

Antología del pensamiento crítico nicaragüense contemporáneo

Coordinadores

Juan Pablo Gómez y Camilo Antillón

.ni

Colección **Antologías del Pensamiento Social Latinoamericano y Caribeño**

 **CLACSO**

.ni

**Antología del
pensamiento crítico
nicaragüense
contemporáneo**

.ni

Antología del pensamiento crítico nicaragüense contemporáneo /
Carlos Fonseca... [et al.]; editado por Juan Pablo Gómez; Camilo
Antillón Najlis - 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires:
CLACSO, 2016.
Libro digital, PDF

Archivo Digital: descarga y online
ISBN 978-987-722-210-4

1. Antología. 2. Nicaragua. 3. Pensamiento Social. I. Fonseca,
Carlos II. Gómez, Juan Pablo, ed. III. Antillón Najlis, Camilo, ed.
CDD 301

Otros descriptores asignados por CLACSO:
Pensamiento Crítico / Intelectuales / Pensamiento Contemporáneo /
Pensamiento Social / Nicaragua

Antología del pensamiento crítico nicaragüense contemporáneo

Coordinadores

Juan Pablo Gómez y Camilo Antillón

Carlos Fonseca Amador | Jaime Wheelock Román
Orlando Núñez Soto | Xabier Gorostiaga | Frances Kinloch
Alejandro Serrano Caldera | Andrés Pérez Baltodano
José Luis Rocha | Sergio Ramírez | Ileana Rodríguez
Erick Blandón | Sofía Montenegro | Victoria González Rivera
Myrna Cunningham | María Teresa Blandón
Manuel Ortega Hegg | Galio Gurdíán
Miguel González Pérez | Juliet Hooker | Mario Rizo

Colección Antologías del Pensamiento Social Latinoamericano y Caribeño



CLACSO

Antologías del Pensamiento Social Latinoamericano y Caribeño

Dirección de colección Pablo Gentili

Coordinación Editorial Fernanda Saforcada y Lucas Sablich

Diseño de Colección Marcelo Giardino

Producción Santiago Basso

Primera edición

Antología del pensamiento crítico nicaragüense contemporáneo (Buenos Aires: CLACSO, diciembre de 2016)

ISBN 978-987-722-210-4

© Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales

Queda hecho el depósito que establece la Ley 11.723.

CLACSO

Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales - Conselho Latino-americano de Ciências Sociais

Estados Unidos 1168 | C1101AAX Ciudad de Buenos Aires, Argentina

Tel. [54 11] 4304 9145 | Fax [54 11] 4305 0875 | <clacsoinst@clacso.edu.ar> | <www.clacso.org>

Patrocinado por la Agencia Sueca de Desarrollo Internacional



Este libro está disponible en texto completo en la Red de Bibliotecas Virtuales de CLACSO www.biblioteca.clacso.edu.ar

No se permite la reproducción total o parcial de este libro, ni su almacenamiento en un sistema informático, ni su transmisión en cualquier forma o por cualquier medio electrónico, mecánico, fotocopia u otros métodos, sin el permiso previo del editor.

La responsabilidad por las opiniones expresadas en los libros, artículos, estudios y otras colaboraciones incumbe exclusivamente a los autores firmantes, y su publicación no necesariamente refleja los puntos de vista de la Secretaría Ejecutiva de CLACSO.

ÍNDICE

Juan Pablo Gómez y Camilo Antillón Presentación		11
---	--	----

ANTIIMPERIALISMO, DICTADURA, REVOLUCIÓN

Carlos Fonseca Amador Nicaragua hora cero (1969)		37
--	--	----

Jaime Wheelock Román Imperialismo y dictadura: fracaso del nacionalismo burgués (1975)		57
--	--	----

Orlando Núñez Soto Naturaleza de la revolución social en un país periférico (1987)		99
--	--	----

Xabier Gorostiaga Legados, retos y perspectivas del sandinismo, 1979-1989 (1989)		141
--	--	-----

NACIÓN, ESTADO Y CULTURA POLÍTICA

Frances Kinloch Avatares del proyecto nacional (2015)		167
---	--	-----

Alejandro Serrano Caldera En busca de la nación (1998)		189
--	--	-----

Andrés Pérez Baltodano
Providencialismo, pensamiento político y el futuro
del Estado conquistador (2003) | 209

José Luis Rocha
Cuatro jinetes del neoliberalismo en Centroamérica (2011) | 231

CULTURA Y CIUDADANÍAS (POST)UTÓPICAS

Sergio Ramírez
Vivir como los santos (1999) | 253

Ileana Rodríguez
La construcción del pueblo y las masas como subalternos:
"Hombrecito" / Hombre nuevo (1996) | 269

Erick Blandón
El torovenado, lugar para la diferencia en un espacio no letrado (2003) | 285

MOVIMIENTOS DE MUJERES Y FEMINISMOS

Sofía Montenegro
Un movimiento de mujeres en auge (1997) | 307

Victoria González-Rivera
Legados antidemocráticos: la primera ola de feminismo y el movimiento de
mujeres somocistas en Nicaragua, de la década del veinte a 1979 (2014) | 323

Myrna Cunningham
Las perspectivas de las mujeres indígenas sobre
un feminismo inclusivo (2006) | 345

María Teresa Blandón
Los cuerpos del feminismo nicaragüense (2011) | 353

PROBLEMATIZANDO LA NACIÓN MESTIZA: PUEBLOS INDÍGENAS, AFRODESCENDIENTES Y CAMPESINOS

Manuel Ortega Hegg
Problemática étnica, región y autonomía (1994) | 373

Galio Gurdíán
Alamikangban: tierra comunal y "fisonomías" en Nicaragua (2004) | 395

Miguel González Pérez El gigante que despierta: partidos y elecciones en la vida de los consejos regionales autónomos (2011)	441
Juliet Hooker Multiculturalismo y solidaridad en Nicaragua (2009)	487
Mario Rizo Campesinos de la frontera agrícola: sujetos sociales desconocidos e identidades negadas (2004)	533
Sobre los autores	565
Sobre los antologistas	577

PRESENTACIÓN

Juan Pablo Gómez y Camilo Antillón

LA PRESENTE *Antología del pensamiento crítico nicaragüense contemporáneo* forma parte del proyecto *Antologías del Pensamiento Social Latinoamericano y Caribeño*, convocado y promovido por el Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO). Como antologistas del pensamiento nicaragüense, el proyecto nos brindó una oportunidad única y hasta el momento inédita en el país de reunir una selección de los principales referentes intelectuales de los últimos cincuenta años.

Organizamos la Antología en cinco secciones temáticas. Titulamos la primera “Antiimperialismo, dictadura, revolución”, rúbricas que condensan tres procesos significativos del siglo XX nicaragüense. En esta sección incluimos a referentes intelectuales del país que analizaron las lógicas del imperialismo en la historia nacional y señalaron a la dictadura somocista (1936-1979) —la más extensa de este siglo en todo el continente— como uno de sus principales legados. Esta sección también muestra cómo la revolución sandinista, a la vez que abrió nuevas posibilidades para la emancipación, tuvo limitaciones sustantivas en su capacidad de comprender los sujetos sociales de las revoluciones periféricas. Así, vemos un triple desplazamiento en los alcances e intereses del conocimiento social: 1) la denuncia de la opresión y explotación de las grandes mayorías, 2) el análisis de

los horizontes de emancipación y vías alternativas de desarrollo, y 3) una posición de empatía crítica alrededor del proceso revolucionario nicaragüense, que reconoció sus legados y señaló sus limitaciones y retos de futuro.

La segunda sección se titula “Nación, Estado y cultura política”, temáticas clave en las agendas del pensamiento social nacional y continental. Las particularidades de las configuraciones nacionales y las formaciones estatales en las sociedades latinoamericanas han sido problemáticas largamente tratadas. Uno de los asuntos de relevancia se refiere a la conflictiva convergencia del deseo por formar naciones e instituciones “modernas” en culturas políticas altamente autoritarias y excluyentes. Como veremos, los autores y las autoras de esta sección llaman la atención sobre la constante imposibilidad de la nación, señalando con ello la ausencia de prácticas mínimamente democráticas a lo largo de la historia nacional.

La tercera sección se titula “Cultura y ciudadanías (post)utópicas”. La alusión a la temporalidad (post)utópica nos sitúa en los quiebres del estatuto de las ciudadanías en distintos momentos de la historia reciente del país. Empezamos la sección dando cuenta de un momento clave en la configuración de las ciudadanías durante la segunda mitad del siglo XX: las llamadas ciudadanías del sacrificio. Al finalizar el proceso revolucionario, estas ciudadanías son interrogadas y con ello también la capacidad de los intelectuales revolucionarios para representar y hablar por los subalternos. La misma ruptura revolucionaria dio lugar a que los intelectuales pusieran más atención a subjetividades no normativas como prácticas localizadas del pensamiento crítico.

“Movimientos de mujeres y feminismos” es la cuarta sección de la Antología, y en ella nos concentramos en mostrar las importantes contribuciones que los movimientos de mujeres y distintas posiciones feministas han hecho al pensamiento social del país. Como veremos, las autoras aquí incluidas se interesan por localizar las agencias de las mujeres en distintos momentos clave de la historia del país, así como también en potenciar al feminismo como episteme crítica orientada a la transformación de las relaciones sociales hegemónicas.

Dedicamos la quinta y última sección a presentar una muestra de los referentes intelectuales que han problematizado uno de los ejes cohesionadores de la nación nicaragüense: la idea de Nicaragua como nación mestiza. La sección se titula “Problematizando la nación mestiza: pueblos indígenas, afrodescendientes y campesinos”, y brinda una muestra de posiciones antagónicas al mestizaje homogeneizador, tanto en su versión liberal-oligarca, que tiende a la eliminación real o epistémica de las diferencias culturales, como en su versión marxista,

que constituyó la diferencia como problematidad. Los y las intelectuales de esta sección discuten estas epistemes y dan cuenta de las negociaciones que los pueblos indígenas y afrodescendientes entablan contra las estrategias culturales y políticas del mestizaje.

A continuación presentamos de manera más detallada cada una de las secciones, autores y textos que las conforman.

SECCIÓN I. ANTIIMPERIALISMO, DICTADURA, REVOLUCIÓN

Antiimperialismo, dictadura y revolución son las rúbricas que dan título a la primera sección de la Antología. Cada una de ellas y las tres en conjunto muestran las convergencias entre procesos sociales continentales/nacionales y pensamiento crítico. Iniciamos con “Nicaragua, hora cero”, de Carlos Fonseca, uno de los fundadores del Frente Sandinista de Liberación Nacional (FSLN). Escrito a finales de 1969 y editado clandestinamente en mimeógrafo, “Nicaragua, hora cero” es un ensayo exponente del pensamiento antiimperialista nicaragüense. En él Fonseca desdice el estatus de nación de Nicaragua y denuncia la realidad neocolonial que imperaba en el país y que se extendía por cuatro siglos de “agresión y opresión extranjera” bajo el control y presencia de tres naciones imperiales: España, Inglaterra y Estados Unidos.

El pensamiento de Fonseca contribuye a la denuncia y comprensión de cómo el imperialismo operaba en la explotación del pueblo nicaragüense, concentrándose en el análisis de la realidad política y económica entre 1930 y 1969. Al respecto, postula que el imperialismo se manifestaba en la explotación de los recursos nacionales y de la población trabajadora por parte de potencias políticas y económicas internacionales. En la maquinaria imperialista, las elites nacionales —calificadas como “camarilla gobernante nacional”— tenían un rol de colaboración y aprovechamiento. El primer lugar de dicha “camarilla” lo ocupaba la familia Somoza, apellido que para Fonseca materializaba gobernancia y dictadura.

Fonseca responsabiliza a la camarilla gobernante de las principales problemáticas sociales del país, a saber, la desigual distribución de la tierra y la nefasta lógica del modelo agroexportador cafetalero y algodónero, dos de los principales núcleos de acumulación de capital. A su saber, ni el modelo agroexportador, ni los esfuerzos de integración económica centroamericana entonces vigentes, tenían como propósito la dignificación de las grandes mayorías, sino su explotación y opresión. Fonseca relacionó directamente la situación de las “clases trabajadoras” —muerte por hambre, recurrencia de enfermedades, falta de educación, mortalidad infantil— con el imperialismo norteamericano y con el ánimo capitalista de las elites nacionales.

El mérito de “Nicaragua, hora cero”, no solo radica en exponer las

consecuencias humanas y materiales de la maquinaria imperialista en Nicaragua, sino también en pensar alternativas políticas a dicha realidad. En ese sentido, Fonseca señaló una “tradición de rebeldía” como rasgo notable en la historia de Nicaragua. No obstante, se trataba a su parecer de una rebeldía carente de “conciencia revolucionaria”. El cambio que ameritaba el país no se limitaba a cambiar “hombres en el poder”, sino a producir “un cambio de sistema”. El reto de masificar la rebeldía y elevarla a una práctica revolucionaria consciente fue uno de los propósitos que Fonseca ejerció como propio tanto a nivel de su producción intelectual como de su práctica revolucionaria. “Nicaragua, hora cero” representa una reflexión clave para entender el rumbo de la lucha política en los años setenta, y la manera en que sus líderes argumentaron su naturaleza armada.

Fonseca no fue el único pensador que hizo del imperialismo y la dictadura conceptos centrales para el análisis de la realidad nicaragüense del siglo XX. Ambos conceptos forman el título del libro de Jaime Wheelock Román. *Imperialismo y dictadura: crisis de una formación social* es una importante interpretación sobre la inserción de Nicaragua en la economía capitalista mundial. Es también una obra con gran influencia en la formulación de políticas de reforma agraria y campesinado implementadas por el gobierno sandinista durante la década de los años ochenta.

Del libro de Wheelock seleccionamos el capítulo titulado “Imperialismo y dictadura: fracaso del nacionalismo burgués”. En él encontramos su interpretación sobre la integración de Nicaragua a la economía capitalista mundial, así como también su exposición sobre la naturaleza de dicho proceso y las consecuencias sobre la economía y estructuras sociales nacionales. Apoyándose en categorías marxistas, Wheelock postula que el impulso agroexportador de finales del siglo XIX —y en particular durante la administración de José Santos Zelaya que él cataloga como “reforma liberal” (1893-1909)— configuró una economía agrícola de carácter capitalista, sostenida sobre una proletarianización masiva y una fuerza de trabajo asalariada. Consecuentemente, se perfilaron dos polos sociales claramente reconocibles: la burguesía agroexportadora y la población trabajadora agrícola de las plantaciones de café, algodón, caña de azúcar y banano¹.

1 Análisis posteriores al de Wheelock discuten el carácter capitalista del modelo agroexportador cafetalero desarrollado en el último tercio del siglo XIX. Entre otros aspectos, niegan su naturaleza capitalista y el surgimiento de una masa de proletarios asalariados, y subrayan el carácter coactivo, forzoso y no asalariado de las políticas laborales. Entre estos análisis destaca el de Elizabeth Dore, *Mitos de modernidad. Tierra, peonaje y patriarcado en Granada, Nicaragua*. Ver especialmente las conclusiones de su libro en las que discute la tesis de Wheelock (Dore, 2008: 264-277).

Producto de esta forma de integración mercantil, el capitalismo nicaragüense adquirió una naturaleza particular que, según Wheelock, se definió por 1) su carácter dependiente y atrasado; 2) su naturaleza como país suplidor de materias primas agrícolas; 3) la lógica de explotación de grandes mayorías rurales por parte de una minoría empresarial; 4) convergencia de los intereses de las minorías empresariales con los grupos imperialistas que coordinan la explotación del trabajo a nivel global.

Además de brindar una interpretación histórica de la emergencia de relaciones capitalistas de producción en Nicaragua, otro de los aportes de Wheelock es postular que la intervención norteamericana a inicios del siglo XX interrumpió la consolidación de una clase burguesa capitalista nacional —situación que él cataloga como “fracaso del nacionalismo burgués”—. El imperialismo, por tanto, en lugar de estimular el capitalismo nicaragüense, lo obstruyó. En consecuencia, se formó una sociedad tributaria y subordinada a la política norteamericana, acentuando el carácter dependiente de la economía nicaragüense. De este razonamiento deviene la línea de continuidad entre el imperialismo norteamericano y la dictadura somocista, considerando a esta última como uno de los principales legados del imperialismo en el siglo XX nicaragüense.

Del análisis del imperialismo y sus legados en las formaciones sociales nacionales, nos movemos al proceso revolucionario nicaragüense, y al pensamiento sobre las transformaciones económicas necesarias para una sociedad periférica. Este pensamiento se planteó en el marco de los cambios impulsados por la revolución sandinista a partir de su triunfo en 1979, y tuvo en intelectuales como el sociólogo Orlando Núñez uno de sus principales exponentes. Para ofrecer una muestra de su obra elegimos un capítulo de su libro, *Transición y lucha de clases en Nicaragua (1979-1986)*. El capítulo que seleccionamos se titula “Naturaleza de la revolución social en un país periférico”, y en él Núñez brinda su propuesta alrededor de las medidas necesarias para revertir la posición subordinada y dependiente que intelectuales como Fonseca y Wheelock denunciaron.

En el capítulo mencionado, Núñez reflexiona sobre los ejes de la “nueva economía”, también llamada “vía sandinista de desarrollo”. Expone al respecto tres vías de desarrollo: la cooperación internacional como fuente de acumulación primaria; la agroindustrialización de los recursos naturales, especialmente de la tierra y, en tercer lugar, la reproducción de la fuerza de trabajo. Además, señala la necesidad de avanzar simultáneamente en tres procesos: la reforma agraria, la revolución agrícola y la revolución industrial.

En cuanto a los puntos de contacto entre modelos de desarrollo y sujetos sociales, Núñez señala dos “problemáticas” a resolver: el “pro-

blema campesino”, y el “problema étnico”. Mientras el primero fue tratado teóricamente como proletariado, el segundo fue limitado a la región geográfica del Atlántico del país. Así, la propuesta de Núñez es sintomática de un momento teórico del marxismo Latinoamericano y de la izquierda nicaragüense, tanto en lo que respecta a su voluntad desarrollista, como a los límites analíticos de sus políticas y prácticas académicas sobre las etnicidades. Como veremos más adelante, la quinta sección de la antología se ocupa de profundizar estos temas.

Finalizamos la primera sección con un artículo que Xabier Gorostiaga, economista y sacerdote jesuita, publicó en la revista *Nueva Sociedad* en 1989. El título de su artículo es “Legados, retos y perspectivas del sandinismo (1979-1989)”. De su amplia producción intelectual, seleccionamos este trabajo por su calidad reflexiva del proceso sandinista y sus legados para la historia nacional y mundial. También porque las problemáticas y retos que le plantea al sandinismo se mantienen en gran medida vigentes en la actualidad.

El análisis de Gorostiaga tiene la virtud de reflexionar sobre el sandinismo desde una perspectiva nacional y mundial. Conceptualiza la revolución sandinista como un proceso social que abrió el tiempo de la dominación y con ello dejó instalada la posibilidad del cambio social. Así, aportó a la transformación de la realidad nicaragüense, y también brindó un aporte mundial a la búsqueda de un mundo más democrático y justo. Este es, a su parecer, un legado mundial de esperanza.

Además de constituir una experiencia de cambio político y cultural, la revolución sandinista se constituyó en una plataforma de “pensamiento global tercermundista”. Este señalamiento es importante, pues reconoce el aporte de los procesos sociales al pensamiento crítico y piensa a contrapelo de las interpretaciones que ven Latinoamérica únicamente como geografías sobre las cuales se aplican teorías, pero no lugar de teorización. Gorostiaga potencia la revolución sandinista como un espacio local desde el cual pensar el cambio nacional y mundial, el sujeto histórico y las convergencias ideológicas que lo posibilitan. El sandinismo deja claro que el sujeto histórico del cambio trasciende al proletariado, abarcando un marco de subjetividades mucho más amplias. Esto, complementado con “nuevos fenómenos ideológicos”, como fue la convergencia entre nacionalismo, marxismo y cristianismo, fueron aportes importantes que “desde la periferia” pensaron nuevas rutas posibles para el cambio social.

Del análisis de Gorostiaga también destacamos la noción de “rebeldeía de la realidad”. Desde su perspectiva, la realidad nicaragüense se rebeló a los esfuerzos de los dirigentes revolucionarios de encuadrarla bajo las categorías del pensamiento marxista sostenido sobre otras geografías e historias. Como vimos en Núñez, pero en un gesto

distinto, los dos ejemplos emblemáticos de Gorostiaga fueron la autonomía étnica de la Costa Atlántica y la realidad campesina que se rebeló frente a los proyectos de reforma agraria. Otra realidad que se impuso fue la del mercado. Uno de los retos que Gorostiaga señala para los futuros procesos de cambio y revolución, es la necesidad de enfrentar el mercado como una realidad inminente, ámbito en el que a su parecer la revolución sandinista no fue capaz de producir una propuesta original, como sí lo hizo en el ámbito político. Para Gorostiaga, la originalidad de la revolución sandinista en el campo político e ideológico no tuvo contraparte en el campo económico.

La postura de Gorostiaga con el sandinismo es de una empatía crítica. A la vez que señala los legados de la revolución sandinista, apunta los límites del pensamiento y la práctica revolucionaria, y señala los retos del futuro, los cuales resultan válidos no solo para la Nicaragua actual, sino también para otros procesos de cambio en este momento en curso en distintos países de Latinoamérica. Dos retos nos parecen primordiales: la recuperación de la democracia por parte de la izquierda y el socialismo —como la única posibilidad de profundizarla— y el reto de generar una nueva economía que enfrente al mercado como una realidad inminente.

Las investigaciones de los intelectuales seleccionados en la primera sección de la Antología son aportes valiosos al conocimiento crítico de las lógicas y efectos del imperialismo en la realidad nicaragüense, así como de sus legados en las formaciones políticas nacionales. De igual manera, aportan al conocimiento del pensar y de la práctica revolucionaria durante la revolución sandinista, una década fundamental para la historia nacional y continental. Los intelectuales de esta sección escribieron como testigos críticos de su tiempo. Desde Fonseca hasta Gorostiaga, todos son valiosos exponentes del pensamiento Latinoamericano, entendiendo por ello una práctica académica altamente vinculada a las luchas sociales y a los procesos de cambio social que se viven en el continente. Sus trabajos también comparten una visión del pensamiento social puesto al servicio de la dignificación de la vida de las grandes mayorías, y de la construcción de sociedades profundamente democráticas y justas.

SECCIÓN 2. NACIÓN, ESTADO Y CULTURA POLÍTICA

En esta sección incluimos a cuatro intelectuales nicaragüenses que se han especializado en discutir, desde distintas disciplinas, la configuración de las identidades nacionales, la formación estatal y la cultura política nacional. Sus investigaciones abarcan un campo temporal que inicia en el siglo XIX —donde destacan el deseo de las elites por formar una identidad nacional— y se extiende hasta los inicios del

siglo veintiuno, donde señalan la persistencia de la imposibilidad de la nación y los cambios provocados por las medidas neoliberales sobre el Estado nacional y el trabajo asalariado como algunas de las principales problemáticas que enfrenta la sociedad nicaragüense.

Uno de los puntos en común que comparten los y las intelectuales de esta sección es señalar que la revolución sandinista constituye el último contexto importante en el que la sociedad nicaragüense trató de construir un proyecto de nación. Además, significó un importante esfuerzo por imaginar y construir una cultura política que no respondiese al sistema de valores tradicional formado y sostenido por las elites de la post-independencia. Sus trabajos también exponen los límites de tales esfuerzos, cuestión que algunos explican como dificultades y otros como fracasos, y señalan los retos de la Nicaragua post-revolución, período que coincidió con la feroz entrada de las medidas neoliberales y sus efectos en la vida nacional.

Empezamos con la historiadora Frances Kinloch Tijerino, de quien presentamos el capítulo “Avatares del proyecto nacional”, de su libro *El imaginario del canal y la nación cosmopolita: Nicaragua, siglo XIX*. Merecedor del *Premio Nacional de Historia Jerónimo Pérez* en 1999, su trabajo analiza las primeras décadas de vida republicana, período poco estudiado en el país, y documenta los conflictos entre las elites locales y regionales y el conflictivo proceso de centralización del poder político.

La investigación de Kinloch fue pionera en documentar las estrategias políticas y culturales a través de las cuales las élites trataron de configurar un imaginario nacional. Fue en el último cuarto del siglo XIX, a su saber, que se puso en marcha un esfuerzo por consolidar el Estado nacional, dejando al margen las disputas locales que habían caracterizado las primeras décadas de vida política independiente.

La investigación de Kinloch aporta al pensamiento crítico sobre los procesos de producción de imaginarios nacionales. Al respecto, postula que el proyecto de nación tuvo como propósito homogeneizar culturalmente a la población nicaragüense. Tal objetivo se manifestó en la promulgación de políticas estatales orientadas a la “asimilación” cultural de las poblaciones indígenas dentro de un patrón de mestizaje que les subordinaba a las estructuras políticas, económicas y culturales promovidas por el Estado nicaragüense. Kinloch señala el carácter violento de estas políticas al hablar de una “integración forzosa”. Brinda dos ejemplos paradigmáticos: primero, la ocupación militar de la Mosquitia y la imposición del castellano como idioma oficial a las poblaciones de habla miskita, sumo, rama y creole en 1894. Segundo, el decreto de abolición de las comunidades indígenas del pacífico y norte del país, junto con la privatización de sus tierras, en 1906.

Los aportes de Kinloch son importantes para comprender los procesos políticos y las relaciones de fuerzas a través de las cuales el mestizaje se materializó como cemento de la identidad nacional nicaragüense. En el marco de esta Antología, su lectura es también una excelente introducción al carácter crítico en torno al imaginario del mestizaje manifiesto en los trabajos que presentamos en la quinta y última sección.

El segundo intelectual de esta sección es Alejandro Serrano Caldera, uno de los principales pensadores sobre la nación en la Nicaragua contemporánea. De él incluimos su ensayo “En busca de la nación”. En él, Serrano Caldera postula la imposibilidad de la nación nicaragüense desde su nacimiento hasta la última década del siglo XX, momento en que, como ya señalamos, convergieron la debacle revolucionaria y la entrada de las medidas neoliberales y las políticas de ajuste estructural.

En su ensayo, Serrano identifica la revolución sandinista como el proceso más reciente de configuración de un imaginario nacional, imposible de materializarse como “hilo conductor de nuestra historia” debido a su fracaso. La calificación de fracaso para Serrano Caldera, no solo se debe a la pérdida del gobierno en el proceso electoral de 1990, sino también a una serie de factores desarrollados desde la década de los ochenta, entre los que destaca el carácter Estadopartido que adquirió la revolución y el proceso de centralización del poder político.

El principal reto de una Nicaragua democrática, a su parecer, consiste en la formación de una nación plural política y culturalmente, junto con la formulación de un “nuevo contrato social” sustentado en la consolidación del Estado de derecho, y el establecimiento de una “ética de solidaridad” como forma de recuperar el sentido de la política en contextos post utópicos como el nicaragüense. Estas son, para Serrano Caldera, algunas de las aristas constitutivas del “problema nacional” en tiempos de la globalización y transnacionalización.

Desde la ciencia política, Andrés Pérez Baltodano también ha reflexionado productivamente sobre el Estado y la cultura política nicaragüense. Su libro, *Entre el Estado conquistador y el Estado Nación: providencialismo, pensamiento político y estructuras de poder en el desarrollo histórico de Nicaragua*, es uno de los esfuerzos más importantes por interpretar críticamente el pensamiento y la cultura política de las elites nacionales. Pérez Baltodano expone las dificultades de la sociedad nicaragüense para transitar entre dos modelos de Estado: el Estado conquistador y el Estado nación. El primero de ellos promueve un concepto tradicional y patrimonial de autoridad y cultura política. El Estado nación, en cambio, se caracteriza por una fuerte regulación

social y por el predominio de un Estado de derecho. En consonancia con la propuesta de Serrano Caldera sobre la imposibilidad de la nación, Pérez Baltodano recorre distintos momentos configuradores de lo nacional y también observa la revolución sandinista como el último momento importante en el siglo XX. Al respecto, señala que el sandinismo no logró institucionalizar sus valores fundamentales, y que su derrota electoral marcó el retorno de la visión pragmática-resignada de la cultura política tradicional. A su parecer, Nicaragua inició el siglo XXI estando más cerca del Estado conquistador que de un Estado nacional de derecho.

Uno de los principales aportes de la investigación de Pérez Baltodano es estudiar las elites nicaragüenses, y calificar su pensamiento político como una postura “pragmático-resignada”, poniendo en primer plano sus responsabilidades en las dificultades para la consolidación de una sociedad democrática. Esto a contrapelo del discurso dominante que pone las responsabilidades sobre las ciudadanías populares y su desanimo de formar parte de lo nacional. En el capítulo que seleccionamos, Pérez Baltodano también centra su atención en las dificultades que tienen las estructuras políticas nicaragüenses para enfrentar el “reto de la globalización”.

Nos ocupamos con más detalle de los cambios producidos por la globalización y las políticas neoliberales a través del artículo “Cuatro jinetes del neoliberalismo en Centroamérica”, de José Luis Rocha. La agenda de investigación de Rocha ha estado centrada en documentar y analizar los cambios producidos en la Nicaragua post-revolución, centrándose en el estudio de las pandillas juveniles y en las migraciones, área en la que es uno de los pensadores centroamericanos más importantes. El artículo que seleccionamos para esta sección documenta los cambios que las medidas neoliberales han producido en el mundo del trabajo, con respecto a los cuales Rocha postula el “declive del mundo del trabajo asalariado” —tanto a nivel urbano como rural— y señala la desmovilización de las ciudadanías como uno de sus efectos concretos.

Entre los aportes de Rocha se encuentra la articulación entre neoliberalismo y ciudadanía, mostrando los quiebres en el estatuto de las ciudadanías producidos a través de la precariedad laboral y el efecto desmovilizador que la misma provoca. Rocha no se limita a señalar lo anterior. También subraya la centralidad del consumo —y ya no del trabajo— en la configuración de ciudadanías, situación en la cual la cultura viene a ocupar un lugar central en la producción y circulación de subjetividades y en la reconfiguración de “lo político”. Por último, se preocupa por localizar la emergencia de nuevas identidades y ciudadanías en el mapa nacional y regional. En lugar de dirigir la mirada

a los actores tradicionales de la política —el sistema de partidos, por ejemplo— Rocha se interesa por el narcotráfico, las pandillas juveniles, las Organizaciones No Gubernamentales (ONGs), y los grupos religiosos evangélicos como los actores emergentes de la política nicaragüense y centroamericana.

SECCIÓN 3. CULTURA Y CIUDADANÍAS (POST) UTÓPICAS

En esta sección proponemos una serie de textos que exploran los vínculos entre cultura y política, a partir del análisis de distintas formas de ciudadanía, que ocupan espacios diferenciados dentro de la narrativa de la nación nicaragüense. Por ciudadanía entendemos la pertenencia a determinadas comunidades políticas que configuran subjetividades particulares. Los trabajos aquí reunidos se ocupan de la constitución de sujetos que, desde la subalternidad, han intervenido en procesos de construcción de la utopía de una nación más incluyente, sean éstos los procesos revolucionarios centroamericanos de las décadas de los setenta y ochenta del siglo XX, o las manifestaciones carnavalescas que desestabilizan el orden hegemónico.

Abrimos esta sección con el texto “Vivir como los santos”, segundo capítulo de *Adiós muchachos*, el libro de las memorias de la revolución sandinista de Sergio Ramírez, escritor y ex-vicepresidente. Este escrito entrelaza la historia de la insurrección y la revolución con el testimonio personal de su autor, quien jugó un papel destacado en estos procesos. En él se nos ofrece una interpretación acerca de la constitución de un ideal de sujeto revolucionario en ese contexto histórico específico.

Este ideal de sujeto revolucionario, influenciado tanto por el pensamiento marxista como por la tradición cristiana, estaba construido sobre la base de un compromiso ético profundo que demandaba un total desprendimiento de cualquier bien material e interés personal, e incluso de la propia vida. En esta ética, la vida era provisional, y la muerte un tránsito, un sacrificio necesario, un hecho familiar y cotidiano propio de la lucha armada. Y eran aquellos que habían muerto en la lucha contra la dictadura los que sentaban el ejemplo a seguir. Esta filosofía que se construyó en la clandestinidad de la lucha insurreccional alcanzó su esplendor después del triunfo de la revolución, con la Cruzada Nacional de Alfabetización, momento de transmisión del código ético de la renuncia y la muerte a una nueva generación.

No obstante, en el transcurso del proceso revolucionario se produjeron dos grandes momentos de ruptura con ese ideal. La primera de estas rupturas se dio, según Ramírez, después del triunfo de la revolución, cuando se generaron contrastes ofensivos entre los privilegios de los que gozaba la dirigencia sandinista y las restricciones con

las que vivía el resto de la población. Se planteaba que el servicio que prestaban los líderes implicaba necesidades particulares, y bajo esta justificación se fueron agregando diferencias cada vez mayores.

El segundo punto de quiebre con el ideal de sujeto revolucionario llegó después de la derrota electoral de 1990, con el proceso conocido como “la piñata”. Este es el nombre que se le dio a la transferencia de una gran cantidad de bienes del Estado a manos de terceros, so pretexto de preservar los medios materiales necesarios para garantizar la sobrevivencia del FSLN, que dejaría el gobierno y pasaría a la oposición. Para Ramírez, esta segunda ruptura fue aún más profunda que la primera; fue, en sus propias palabras, “la verdadera pérdida de la santidad”, y continúa hasta el presente en las contiendas por cuotas de poder e intereses económicos en la cúpula del partido sandinista.

Es también la cuestión de la constitución del sujeto popular en los procesos revolucionarios sobre la que se concentra el texto de Ileana Rodríguez titulado “La construcción del pueblo y las masas como subalternos: ‘Hombrecito’ / Hombre nuevo”². En este escrito, Rodríguez analiza las narrativas sobre la naturaleza y constitución del sujeto popular en la literatura revolucionaria de autores como el Che, Roque Dalton y Sergio Ramírez. Esas narrativas fueron construidas por líderes e intelectuales que asumían la posición de vanguardia, de “hombre nuevo”, de “yo” narrativo masculino de la historia; posición que se encontraba muy distante de la de los campesinos, las masas populares, los subalternos, los “hombrecitos” en nombre de quienes se hacía la revolución.

En los escritos del Che analizados por Rodríguez hay un intento por reducir esa distancia, igualando términos desiguales como guerrilla, pueblo, masas y campesinos. La guerrilla aparece como vanguardia, como agente del proceso revolucionario, pero este proceso estaba supuesto a convertir también a las masas en agentes, en “hombres nuevos”. A través de este gesto se borra la distancia entre ambos.

En los textos de Ramírez y Dalton, en cambio, la autora encuentra un mayor reconocimiento de la brecha entre los líderes y las masas, y de las dificultades que tenían para comprender el mundo de los subalternos. Estos autores favorecen categorías como la de “pueblo”, que, en comparación con la de “campesinado”, considera a un sujeto colectivo más plural y comprehensivo. Aun así, las narrativas sobre el sujeto popular siguieron sin poder dar cuenta de las diferencias y reprodujeron formas de exclusión hacia las mujeres y los campesinos.

Al hacer este recorrido por distintas epistemologías de la cultura revolucionaria escrita, Rodríguez nos propone una interpretación so-

2 Título original en inglés: “Constructing people / masses as subaltern: ‘Little man’ / new man”.

bre la transición entre el “yo” narrativo masculino y el sujeto colectivo en la constitución del sujeto revolucionario, y evidencia las tensiones, los silencios y los vacíos en esa transición. De esta manera nos muestra cómo, de forma inadvertida, estas narrativas reprodujeron epistemes coloniales y liberales que invisibilizan al subalterno, lo hacen ininteligible o lo representan como una amenaza.

El tema de las ciudadanías subalternas es explorado desde otros ángulos en el trabajo “El torovenado, lugar para la diferencia en un espacio no letrado”, de Erick Blandón, con el que cerramos esta sección de la Antología. En este texto Blandón analiza la celebración popular conocida como El torovenado. A diferencia de las explicaciones letradas sobre este tipo de tradiciones, el autor no la concibe como una síntesis armoniosa producto del mestizaje, sino como una reunión de etnicidades y sexualidades antagónicas, en la que los subalternos carnavalescan a sus dominadores como una forma de resistencia.

En El torovenado, esos antagonismos se condensan de múltiples maneras: en la operación transexual a través de la cual los españoles suplantaron a la vieja del volcán por San Jerónimo Doctor; es decir, a una deidad indígena por una católica; en la yuxtaposición homoerótica de dos animales machos que simboliza la conquista como acto de posesión, en el que el toro representa la fuerza y el dominio, y el venado la astucia y la fugacidad; en la parodia de la autoridad masculina heterosexista de la religión y el Estado por parte de los sectores subalternos; en la convergencia pública de homosexuales y heterosexuales de diversos grupos y estratos; y en la confusión de participantes y espectadores que suspende momentáneamente las jerarquías.

Desde esta perspectiva, El torovenado constituye un espacio de enunciación del “otro”, en el que la potencia fugaz de la risa subvierte la solemnidad monológica del orden establecido. Sin embargo, El torovenado es necesariamente breve, y una vez que termina “el toro y el venado cancelan su efímero pacto”. Si bien esta celebración carnavalesca contribuye a reforzar el orden tradicional, Blandón también ve en ella un potencial para relativizar y erosionar la autoridad, así como para establecer diálogos y negociaciones entre las posiciones subalternas y hegemónicas, y cuestionar los límites entre lo normal y lo anormal.

SECCIÓN 4. MOVIMIENTOS DE MUJERES Y FEMINISMOS

El uso del plural en el título de esta sección no es casual. Con ello queremos llamar la atención sobre la diversidad del movimiento de mujeres, y la pluralidad intelectual y política del feminismo en Nicaragua. Si bien no pretendemos con esta selección de textos abarcar toda la heterogeneidad del pensamiento y el activismo feminista y del movi-

miento de mujeres en nuestro país, esperamos ofrecer una muestra de algunos de sus grandes aportes. Los escritos aquí reunidos reflexionan críticamente sobre la evolución histórica de distintas expresiones organizativas de mujeres en el último siglo y su vinculación con los principales procesos de la coyuntura nacional y regional.

Iniciamos esta parte de la Antología con una selección del texto “Un movimiento de mujeres en auge”, de Sofía Montenegro, que apareció en el volumen colectivo *Movimiento de mujeres en Centroamérica*. A partir de un trabajo de investigación en el que participaron mujeres de diversas organizaciones nicaragüenses, la autora propone una interpretación acerca de la evolución histórica y la situación del movimiento en un momento clave de su desarrollo, a mediados de la década del noventa.

Si bien identifica algunos núcleos precursores en décadas anteriores, Montenegro ubica los orígenes del movimiento de mujeres contemporáneo a finales de la década del setenta, con las mujeres que se organizaron para la lucha contra la dictadura somocista. Luego, durante el proceso revolucionario, las mujeres nicaragüenses continuaron ampliando sus espacios de participación, lo que hizo cada vez más evidente las contradicciones generadas por las desigualdades de poder entre hombres y mujeres en dichos espacios. La toma de conciencia sobre estas contradicciones contribuyó a la construcción de una identidad colectiva y la búsqueda de una mayor autonomía. Así, a mediados de la década del ochenta empezaron a surgir nuevas iniciativas de mujeres que ya no dependían de la Asociación de Mujeres Nicaragüenses Luisa Amanda Espinoza (AMNLAE), cuyo modelo centralista y vínculo orgánico con el FSLN dificultaban el desarrollo de una agenda autónoma. La autora propone que en este proceso de constitución de las mujeres como sujeto político, las feministas dentro del movimiento jugaron un papel decisivo como intelectuales orgánicas y núcleo movilizador.

La ampliación y diversificación del movimiento continuó en la década del noventa, en un contexto de ruptura con el control partidario, mayor apertura a los movimientos sociales, mayores fuentes de financiamiento internacional para el desarrollo y un intercambio más fluido con el movimiento feminista internacional. Sin embargo, el proceso de diversificación se vio acompañado de la misma dispersión y fragmentación que se vivió en otros movimientos sociales en ese momento de crisis de la izquierda. De ahí que en esa misma década, los esfuerzos por la unidad, la coordinación y la concertación cobraran gran importancia entre las mujeres de los diversos colectivos. Según la autora, parte de la dificultad para lidiar con la diversidad había estado en la gran influencia dentro del movimiento de un feminismo de

tendencia socialista, propenso a homogenizar las distintas formas de contradicción y opresión.

La tesis de Montenegro es que la relación entre diversidad y unidad en el movimiento de mujeres nicaragüense puede entenderse como un movimiento pendular, en el que inciden tanto factores coyunturales, como los distintos posicionamientos filosóficos que existen al respecto dentro del movimiento. Desde la perspectiva del feminismo de la igualdad o el nominalismo moderado, que la autora asumía y que identificaba como predominante en Nicaragua, se había contribuido a la construcción del movimiento, poniendo el énfasis en la creación de una identidad colectiva a partir de la individuación como sujetos. Si bien la autora no compartía otras perspectivas, como la del feminismo de la diferencia o la del feminismo posmoderno, reconocía los aportes que han hecho, respectivamente, a superar la polarización dentro del movimiento y a promover la transformación individual y de valores.

El segundo texto de esta sección, “Legados antidemocráticos: la primera ola de feminismo y el movimiento de mujeres somocistas en Nicaragua, de la década del veinte a 1979”³, forma parte del esfuerzo pionero de Victoria González-Rivera por explorar la historia del movimiento de mujeres en la Nicaragua pre-revolucionaria. En el artículo incluido en este volumen la autora se concentra en el feminismo de la primera ola y el movimiento de mujeres somocistas, entre 1920 y 1979.

El feminismo de la primera ola en Nicaragua (1920-1950), como en otros países, puso el énfasis en la lucha por los derechos civiles y políticos de las mujeres, y en especial el derecho al sufragio. Se caracterizó por ser un movimiento independiente y no partidario, conformado por diversas organizaciones, tales como la Liga Feminista, la Cruzada de Mujeres Nicaragüenses y el Comité Central Femenino. Este movimiento desapareció después de lograr el derecho al voto, ejercido por primera vez en 1957, y muchas de sus integrantes se unieron luego a organizaciones de mujeres de carácter partidario, tanto de tendencia liberal, como conservadora.

Entre esas organizaciones partidarias de mujeres están las que González-Rivera identifica como parte del movimiento de mujeres somocista (1950-1979), aún si nunca utilizaron ese nombre. Las más importantes fueron el Ala Femenina del Partido Liberal y la Unión de Mujeres Profesionales Liberales. Estas organizaciones no fueron desde ningún punto de vista feministas, y se orientaban más bien a ganar el apoyo de las mujeres para la dictadura, siguiendo un mode-

3 Título original en inglés: “Undemocratic Legacies: First-Wave Feminism and the Somocista Women’s Movement in Nicaragua, 1920s-1979”.

lo clientelista característico del somocismo, que ofrecía derechos y beneficios a unas pocas. Es en parte ese clientelismo lo que explica el mayor éxito que tuvieron en la incorporación de mujeres de clase trabajadora dentro del movimiento, en comparación con las feministas de la primera ola, que eran percibidas como mujeres de la élite.

La autora plantea que tanto las feministas de la primera ola, como las mujeres somocistas, dejaron un legado antidemocrático. En el caso de las primeras, resulta paradójico que, aunque luchaban por una democracia electoral con participación de las mujeres, sus procesos internos nunca fueran democráticos. El poder estaba centralizado en la figura de la líder y no existían procedimientos para generar consensos o promover nuevos liderazgos. En cuanto a las mujeres somocistas, aprendieron a dar una apariencia de democracia electoral, pero sus líderes se perpetuaban en el poder y, como ya dijimos, tenían prácticas clientelistas. Además, contribuyeron colectivamente a legitimar una brutal dictadura. Es en gran medida debido a ese legado antidemocrático que el feminismo de la primera ola ha sido olvidado en Nicaragua, y que el movimiento de mujeres somocistas, que llegó a reemplazar a las sufragistas en el imaginario nacional, es recordado de forma muy negativa.

El artículo de Myrna Cunningham, “Las perspectivas de las mujeres indígenas sobre un feminismo inclusivo”⁴, que también incluimos en esta sección, ofrece importantes elementos para profundizar en la heterogeneidad del movimiento de mujeres nicaragüense. La autora parte del reconocimiento de la importancia que tiene el feminismo para las luchas emancipatorias de las mujeres indígenas, a la vez que señala la necesidad de generar cambios en la práctica política dominante en el feminismo respecto a la diversidad étnica. Esta práctica política, plantea la autora, ha seguido un modelo de centro/periferia, en el que las experiencias de las mujeres indígenas resultan marginalizadas.

Para transformar esta práctica política es preciso reconocer, propone Cunningham, que el género no es la única base de la opresión de las mujeres. Se debe tomar en cuenta que los derechos humanos, derechos de las mujeres, derechos individuales y derechos colectivos se entrelazan en las vivencias de las mujeres indígenas, y que su identidad como pueblo es inseparable de su identidad como mujeres. La agenda feminista debería ser capaz de considerar, entonces, reivindicaciones fundamentales para este sector de las mujeres, como aquellas relativas a la autodeterminación, la defensa de sus territorios y propiedades comunales, y el respeto a sus cosmovisiones, formas de conocimiento y modos de organización social.

4 Título original en inglés: “Indigenous Women’s Visions of an Inclusive Feminism”.

La autora también destaca la importancia de enriquecer el análisis feminista respecto a las intersecciones entre el género y la etnicidad en la opresión de las mujeres. Nos llama a trascender la visión de las culturas indígenas sólo como la fuente de la opresión de las mujeres que pertenecen a ellas, y considerar su potencial emancipador para la construcción de un modelo de justicia de género. Además, señala la necesidad de considerar las maneras en que el colonialismo y el patriarcado se han articulado para constituir esa forma de dominación, y el papel que juegan otros procesos, como la globalización económica, la militarización y los fundamentalismos religiosos. Un feminismo verdaderamente holístico, concluye Cunningham, debería contemplar todos estos aspectos, promover las alianzas entre mujeres indígenas y no indígenas, y facilitar la inclusión de las visiones de las mujeres indígenas dentro de las luchas de sus pueblos.

Cerramos esta sección con un texto del libro *Los cuerpos del feminismo nicaragüense*, de María Teresa Blandón. Este trabajo también le da un lugar central al tema de la heterogeneidad del movimiento de mujeres, y toma como punto de partida la diversificación que éste vivió en la década del noventa. La autora empieza por cuestionar la idea de las feministas como vanguardia del movimiento de mujeres, pues la considera un obstáculo para el reconocimiento de los procesos llevados a cabo por otras mujeres dentro de dicho movimiento.

Con la llegada de las políticas neoliberales de la década del noventa, el movimiento de mujeres orientó sus acciones hacia la denuncia, la incidencia política y la prestación de servicios alternativos para mujeres, teniendo como principal interlocutor el Estado, paradójicamente, en un momento de debilitamiento del mismo. Esto, según la autora, le restó creatividad al movimiento para realizar acciones de otro tipo, y le dificultó reconocer formas de resistencia cotidiana que no se dirigían al Estado.

En esa misma década tuvieron gran importancia las conferencias internacionales auspiciadas por Naciones Unidas, que pusieron los derechos humanos de las mujeres en la agenda internacional de los gobiernos, y los mayores flujos de cooperación para el desarrollo destinados a trabajar esos temas. Sin embargo, esto contribuyó también a un pragmatismo político que debilitó el pensamiento crítico dentro del movimiento y a su fragmentación, al reemplazar la acción movimientista por la incidencia política.

Al momento de escribir el artículo, ya iniciada la corriente década, Blandón destacaba la influencia de tres factores en la definición del accionar político del movimiento: las diferencias entre quienes priorizaban la oposición al gobierno y la defensa de la institucionalidad democrática, y quienes buscaban equilibrar las acciones de de-

nuncia e incidencia, con acciones dirigidas a formas de resistencia cotidiana; la emergencia de los temas de diversidad sexual, y el potencial de alianza entre las organizaciones feministas y los grupos que trabajan esos temas; y la continuada ausencia del racismo como un tema dentro de la agenda del movimiento de mujeres.

Finalmente, la autora identifica una serie de desafíos para el movimiento de mujeres contemporáneo. Primero, reconocer la necesidad de un análisis interseccional, que considere otros vectores de opresión, además del género, para desarrollar agendas más plurales. En segundo lugar, cuestionar los discursos victimizantes sobre la violencia sexista, que despojan a las mujeres de su capacidad de resistencia. En tercer lugar, problematizar las miradas esencialistas sobre el cuerpo femenino, cuyo énfasis en el cuerpo sexuado y la reproducción oscurece otras maneras de ser mujer. Además, distanciarse de la dicotomía entre razón y pasión, que niega los afectos, el erotismo, el cuerpo y el placer, e impide ver su potencial emancipador. Finalmente, Blandón identifica como un reto para el feminismo nicaragüense examinar los discursos sobre maternidad como realización natural e inevitable para las mujeres, lo que resulta necesario para un abordaje del aborto desde la libertad de elección y la protección de sus vidas.

SECCIÓN 5. PROBLEMATIZANDO LA NACIÓN MESTIZA: PUEBLOS INDÍGENAS, AFRODESCENDIENTES Y CAMPESINOS

La última sección de la Antología la dedicamos al pensamiento que ha problematizado el discurso dominante del mestizaje, poniendo en primer plano las ciudadanías de los pueblos indígenas, afrodescendientes y campesinos negadas o postergadas por los procesos de configuración nacional. En reversa del imaginario nacional mestizo, esta sección presenta una sociedad plural étnica y culturalmente, constituida por diferentes visiones de lo común. Las investigaciones que presentamos concentran sus análisis en los últimos treinta años de la historia del país. Tienen como punto de partida los cambios realizados en los estatutos de etnicidad y autonomías regionales a finales de la década de los ochenta, durante la revolución sandinista. Los análisis dan seguimiento y evalúan los procesos de autonomía regional en tiempos de democracia electoral y multiculturalismo, analizando también la situación de las poblaciones indígenas del pacífico, centro y norte del país.

Empezamos con un artículo del sociólogo Manuel Ortega Hegg titulado “Problemática étnica, región y autonomía”. Publicado en 1994, este artículo sitúa la problemática étnica de Nicaragua y el análisis de la adopción del régimen autonómico para pueblos y comunidades de la región Atlántica del país en 1987, como parte de un proceso que se

realizaba en toda América Latina y que demandaba al pensamiento social su apertura epistémica.

La promulgación del Estatuto de Autonomía de la Costa Atlántica en 1987 fue uno de los procesos políticos más importantes del siglo XX nicaragüense. Significó, entre otras cosas, el reconocimiento por parte del Estado de la pluralidad étnica y cultural de la sociedad. En su estudio, Ortega Hegg repasa la relación entre Estado nacional y pueblos indígenas en Nicaragua. Al respecto, señala el “ánimo asimilador de las diferencias culturales” como un patrón de poder que caracterizó al Estado nicaragüense desde mediados del siglo XIX. Dicho patrón de poder, a su parecer, se mantuvo vigente hasta el triunfo de la revolución sandinista en 1979.

Ortega Hegg analiza qué sucedió con la llamada problemática étnica durante la revolución sandinista. Sobre la región atlántica señala que el conflicto adquirió expresiones militares y fue utilizado políticamente por la contrarrevolución y el gobierno norteamericano. En lo que corresponde a la región del pacífico del país, la problemática persistió a través de la transmutación del “problema indígena” al “problema campesino”, lo que tuvo consecuencias sobre las formas comunales de tenencia de la tierra, al ser en algunos casos afectadas por las políticas de reforma agraria. El trabajo de Ortega Hegg prepara el terreno para los trabajos siguientes que, o dan seguimiento al desarrollo del proceso autonómico, o profundizan sobre las ciudadanías indígenas y afrodescendientes.

Galio Gurdián es otro intelectual nicaragüense con una larga trayectoria de investigación sobre pueblos indígenas, especialmente del atlántico del país. El trabajo que seleccionamos para la antología se titula “Alamikangban: tierra comunal y ‘fisonomías’ en Nicaragua”. En él Gurdián privilegia el trabajo etnográfico para el estudio de la formación y diversidad de las “fisonomías” de la comunidad indígena de Alamikangban, una comunidad nicaragüense ubicada en el municipio de Prinzapolka, sobre el río del mismo nombre.

El punto de partida de la investigación de Gurdián es la tesis del mito del mestizaje, propuesta por el historiador norteamericano Jeffrey Gould para entender los procesos de homogeneización cultural y exclusión de las poblaciones indígenas del imaginario nacional⁵. El propósito de Gurdián es profundizar en la cualificación del mito del

5 Gould argumenta que el mito de la “Nicaragua mestiza” fue urdido y construido por intelectuales que utilizaron su posición de intermediarios con las élites nacionales y sus conocimientos de las comunidades indígenas con el fin de convertirse en expertos indigenistas y en usufructuarios directos del despojo de tierras comunales. Ver Gould, 1998.

mestizaje como propuesta teórica. Para ello, analiza el proceso de miskitización de esta comunidad en los últimos veinte años, especialmente en el período de la guerra entre las comunidades indígenas miskitas —Misurasata y Misura— y el gobierno sandinista, un período clave para entender la historia reciente de las configuraciones étnicas en el país.

La tesis de Gurdián es que los grupos de poder de la Nicaragua mestiza desconocen sistemáticamente la existencia de “fisonomías” diferenciadas dentro de la formación social nicaragüense. Un ejemplo ha sido el constante desconocimiento de las demandas indígenas sobre tierras comunales. Por otro lado, argumenta que la homogeneización de los pueblos indígenas ha sido una constante desde el siglo XIX, y que esta situación no cambió con la revolución sandinista. Existe, para Gurdián, una postura mantenida y coherente de “integración”, lo que no ha sido otra cosa que negación de otras “fisonomías” culturales, tanto del Atlántico como del Pacífico nicaragüense.

El análisis de Gurdián transita del análisis crítico del patrón de poder mestizo, a la reflexión sobre las estrategias de sobrevivencia y negociación que emprenden los pueblos para contrarrestar los impulsos de homogeneización cultural y de definición de sus identidades promovidos por el Estado central. La memoria colectiva y la territorialidad son recursos importantes en las estrategias de negociación.

El siguiente autor de esta sección es Miguel González, quien desde la ciencia política ha contribuido al estudio de las autonomías regionales de los pueblos indígenas en Nicaragua y América Latina. González es uno de los principales estudiosos de la autonomía regional de la Costa Atlántica nicaragüense. Seleccionamos su trabajo titulado “El gigante que despierta: partidos y elecciones en la vida de los consejos regionales autónomos”⁶, en el que evalúa la vida política de las instituciones autonómicas por casi dos décadas (1990-2007), mostrando elementos cruciales de la vida y el proceso político nicaragüense durante seis períodos electorales. El trabajo de González nos invita a ver la autonomía como un proceso social abierto y como un significado en constante discusión que, consecuentemente, debe estar sujeto a un escrutinio público constante.

La tesis de González es que los problemas relativos a la consolidación democrática de la Nicaragua postguerra, han limitado significativamente el avance de la autonomía en la Costa Atlántica nicaragüense. Su análisis opera simultáneamente en dos vías: la regional, en la cual nota la competencia entre actores políticos regiona-

6 Título original en inglés: “El Gigante que Despierta (the Awakening Giant): Parties and Elections in the Life of the Autonomous Regional Councils”.

les, restando fuerza al impulso autonómico. Y la nacional, en la que muestra que la dinámica del sistema nacional de partidos políticos tiende a relegar o posponer la consolidación del proceso autonómico. Las tensiones entre lo regional y nacional han generado la exclusión de competidores políticos regionales y ha inhibido la participación local, cuestión que al parecer de González tendía a agudizarse para el año 2007. El análisis de González, si bien centrado en el proceso autonómico, pone a prueba la democracia nicaragüense, vista desde ejes importantes para su consolidación como son las autonomías regionales y la participación y representatividad de los diversos pueblos que conforman la nación.

González analiza los niveles de representatividad política de los pueblos indígenas y afrodescendientes. Al respecto, nota una sobre-representación de la población miskita y mestiza en los consejos autonómicos de la Región Atlántico Norte (RAAN), y de mestizos y creoles en la Región Atlántico Sur (RAAS). También se detiene en los niveles de representatividad de las mujeres en los Consejos Regionales, caracterizadas por una baja representación en ambas Regiones Autónomas. Por último, destaca el alto porcentaje de abstención en los procesos electorales y su tendencia a aumentar. Lo anterior lo lleva a concluir que, aunque la población no rechaza la autonomía como un símbolo de aspiraciones y autodeterminación, su decepción con las instituciones autonómicas, consejos regionales y la administración regional es alta.

Del análisis de las instituciones autonómicas pasamos al debate sobre los retos del multiculturalismo, sus alcances y principales desafíos como teoría política y cultural. Seleccionamos un capítulo del libro de Juliet Hooker titulado *Raza y políticas de solidaridad*. El capítulo lleva por título “Multiculturalismo y solidaridad en Nicaragua”⁷, y en él Hooker señala algunos de los puntos ciegos de las teorías del multiculturalismo, y propone que Nicaragua es un caso ejemplar para ilustrar los dilemas del multiculturalismo evidentes en América Latina, donde raza y cultura se sobreponen.

Como los demás pensadores de esta sección, Hooker argumenta a contrapelo del discurso del mestizaje. Para ello se centra en la permanencia de dicho discurso en el contexto revolucionario de los ochenta. El postulado de Hooker que consideramos relevante consiste en afirmar que los debates acerca de los derechos de las minorías de los costeños en los años ochenta estuvieron divorciados de un análisis sobre jerarquías raciales. Por tanto, el reconocimiento del carácter

7 Título original en inglés: “Multiculturalism and solidarity in Nicaragua”, incluido en *Race and the Politics of Solidarity*.

multicultural de la nación en la Constitución Política de 1987, no ha representado, necesariamente, una ruptura decisiva con las narrativas de la homogeneidad cultural dominantes en la historia del país. La adopción de políticas multiculturales fue un incipiente reconocimiento de la diferencia cultural de parte de la elite mestiza, pero no estuvo acompañado por un reconocimiento de la naturaleza racializada del Estado. El caso nicaragüense es para Hooker un ejemplo de los límites de las teorías del multiculturalismo que se preocupan únicamente por el reconocimiento cultural, cuando la realidad muestra que la cultura está estrechamente conectada a problemáticas de jerarquía racial y desigualdad material.

El quinto trabajo que presentamos corresponde al antropólogo Mario Rizo, uno de los principales especialistas en pueblos indígenas en el país. En el trabajo que seleccionamos, “Campesinos de la frontera agrícola: sujetos sociales desconocidos e identidades negadas”, Rizo analiza los sujetos campesinos de la frontera agrícola como subjetividades negadas por el imaginario nacional mestizo. Sin embargo, constituyen poblaciones que, además de ser un sector demográfico significativo, tienen conocimientos y prácticas importantes al momento de plantear un cambio social en el país. Rizo llama la atención sobre la necesidad de configurar un contrato social, en aras de lograr la participación política de estas ciudadanías que representan más de un tercio de la población nacional.

Rizo, como Hooker, problematiza los alcances del reconocimiento cultural de los pueblos indígenas y las comunidades étnicas de las regiones autónomas establecido en el Estatuto de Autonomía y en la Constitución Política. Postula que el campesinado de la frontera agrícola es un sujeto con identidad cultural propia, que ha sido negada e invisibilizada por la visión dominante del arquetipo del mestizaje, y llama la atención sobre el hecho de que la revolución sandinista no consideró que el tema indígena también implicaba el Pacífico del país. El sandinismo llegó al poder pero no pudo trascender el “sentido etnocéntrico del conocimiento legitimado” que almacenaba los valores de la historia colonial y neocolonial. Una de sus propuestas más interesantes consiste en postular que la identidad indígena en el Pacífico ha sido subsumida por la identidad campesina. Su tesis es que el llamado campesinado nicaragüense no es otra cosa que el resultado sociológico de la comunidad indígena, constreñida y obligada por el sistema agroexportador a buscar una salida por sus propios límites: la frontera agrícola, la Costa Atlántica, las comunidades indígenas.

BIBLIOGRAFÍA

- Dore, Elizabeth 2008 *Mitos de modernidad. Tierra, peonaje y patriarcado en Granada, Nicaragua* (Managua: IHNCA-UCA).
- Gould, Jeffrey L. 1998 *To die in this way. Nicaraguan Indians and the Myth of Mestizaje (1880-1965)* (Durham / Londres: Duke University Press).

Antiimperialismo, dictadura, revolución

.ni ni

Carlos Fonseca Amador

NICARAGUA HORA CERO*

SITUACIÓN ECONÓMICA

El pueblo de Nicaragua sufre el sojuzgamiento de una camarilla reaccionaria impuesta por el imperialismo yanqui prácticamente desde 1932, año en que Anastasio Somoza G. fue designado jefe director de la llamada Guardia Nacional (GN), cargo que en las anteriores ocasiones había sido ocupado por oficiales yanquis. Esa camarilla ha reducido a Nicaragua a la condición de una neocolonia, a la cual explotan los monopolios yanquis y la clase capitalista del país.

La crisis económica que ha venido sufriendo el país se ha agudizado actualmente. En los años inmediatamente anteriores a 1966 la economía nacional creció a una tasa anual del ocho por ciento. En cambio, en los años de 1966 y 1967, descendió a 3,1 y 4,6, respectivamente. La producción del algodón, que desde el año 1950 había venido logrando un cierto crecimiento, en el futuro es poco lo que podrá aumentar. Por una parte, se presenta una saturación del mercado capitalista exterior abastecido por la producción nacional, y por otra, surge la competencia de la fibra artificial. De hecho la cosecha correspondiente a la siembra del año 1968 ha sufrido un serio descenso en

* Fonseca Amador, Carlos 1981 (1969) "Nicaragua hora cero" en *Carlos Fonseca. Obras. Tomo 1. Bajo la bandera del sandinismo* (Managua: Editorial Nueva Nicaragua) pp. 75-95.

los precios ofrecidos por el mercado capitalista exterior. Esto último ha inducido al gobierno del país a establecer relaciones comerciales con algunos países socialistas, en los cuales será colocada una parte de la cosecha de algodón. Este cultivo comprende el veintiséis por ciento de la tierra sembrada en Nicaragua.

En cuanto al café, que es el segundo producto de exportación, existe ya una superproducción, que no puede ser colocada en el mercado capitalista. Respecto al azúcar, fuentes oficiales afirman que es improbable que el ritmo de expansión de dicho producto pueda detenerse en el futuro inmediato. La explotación de minerales como el oro y el cobre, que se encuentra directamente en manos de inversionistas extranjeros, paga al fisco sumas ridículas por concepto de impuestos. Paralelamente ha continuado en aumento a la entrega de las riquezas nacionales a los monopolios yanquis. En 1967, por ejemplo, fue puesta en vigor una ley que convierte a la compañía yanqui Magnavox, compañía especializada en la explotación de bosques, en amo absoluto sobre un millón de hectáreas del territorio nacional.

Al mismo tiempo, la camarilla gobernante maneja los fondos de los bancos estatales como si fueran fondos personales, mientras los vicios y el contrabando alcanzan dimensiones superlativas. La familia Somoza, que al asumir el poder disponía de recursos económicos muy limitados, ha obtenido un vasto feudo, cuyos dominios rebasan las fronteras de Nicaragua y se extienden a los demás países de Centroamérica.

En Nicaragua prevalece, además, una injusta distribución de la tierra. Informes estadísticos correspondientes al año 1952 señalan que unos pocos propietarios controlan el cincuenta y cinco por ciento de la superficie total de las fincas particulares.

Nicaragua ofrece condiciones excepcionales para el desarrollo de la ganadería. Sin embargo, ha descendido el consumo de productos derivados del ganado y el aumento de las exportaciones, en buena medida ha dependido de la venta al exterior de hembras que hubieran contribuido al aumento de la cantidad de animales.

Las ventajas que ofrecen a los grupos exportadores el cultivo de productos para el mercado externo, y en este caso la siembra del algodón, ha provocado que el cultivo de los productos alimenticios se efectúe en las peores tierras, lo que al mismo tiempo ha obligado a la importación para tender este importante renglón.

Nicaragua está entre los países que han resultado más perjudicados por la llamada integración económica centroamericana. Es sabido que tal integración no ha sido más que un plan para multiplicar el sometimiento económico de Centroamérica a los monopolios yanquis. Este escandaloso hecho ha alcanzado tal magnitud que voceros

del propio régimen nicaragüense se han visto en el compromiso de declarar públicamente que las industrias establecidas como resultado de la integración no favorecen el desarrollo económico nacional.

En Nicaragua, al igual que en los demás países de Centroamérica, no existe producción de petróleo. Sin embargo, se ha afirmado que si existieran posibilidades de explotar el petróleo en Centroamérica, los monopolios yanquis tienen interés en ocultarlo con el objeto de mantenerlo como reserva en caso de que se establecieran gobiernos revolucionarios en países donde actualmente saquean el petróleo.

Aunque el sector capitalista gubernamental representa la parte dominante dentro del conjunto de la clase capitalista del país, debe señalarse que en la explotación del pueblo de Nicaragua también interviene el sector capitalista que se denomina a sí mismo opositor. Muchas veces gobernantes y “opositores” explotan conjuntamente importantes renglones de la economía nacional, como en los casos del azúcar, la leche, la prensa, la banca, las licorerías, etcétera.

El sistema económico que refleja los puntos que se han señalado hace víctimas de la explotación y la opresión a las restantes clases que componen el pueblo de Nicaragua. La pésima alimentación de las clases trabajadoras ha provocado numerosas muertes por hambre. En 1964 se supo que centenares de campesinos de la comarca El Tempisque, en el departamento de Matagalpa, habían perecido a consecuencia del hambre. En diversas comarcas del norte del país es muy frecuente el padecimiento de bocio. En la comarca de Malacaguas se han presentado casos de demencia colectiva, provocados por la pésima alimentación; ceguera nocturna, originada por deficiencias de vitaminas A y de proteínas, se padece en comarcas del municipio de Darío.

Hace pocos años el resultado de los exámenes realizados en una escuela ubicada en Las Jinotepes, comarca situada cerca de la capital del país, indicó que la totalidad de los doscientos alumnos padecían tuberculosis.

Solamente el 1,1% de la población nicaragüense ha cursado la escuela primaria. Un cincuenta por ciento de la población no ha aprobado ningún grado de enseñanza. La proporción de alumnos que abandonan la escuela en el primer grado o repiten cursos es elevadísima (setenta y tres por ciento). Ascende a sólo un veintiuno por ciento la proporción de la población estudiantil procedente del sector de la sociedad con niveles de ingreso inferior o igual al promedio del país. De doscientos mil jóvenes de catorce a diecinueve años de edad apenas llegan a veinte mil los que realizan estudios de bachillerato, educación comercial, vocacional y agrícola.

La mortalidad infantil alcanza niveles pavorosos en Nicaragua. Más del cincuenta por ciento de las defunciones que ocurren en el país

corresponde a personas menores de catorce años. De cada mil niños que nacen, mueren ciento dos. De cada diez muertos, seis se deben a enfermedades infecciosas, es decir, enfermedades curables. El coeficiente de reacciones positivas de malaria comprobado en recientes investigaciones oficiales es 9,28%, mientras que en Costa Rica es de 0,96% y en Panamá de 4,98%.

NICARAGUA, VÍCTIMA DURANTE MÁS DE UN SIGLO DE LA AGRESIÓN YANQUI

Para comprender la situación política actual de Nicaragua, es necesario tener en cuenta determinados rasgos que se han manifestado a través de la historia nacional. Nicaragua es un país que ha sufrido a lo largo de más de cuatro siglos la agresión y opresión extranjeras. Nicaragua afrontó junto con el resto de países de América Latina el dominio de la península ibérica. También sufrió en una región del territorio situado en la costa del Atlántico la dominación británica, que se prolongó ciento cincuenta años, hasta 1893. Nicaragua al mismo tiempo se cuenta entre las primeras víctimas de la política agresiva de Estados Unidos.

Poco después de ser proclamada por el gobierno de Estados Unidos la llamada doctrina Monroe en 1823, Nicaragua fue escogida como blanco de la rapacidad yanqui.

En la década del 30 del siglo pasado, representantes del gobierno de Washington recorrieron Nicaragua con el propósito de obtener información para preparar los planes de intromisión en el país.

A continuación se enumera una parte de los actos agresivos yanquis que ha padecido Nicaragua:

- **1850.** Los gobiernos de Inglaterra y Estados Unidos suscriben el llamado tratado Clayton-Bulwer, por medio del cual dichas potencias, sin tomar en cuenta al gobierno de Nicaragua, deciden arbitrariamente compartir el derecho a construir una vía interoceánica en Nicaragua.
- **1854.** En el mes de junio de ese año un barco de guerra de Estados Unidos, capitaneado por un marino llamado Hollins, bombardea y reduce a cenizas el puerto nicaragüense de San Juan del Norte.
- **1855.** Varios millares de filibusteros norteamericanos, encabezados por William Walker, intervienen en Nicaragua. Walker se proclama presidente de Nicaragua y es reconocido como tal por el gobierno yanqui de Franklin Pierce. Entre otras salvajes medidas decreta la esclavitud. El pueblo de Nicaragua, con el respaldo de los demás pueblos de Centroamérica, empuña las armas y logra expulsar a los intervencionistas.

- **1870.** El titular de Relaciones Exteriores del gobierno de Nicaragua, doctor Tomás Ayón, dirige patrióticas notas al representante del gobierno de Estados Unidos, en las cuales protesta contra la intromisión de ese país en los asuntos internos de Nicaragua y exige la reparación de los daños materiales causados por el bombardeo de 1854, así como el cumplimiento de compromisos fiscales del millonario inversionista Cornelius Vanderbilt.
- **1893.** Lewis Hanke, representante del gobierno de Estados Unidos, fracasa al pretender mediar a favor del sector reaccionario, contra el cual se produce una resuelta rebelión popular.
- **1907.** Naves de guerra del gobierno de Estados Unidos ocupan las aguas del Golfo de Fonseca.
- **1909.** El gobierno de Nicaragua, de orientación nacionalista, fusila a dos norteamericanos, de apellidos Cannon y Groce, respectivamente, culpables de participar en acciones armadas contra el gobierno de Nicaragua. El gobierno de Estados Unidos, por intermedio del secretario de estado de Estados Unidos, dirige una nota, conocida con el nombre de “Nota Knox”, al gobierno de Nicaragua, en la cual declara abiertamente el derecho de intervenir en los asuntos internos de Nicaragua.
- **1910.** Barcos de guerra de Estados Unidos intervienen a favor de los conservadores que se rebelan contra el gobierno de Nicaragua. En esa forma Estados Unidos impone un gobierno entreguista en Nicaragua.
- **1912.** El país es ocupado por millares de infantes de marina de Estados Unidos. Se prolonga durante varios meses la resistencia armada contra la ocupación yanqui, al final de la cual muere con las armas en la mano el jefe patriota Benjamín Zeledón.
- **1914.** Emiliano Chamorro, embajador del gobierno conservador en Estados Unidos, suscribe con Bryan, secretario de estado de Estados Unidos, el oprobioso tratado canalero conocido con el nombre de Chamorro-Bryan.
- **1927.** José María Moncada, representante de la burguesía liberal y jefe militar del ejército popular que se ha enfrentado al gobierno impuesto por la intervención norteamericana, perpetra una traición y entra en arreglos con el representante del Departamento de Estado, Henry L. Stimpson, quien años más tarde llegó a ocupar la secretaría de guerra en el gobierno de Truman. Durante su permanencia en ese cargo, se produce el bárbaro bombardeo atómico sobre Hiroshima y

Nagasaki. Augusto César Sandino, jefe de una columna del Ejército Popular, desconoce los arreglos de Moncada y se alza en armas contra la ocupación norteamericana y los traidores que la apoyan. El Ejército Defensor de la Soberanía Nacional, encabezado por Sandino, sostiene más de quinientos encuentros contra las fuerzas de ocupación. A los ocupantes yanquis les resulta imposible derrotar militarmente a los patriotas de Nicaragua, pero antes de abandonar el país a comienzos del año 1933, dejan organizada la fuerza reaccionaria denominada Guardia Nacional.

- **1934.** El 21 de febrero de ese año, Augusto César Sandino cae asesinado. Anastasio Somoza G., jefe director de la Guardia Nacional, ordena la ejecución de este crimen después de recibir instrucciones del embajador yanqui Arthur Bliss Lane. El asesinato se produce en los días en que Augusto César Sandino y sus compañeros se preparaban para combatir contra el rumbo antipopular que llevaba el país. A fin de disipar las afirmaciones calumniosas en el sentido de que no le interesaba la paz, y tras recibir garantías de que su vida sería respetada, Sandino había decidido participar en conversaciones.
- **1936.** Somoza derroca al presidente constitucional del país con la aprobación del gobierno de Estados Unidos.
- **1947.** Somoza derroca al presidente constitucional del país contando nuevamente con la aprobación del gobierno de Estados Unidos.
- **1960.** La flota norteamericana que surca el Mar Caribe es movilizada para proteger a los gobiernos de Guatemala y Nicaragua, que enfrentan un creciente descontento popular.

NICARAGUA: BASE DE AGRESIÓN YANQUI

Junto con el saqueo de las riquezas nacionales, el imperialismo estadounidense se ha propuesto disponer a su antojo de la posición geográfica de Nicaragua y utilizar el país como base de agresión contra varios pueblos de América Latina.

Se encuentra en vigencia el tratado canalero Chamorro-Bryan, que prácticamente convierte a Estados Unidos en dueño de Nicaragua. Tal tratado autoriza al gobierno de Washington a construir bases militares en Nicaragua y le otorga también el derecho de construir un canal interoceánico a través del país.

A continuación se señalan distintos hechos que demuestran cómo Nicaragua desempeña el papel de base de agresiones imperialistas

contra otros pueblos de América Latina y especialmente contra los países de la cuenca del Mar Caribe:

- **1948.** El gobierno de Somoza interviene con su fuerza armada en el territorio de Costa Rica, donde se desarrolla una contienda armada que culmina en la persecución del movimiento obrero del país.
- **1954.** El gobierno de Somoza apoya a los mercenarios de Guatemala que se lanzan contra el gobierno democrático de Jacobo Arbenz.
- **1955.** El gobierno de Somoza interviene militarmente en Costa Rica.
- **1961.** De Puerto Cabezas, Nicaragua, parte la invasión mercenaria que es derrotada en Playa Girón por la Cuba revolucionaria.
- **1965.** Tropas de la Guardia Nacional forman parte de las fuerzas extranjeras que encabezadas por los infantes de marina de Estados Unidos, ocupan el territorio de la República Dominicana. En el mismo año de 1965, mercenarios contrarrevolucionarios que son capturados en Cuba declaran que han desembarcado procedentes de campos de entrenamiento ubicados en territorio nicaragüense.
- **1966.** René Schick, presidente nominal de Nicaragua, en viaje por Estados Unidos declara que el territorio de Nicaragua puede servir de base a fuerzas destinadas a agredir militarmente a Cuba.
- **1967.** Anastasio Somoza Debayle da a conocer su decisión de enviar miembros de la Guardia Nacional a participar de la agresión a Vietnam.
- **1968.** Se afirma que agentes de Somoza toman parte en el derrocamiento del gobierno de Arnulfo Arias, quien a pesar de su entreguismo, aparentemente no dio satisfacción a todas las exigencias del gobierno estadounidense.

TRADICIÓN DE REBELDÍA

Un rasgo notable en la historia de Nicaragua, en particular en la etapa que se inicia con la independencia de la dominación española en 1821, es el empleo de la violencia en el relevo de las distintas fuerzas políticas, representantes de las clases explotadoras, que se han disputado la hegemonía del poder. Los cambios pacíficos entre los distintos bandos de las clases dominantes, en tanto frecuentes en otros países de América Latina, en Nicaragua no han tenido lugar. Esa experiencia

tradicional predispone al pueblo de Nicaragua contra las farsas electorales y a favor de la lucha armada. No hay duda, pues, que el pueblo de Nicaragua cuenta con una rica tradición de rebeldía. Es cierto que muchas veces el pueblo de Nicaragua ha tomado las armas para combatir determinada forma de opresión, en movimientos encabezados por individuos, que por ningún concepto podían conducir a un cambio revolucionario progresivo. Lo anterior representa otro rasgo del pueblo nicaragüense en el curso de su historia. Este rasgo se refiere a la falta de una profunda conciencia revolucionaria.

El oscurantismo ideológico heredado de la época colonial ha continuado pesando decisivamente para impedir que el pueblo marche con plena conciencia a los combates por el cambio social. Es indiscutible que el pueblo de Nicaragua a lo largo de su historia ha sostenido numerosas batallas en que ha dado muestras de coraje. Pero ha marchado a esas luchas más bien por instinto que por conciencia. Quizás resulte oportuno repetir en el caso de Nicaragua las mismas palabras que Marx escribió en relación con España. Al respecto, Marx apuntó que el pueblo español había sido tradicionalmente un pueblo rebelde, pero no un pueblo revolucionario.

Las condiciones nacionales e internacionales que prevalecen en la hora actual permiten que hoy sea posible que por lo menos un sector del pueblo de Nicaragua inicie la lucha armada, consciente de que se trata, no de lograr simplemente un cambio de hombres en el poder, sino un cambio de sistema, el derrocamiento de las clases explotadoras y la victoria de las clases explotadas.

ORIGEN Y PROLONGACIÓN DEL RÉGIMEN ACTUAL

No es posible analizar las condiciones que han permitido a la camarilla gobernante mantenerse en el poder durante más de tres décadas, sin detenerse a estudiar la situación del país al instalarse este régimen, así como la situación que se ha ido desarrollando a lo largo de más de treinta años.

Desde 1926 hasta 1936 el pueblo de Nicaragua vivió uno de los períodos más intensos de su historia. Más de 20 000 muertos produjo la lucha armada, mediante la cual el pueblo buscó un cambio. Fue una lucha que se inició contra el gobierno conservador impuesto por los norteamericanos, pasó por la resistencia sandinista y concluyó con el golpe militar de Anastasio Somoza a Juan B. Sacasa.

La lucha se desarrolló sin existir un proletariado industrial. La incipiente burguesía traicionó al pueblo nicaragüense y se entregó a la intervención yanqui. La burguesía no pudo ser relevada de inmediato de la vanguardia de la lucha popular por un proletariado revolucionario. La resistencia sandinista, que se convirtió en la heroica van-

guardia del pueblo, presentaba una composición casi absolutamente campesina y precisamente en este detalle reside la gloria y la tragedia de aquel movimiento revolucionario. Fue una gloria para el pueblo de Nicaragua que la clase más humilde respondiera por el mancillado honor de la patria y al mismo tiempo fue una tragedia porque se trataba de un campesinado sin nivel político alguno. Además, hubo jefes de importantes columnas guerrilleras que no conocían una letra. Esto condujo a que una vez asesinado Sandino su movimiento no pudiera tener continuidad.

La prolongada lucha armada, que finalizó en traición y frustración, provocó un agotamiento de la fuerza popular. El sector encabezado por Anastasio Somoza logró la hegemonía sobre el Partido Liberal tradicional mientras la oposición al gobierno de Somoza pasaba a ser dominada por el Partido Conservador tradicional, fuerza política reaccionaria profundamente debilitada debido a que en los años 30 estaba fresca en la memoria del pueblo la entrega, por parte de ese partido, a los intervencionistas yanquis.

Un factor importante que contribuyó también seriamente a interrumpir la lucha antimperialista fue la situación que se originó al estallar la Segunda Guerra Mundial, la cual concentró el foco de la reacción mundial en Europa y Asia. El imperialismo yanqui, enemigo tradicional del pueblo de Nicaragua, se convirtió en un aliado del frente mundial antifascista. La falta de una dirección revolucionaria en Nicaragua impidió que esta realidad fuera interpretada correctamente, y Somoza se aprovechó de la situación para consolidar el dominio de su camarilla.

SURGIMIENTO DEL VIEJO SECTOR MARXISTA

Durante largos años, la influencia del sector marxista en la oposición al régimen de Somoza fue extremadamente débil. La oposición antisomocista estuvo bajo la hegemonía casi total del sector conservador, fuerza política representante de los intereses de un sector de la clase capitalista. Una de las causas que contribuyó a la debilidad del sector marxista se originó en las condiciones en que fue constituido el Partido Socialista Nicaragüense (organización comunista tradicional de Nicaragua). Esta organización nació en junio de 1944, cuando aún no había concluido la Segunda Guerra Mundial y en una época en que estaba en pleno vigor la tesis de Earl Browder, secretario del Partido Comunista de Estados Unidos, quien propugnó la conciliación con la clase capitalista y con el imperialismo norteamericano en América Latina.

En aquellos años, el movimiento obrero nicaragüense estaba integrado básicamente por artesanos y esto fue una base para incurrir en

desviaciones antiobreras. Paralelamente, la dirección misma del Partido Socialista era de origen artesanal y no de raíces proletarias, como demagógicamente se afirma en el Partido Socialista Nicaragüense. Se trataba de una dirección que padecía de un bajísimo nivel ideológico.

Durante muchos años, en Nicaragua el intelectual revolucionario fue una rara excepción. Los intelectuales radicales y librepensadores de los años de la intervención armada de Estados Unidos, que como clase representaban a la burguesía que terminó claudicando, no pudieron ser relevados por intelectuales identificados con la clase obrera, en virtud de las razones expuestas anteriormente. En consecuencia, en Nicaragua el movimiento intelectual pasó a ser el monopolio de un elemento católico, que durante un período llegó incluso a identificarse abiertamente con el fascismo. De ese modo, permaneció cerrada para el movimiento revolucionario la puerta del pensamiento.

El Partido Socialista Nicaragüense nació en un mitin cuyo objetivo era proclamar el apoyo al gobierno de Somoza. Esto aconteció el 3 de julio de 1944 en el gimnasio de Managua y para ser rigurosamente objetivos es necesario explicar este gravísimo error, no como producto de la simple mala fe de los dirigentes, sino tomado en cuenta los factores que lo propiciaron. La dirección marxista no guardó la debida serenidad ante la hegemonía que el sector conservador tenía sobre el movimiento antisomocista; no supo distinguir entre la justeza de la oposición antisomocista y las maniobras del sector conservador.

Una vez que Somoza utilizó a su favor al sector pseudomarxista, desató una persecución contra el movimiento obrero que, debido a las condiciones de comodidad en que había nacido, no supo defenderse con la firmeza propia de los revolucionarios.

Paralelamente a lo anterior, al sector capitalista de la oposición (Partido Conservador, sector liberal opositor) practicaba todo tipo de componendas con el régimen somocista.

PAPEL DE LA LUCHA Y VICTORIAS REVOLUCIONARIAS DEL PUEBLO DE CUBA

El período que va desde el asesinato de Sandino, en 1934, hasta el triunfo de la Revolución Cubana en 1959, tuvo como característica principal la interrupción de la tradicional lucha armada como táctica sistemática para combatir al régimen imperante. Otra característica principal fue el dominio casi total que el sector conservador ejerció sobre la oposición antisomocista. Tal situación, que se prolongó durante veinticinco años, fue la que precedió a la nueva etapa originada con la lucha armada del pueblo cubano y su victoriosa revolución.

En ese largo período pacifiquero hubo escasas excepciones, pero casi siempre se trató de golpes de mano encabezados por el sector

conservador, a espaldas y contra el pueblo. En abril de 1954 se frustró un golpe armado, que si bien estaba bajo la hegemonía conservadora, contó con elementos que tenían inclinación revolucionaria. La actitud de estos elementos revolucionarios, así como la acción del patriota Rigoberto López Pérez, quien dio su vida al ajusticiar el 21 de septiembre de 1956 a Anastasio Somoza G., deben juzgarse como hechos precursores de la etapa insurreccional que se desarrolló pocos años después.

La rebelión del pueblo cubano influyó aún antes de culminar victoriosamente. Así se ve que ya, en octubre de 1958, se produjo la acción guerrillera en que pereció su jefe, el veterano sandinista Ramón Raudales. Posteriormente se fue registrando toda una serie de acciones armadas contra el gobierno reaccionario de Nicaragua, entre las cuales figuran las siguientes:

En las montañas de Jalapa, Ramón Raudales, en octubre de 1958; “El Chaparral”, en junio de 1959; en Estelí, Manuel Díaz y Sotelo, en agosto de 1959; en las montañas de Matagalpa, Carlos Haslam, en la segunda mitad de 1959; en Yumale, Heriberto Reyes, en diciembre de 1959; Las Trojes y El Dorado, en los primeros meses de 1960; Orosí, frontera sur, en la segunda mitad de 1959; en Río San Juan, frontera sur, Luis morales, en enero de 1960; Río Poteca, frontera norte, enero de 1961; Río Bijao, noviembre de 1962; Río Coco y Río Bocay, en el año de 1963; choque de campesinos con autoridades locales en 1965, en la comarca Uluse, Matagalpa; acciones económicas contra bancos en el año de 1966; acciones en Managua, el 22 de enero de 1967; incursiones en Pancasán, en 1966 y 1967; acción económica bancaria en Managua y ciertos ajusticiamientos en algunos sitios del campo, en 1963; combate con la Guardia Nacional en Yaosca, Matagalpa, en febrero de 1969.

En algunas oportunidades, especialmente en los primeros meses de la nueva etapa, en la dirección de estas acciones influyeron elementos ligados a los partidos capitalistas tradicionales. Pero por lo general estos intentos han revelado de manera creciente la decisión del sector revolucionario de empuñar las armas para lograr la liberación del país.

El período de gestación de la lucha armada revolucionaria actual se ha prolongado casi diez años y esta prolongación se explica claramente por las características que se han expresado sobre el movimiento revolucionario.

SURGIMIENTO DE LA ORGANIZACIÓN ARMADA REVOLUCIONARIA

Especialmente en los primeros años de la nueva etapa, la dirección revolucionaria se vio precisada a tomar las armas contando con jefes que muchas veces carecían de la convicción política adecuada para

dirigir la lucha por la liberación nacional. Al desarrollarse el proceso, tales jefes han sido relevados por compañeros que poseen una convicción profunda y una decisión inquebrantable para defender al pueblo con las armas en la mano.

Otro hecho muy sobresaliente en los primeros tiempos de la nueva etapa fue la falta de una adecuada organización revolucionaria vinculada a las grandes masas populares y en especial a las masas campesinas. 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. En ese tiempo eran una excepción los militantes revolucionarios de procedencia estudiantil universitaria. En distintas acciones caían estudiantes, pero cada grupo en sí carecía del conjunto adecuado que pudiera llevarlo a constituir parte muy importante en la asimilación de las experiencias que se adquirirían. Los grupos revolucionarios carecían de cuadros idóneos para resolver los difíciles problemas que la situación planteaba.

Un aspecto digno de tomarse en cuenta en relación con el trabajo que se ha desarrollado en el curso de la última década es que no se ha sabido combinar el trabajo conspirativo con el trabajo entre las masas populares. Por lo general solamente se le ha dado importancia al trabajo conspirativo, aunque después del fracaso del Río Bocay, en 1963, y del Río Coco, entre 1964 y 1966, se incurrió en el error de interrumpir el trabajo insurreccional para prestar atención al trabajo entre las masas.

Debe señalarse que durante algún tiempo, más exactamente desde 1962 hacia atrás, las distintas acciones armadas obedecían cada una a un grupo distinto. Es decir, que reflejaban la plena anarquía que padecía el sector revolucionario insurreccional. El Frente Sandinista de Liberación Nacional, FSLN, marcó la superación de ese problema, ya que dotó a tal sector de su instrumento político y militar.

Desde 1959 hasta 1962, entre los componentes del FSLN se mantuvo la ilusión de que era posible lograr un cambio en la línea pacifiquera de la dirección del Partido Socialista Nicaragüense. Es en el año de 1962 en que prácticamente se disipa tal ilusión al constituirse el Frente Sandinista, una agrupación independiente, aunque durante algún tiempo más se mantendrá la idea de que era posible llegar a determinada unidad con la dirección de Partido Socialista, cosa que la realidad se ha encargado de refutar.

El movimiento que culminó en Río Coco y Río Bocay fue la primera acción preparada por un grupo revolucionario más o menos homogéneo. Este primer intento fue como un tanteo del sector revolucionario.

Esta primera derrota empujó a una posición que revistió ribetes reformistas. Es cierto que no se renunciaba a la lucha armada y conti-

nuaba la convicción de que esta forma de lucha era la que iba a decidir el desenlace de la revolución nicaragüense. Pero la realidad fue que se interrumpió por algún tiempo el trabajo práctico para continuar la preparación de la lucha armada. Es cierto también que después de la derrota de 1963 nuestro movimiento resultó seriamente quebrantado, pero no se supo encontrar la manera adecuada de superar la crisis interna que se presentó.

Un factor que sin duda influyó en la desviación fue que nuestra derrota armada coincidió con un descenso en el movimiento antisomocista de Nicaragua. En 1963, se interrumpió el ascenso político que se había iniciado con la lucha y victoria del pueblo de Cuba. La base del descenso consistió en que la camarilla somocista realizó con éxito la maniobra de celebrar en febrero de 1963 una farsa electoral para imponer al monigote René Schick. De todas maneras, aunque se presentara ese descenso en la situación general, la dirección del FSLN no comprendió debidamente que esto no significaba más que un fenómeno parcial, ya que en lo fundamental el rumbo del movimiento revolucionario era de progreso y de tránsito hacia la maduración.

Era correcto que en ese período se pasara a un trabajo de recuperación de la organización insurreccional y a acumular nuevas fuerzas para reanudar la lucha armada, pero naturalmente esta meta exigía una continuación ininterrumpida de una serie de tareas de tipo insurreccional: acumulación de recursos materiales, adiestramiento de combatientes, realización de ciertos golpes armados propios de la fase estratégica defensiva, etcétera.

Esta desviación en la táctica se expresó también en la ideología que adoptaba el Frente Sandinista. Aunque se levantaba una bandera antimperialista y de emancipación de las clases explotadas, se vaciló en presentar una ideología claramente marxista-leninista. A esta vacilación contribuyó la actitud que el sector marxista-leninista tradicional había sostenido habitualmente en la lucha popular nicaragüense.

Como ha quedado referido, tal sector en la práctica le ha hecho abiertamente el juego a la camarilla somocista. Tal factor, unido al atraso ideológico que había prevalecido en el sector revolucionario del país, condujo a vacilar en la adopción de una ideología que en el plano nacional estaba vinculada a la componenda. Puede decirse que hizo falta perspicacia para entender en esos momentos que bastaba únicamente que transcurriera cierto tiempo para que la juventud y el pueblo de Nicaragua comenzaran a distinguir entre los falsos marxistas y los verdaderos marxistas.

Por consiguiente, en los años 1964 y 1965, se puso prácticamente todo el acento en el trabajo abierto que incluía el trabajo legal entre las masas. Se realizaron tareas clandestinas sobre todo en el campo,

pero el acento principal del trabajo en el curso de ese tiempo fue legal. La realidad demostró que el trabajo legal realizado de esa manera no sirvió para acumular fuerzas y que fue mínimo el progreso que se realizó. No puede ocultarse tampoco que ese trabajo legal a través del hoy desaparecido grupo Movilización Republicana, del movimiento estudiantil y del movimiento campesino, adoleció de falta de disciplina, audacia y organización. También debe llegarse a la conclusión de que el trabajo revolucionario (ya sea público, legal o clandestino), no puede ser impulsado aceleradamente si se carece de una fuerza armada revolucionaria. La carencia de esta fuerza es la que determinó la extrema limitación del trabajo legal realizado en los años 1964 y 1965.

Nuestra experiencia demuestra que la fuerza armada revolucionaria (urbana y rural) es el motor del movimiento revolucionario de Nicaragua. La lucha armada es la única que puede inspirar al combatiente revolucionario en Nicaragua a cumplir las tareas que la dirección revolucionaria decida, ya sean armadas o de otra calidad revolucionaria.

En el paréntesis entre los años 1964 y 1965 se desarrolló un importante contacto con el sector campesino. En comarcas situadas en rumbos opuestos de la región norte del país se establecieron permanentemente compañeros de extracción urbana y se realizaron viajes para conocer de cerca problemas campesinos y organizar en el campo la lucha revolucionaria. Debe decirse, sin embargo, que no se aprovechó en toda su dimensión el amplio contacto que se estableció con los campesinos. En el campo se celebraron algunas reuniones campesinas de masas, se enviaron algunas delegaciones campesinas a la ciudad a denunciar los problemas del campo y los campesinos se mantuvieron en algunas tierras desafiando la violencia de los latifundistas. Sin embargo, no se mantuvo el ritmo acelerado de la movilización campesina. El contacto se conservó sobre determinados puntos y no se extendió a otros lugares en los cuales los campesinos padecen terribles condiciones de vida y de trabajo. Además, si las pocas marchas campesinas sobre las ciudades se hubieran organizado con métodos más audaces, habría participado un número mucho mayor de campesinos, al tiempo que se pondría en acción a un número más amplio de lugares.

En varios lugares se prolongó por demasiado tiempo el contacto individual con ciertos campesinos sin proceder a la movilización de la masa campesina. Las invasiones de tierra por los campesinos que habían sido despojados casi no se realizaron.

En el desprecio de las posibilidades que se presentaron jugó un papel decisivo la falta de cuadros dirigentes dotados del desarrollo adecuado y la decisión necesaria para organizar la lucha de las masas

populares. Careciendo de campamentos guerrilleros se tornaba imposible impartir adiestramiento a los cuadros para organizar la lucha de los diversos sectores del pueblo nicaragüense.

EL MOVIMIENTO ARMADO DE PANCASÁN

En el curso del año 1966 se dan pasos prácticos para reanudar la acción armada. Ese año el Frente Sandinista tiene conciencia de la desviación en que había incurrido a raíz de los golpes de 1963 y procede a la preparación de la base guerrillera de Pancasán. Aunque esta preparación constituyó un progreso en cuanto a labor organizativa en comparación con el movimiento armado del FSLN en 1963, respecto a táctica política y militar no representó un progreso serio. Fue un notable progreso de organización porque no fue ya la habitual preparación del movimiento armado en un país vecino, en el cual se presenta la circunstancia de la lejanía de la observación del enemigo principal, sino que fue la preparación de un movimiento armado en montañas situadas en el propio centro del país.

Una causa importantísima que impidió el éxito del movimiento de Pancasán fue el método equivocado que se siguió para hacer participar en la lucha al sector campesino. La forma que se utilizó fue la de reclutar un número de campesinos para que formaran parte de la columna regular. Es decir, que estos campesinos fueron mezclados en su totalidad con los combatientes obreros y estudiantes, o sea los combatientes de procedencia urbana.

Los militantes de procedencia urbana generalmente poseían una conciencia revolucionaria más elevada que la del conjunto de campesinos, que se desmoralizaban ante las primeras dificultades con que nos tropezamos: escasez de abastecimientos, ciertas marchas lentas y los primeros rumores de presencia de soldados enemigos por los caminos vecinos. Esto obligó a la Dirección a dar de baja a la mayoría de los campesinos, aunque hubo honrosas excepciones de campesinos que se negaron firmemente a aceptar la baja y que son un ejemplo de las posibilidades combativas de este sector.

Por otro lado, no se encontró la forma de hacer participar, en la primera etapa de la guerra revolucionaria que se preparaba, a los campesinos de comarcas situadas a algunas jornadas de distancia y con los cuales previamente se había establecido contacto organizándolos en la lucha por la tierra y por otras reivindicaciones. Algunos de los campesinos que llegaron a formar parte temporalmente de la guerrilla habían sido trasladados desde sus comarcas hacia los campamentos.

Cuando ya era un hecho la interrupción del movimiento guerrillero en Pancasán, se ha venido a saber que algunos de los campesinos que desertaron de la guerrilla, una vez que llegaron a sus comarcas,

tomaron parte en asaltos armados a comisariatos o establecimientos comerciales rurales, lo mismo que en el ajusticiamiento de algunos conocidos delatores. Esto indica que algunos de los campesinos que se desmoralizaron, en buena medida sufrieron esa crisis porque no estaban organizados de la manera más apropiada, que probablemente hubiera sido la de una guerrilla irregular en lugar de una guerrilla regular. La experiencia conduce a reflexionar acerca de la posibilidad de organizar paralelamente la guerrilla irregular al lado de la guerrilla regular. No omitimos señalar que la importancia del trabajo entre los campesinos, podemos medirla mejor actualmente gracias a nuestra propia experiencia, y no sólo apoyarnos en la que suministran otros movimientos guerrilleros de América Latina.

Otro aspecto que debe ponerse de relieve es el que se refiere a la insuficiente cantidad de cuadros para atender todas las tareas que exigía la preparación del trabajo, no solamente en la ciudad y el campo sino aún fuera del país. La dirección del Frente Sandinista toleró por demasiado tiempo el sectarismo que impidió promover la cantidad suficiente de nuevos cuadros, procedentes del sector obrero desarrollado políticamente y del sector universitario. Se deseaba alcanzar con desesperación metas excesivamente grandes, sin que se aprovechara siempre cada día para la realización de tareas adecuadas.

No se vinculó el trabajo insurreccional a la lucha popular general, especialmente a la lucha campesina, estudiantil, obrera. Estuvo bien que el Frente pusiera el acento principal en el trabajo insurreccional, pero fue un error abandonar otras formas revolucionarias de lucha. La táctica sectaria pesó demasiado y fue la que decidió la marcha del trabajo en el curso de la preparación del movimiento de la montaña.

El elemento que contribuyó a frenar la iniciativa que hubiera servido para resolver muchos problemas fue el resabio individualista que en muchas ocasiones manifestaron los compañeros de la dirección, en distintas ocasiones se mezclaron problemas individuales con problemas políticos. Esto llevaba decididamente, quizás, a quitarle debida seriedad a determinadas iniciativas.

En cuanto a la promoción de cuadros para atender las diversas tareas constituyó un error confiar en que podían trabajar entre las masas, por ejemplo entre las masas estudiantiles, compañeros que no habían experimentado las privaciones de la vida guerrillera. En nuestra organización desde hace varios años hay conciencia del lastre que lleva encima el movimiento revolucionario de Nicaragua, como resultado de la actitud de los partidos capitalistas, que durante muchos años se arrogaron la dirección de la oposición antisomocista. Sin embargo, a la hora de establecer la guerrilla en la montaña, no se reflexionó debidamente en que las tareas que exigía la ciudad

no podían ser atendidas por militantes que, dadas las condiciones del momento, no contaban con la firmeza y la disciplina necesarias. En vista de esto, los compañeros que estaban al frente del trabajo de la resistencia urbana contaron con la colaboración práctica de un reducidísimo número de militantes. La situación de la resistencia urbana se agudizó con la actitud sectaria del elemento que tenía esta responsabilidad.

El trabajo organizado de masas (estudiantil, campesino, obrero) se paralizó. Por un lado, se carecía de la cantidad de cuadros necesarios para atender tal trabajo, por otro, se menospreciaba la importancia que esta actividad podía desempeñar en el curso del desarrollo de la lucha armada. Esta debilidad provocó que cuando se registrara la caída de compañeros en la montaña y en la ciudad, no surgiera una consecuente solidaridad por parte de todos los miembros del Frente.

En la ciudad se plantearon acciones violentas únicamente de tipo individual y no se trazó una política tendente al empleo de la violencia con la participación de las masas populares en la ciudad, cosa que es posible principalmente en Managua, capital del país, que cuenta con más de trescientos mil habitantes.

En las condiciones de Nicaragua, al igual que en la generalidad de países de América Latina, el centro de la acción de la guerra revolucionaria tiene que ser el campo. Sin embargo, también posee particular importancia el papel que debe desempeñar la ciudad, ya que en la primera etapa de la guerra, la ciudad tiene que suministrar al campo los cuadros más desarrollados, a fin de que dirijan la organización del destacamento político y militar. Por lo general, los elementos revolucionarios procedentes de la ciudad tienen mayor facilidad para desarrollarse en la primera etapa. Tales elementos comprenden el sector revolucionario de los obreros, estudiantes y cierta capa de la pequeña burguesía.

Hay que prestar atención a los hábitos que los partidos capitalistas y sus acólitos, a través de su política electorera, han impuesto a la masa popular. Estos partidos han condicionado a amplios sectores del pueblo para que participen en el bullicio electorero. Esta circunstancia debe tenerse en cuenta para entender cabalmente la razón por la cual muchos sectores del pueblo, a pesar de simpatizar con la lucha armada revolucionaria, no pueden demostrar con acciones tal simpatía. Esto lleva a considerar la necesidad de adiestrar debidamente a un amplio número de personas del pueblo para que se encuentren en capacidad material de apoyar la lucha armada. Buscar al pueblo no es suficiente, hace falta adiestrarlo para que participe en la guerra revolucionaria.

ALGUNAS TAREAS ACTUALES

Desde hace algunos meses se ha restablecido el trabajo en el campo. El FSLN está desarrollando paralelamente el trabajo de tipo político y el trabajo de tipo militar, que tienen como objetivo la reorganización de la lucha guerrillera.

En el campo ya se encuentra en marcha un estudio de los problemas campesinos y esta investigación ha requerido que los militantes permanezcan varias semanas en las zonas rurales. En este trabajo político participan militantes de procedencia urbana (obreros y estudiantes). Se ha dicho que la montaña (la base guerrillera) proletariza y estamos de acuerdo con este enunciado, pero puede agregarse, de acuerdo con lo que enseña nuestra experiencia, que el campo, el contacto político con los campesinos, también proletariza. El militante urbano en contacto con el campo en general, incluidas las zonas donde no está organizada una base guerrillera, vive la miseria que padecen los campesinos y palpa sus deseos de lucha.

Un fenómeno que se registra después del movimiento de Panca-sán es la multiplicación en el país, de la autoridad política del Frente Sandinista de Liberación Nacional sobre amplios sectores de las masas populares. Hoy el Frente Sandinista puede reclamar, y la obtiene, una cooperación de la población mucho mayor que en el pasado. Incluso debe decirse que si no se cuenta con una cooperación mayor de la que en la práctica se recibe es debido a que faltan cuadros adecuados para reclamar este tipo de ayuda y también porque los cuadros activos actualmente no se movilizan con la debida sistematización.

Simultáneamente, se están encontrando nuevos métodos para que en las condiciones de clandestinidad en que actuamos (en un país pequeño con ciudades pequeñas) logremos la colaboración práctica de nuevos sectores del pueblo. Esto nos ha de conducir a no depender exclusivamente de los viejos militantes y colaboradores (estos últimos en una gran proporción “teñidos”).

Por otra parte, se ha restablecido la organización de escuadras preparadas para actuar en la ciudad y se han realizado acciones de recuperación. Estamos actualmente en plan de realizar acciones en concordancia con el período de restablecimiento que aún atravesamos.

El Frente Sandinista de Liberación Nacional considera que en la actualidad y durante un cierto tiempo se atravesará en Nicaragua por una etapa en que una fuerza política radical va adquiriendo su fisonomía. Por consiguiente, en el momento actual se hace necesario que planteemos con gran énfasis que nuestro magno objetivo es la revolución socialista, una revolución que se propone derrotar al imperialismo yanqui, a sus agentes locales, a los falsos opositores y a los falsos revolucionarios. Esta propaganda, con el respaldo consecuente

de la acción armada, permitirá al Frente ganarse el apoyo de un sector de las masas populares que sea consciente de toda la profundidad de la lucha que realizamos.

La fuerza que representan los partidos capitalistas por la influencia que todavía ejercen en la oposición, es necesario que se tenga en cuenta para trazar la estrategia del movimiento revolucionario. Hay que estar alerta contra el peligro de que la insurrección revolucionaria sirva de escalera a la fuerza reaccionaria de oposición al régimen somocista. La meta del movimiento revolucionario es doble. Por un lado, derrocar a la camarilla criminal y traidora que durante largos años usurpa el poder y, por otro, impedir que la fuerza capitalista de la oposición, de probada sumisión al imperialismo yanqui, aproveche la situación que desencadena la lucha guerrillera, y atrape el control del poder. En la tarea de salirles al paso a las fuerzas capitalistas traidoras ha de desempeñar un papel singular una fuerza revolucionaria, política y militar con arraigo en un amplio sector del pueblo. Tal arraigo depende de la capacidad que se tenga para extirpar de ese sector la influencia liberal y conservadora.

De acuerdo con la actitud que asuma el conjunto del pueblo ante los viejos partidos que hoy tienen una dirección capitalista, determinaremos la política a seguir más adelante respecto a esos partidos.

En cuanto a la situación del partido Socialista Nicaragüense, puede afirmarse que los cambios que ha habido en la dirección de esa organización política son únicamente de forma. La antigua dirección se hace ilusiones respecto al sector conservador y clama por la construcción de un frente político en que estos contumaces agentes del imperialismo ocupen su lugar. La llamada nueva dirección justifica actualmente haber patrocinado la farsa electoral de 1967 apoyando la candidatura pseudo-opositora del político conservador Fernando Agüero. Igual que la vieja dirección, la llamada "nueva dirección" no cesa de hablar de lucha armada, mientras en la práctica concentran sus energías en el trabajo leguleyesco.

Los planteamientos anteriores no están en contradicción con la posibilidad de desarrollar cierta unidad del sector antisomocista en general. Pero se trata de una unidad por la base, con los sectores más honestos de las diversas tendencias antisomocistas. Esto se posibilita aún más en razón del aumento del prestigio del Frente Sandinista de Liberación Nacional y del creciente desprestigio que se suma al fraccionamiento de la dirección de los partidos capitalistas y similares.

El Frente Sandinista de Liberación Nacional comprende todo lo duro que es el camino guerrillero. Pero no está dispuesto a retroceder. Sabemos que nos enfrentamos a una sanguinaria fuerza armada reaccionaria como la Guardia Nacional, la feroz GN, que conserva intactas

las prácticas de crueldad que le inculcaron sus creadores, los infantes de marina de Estados Unidos. Bombardeos de aldeas, degollamientos de niños, violación de mujeres, incendio de chozas con campesinos en su interior, la mutilación como tortura, esas fueron las asignaturas que los profesores norteamericanos de civilización impartieron a la GN en el período de la resistencia guerrillera (1927-1932) que encabezó Augusto César Sandino.

La frustración que siguió al período de la resistencia sandinista no ha de repetirse hoy. Ahora los tiempos son otros. Los días actuales no son como aquellos en que Sandino y sus hermanos guerrilleros se batían solitarios contra el imperio yanqui. Hoy los revolucionarios de todos los países sojuzgados se lanzan o se preparan para librar la batalla contra el imperio del dólar. Cúspide de esa batalla es el indómito Vietnam, que con su ejemplo de heroísmo rechaza la agresión de las bestias rubias.

El ejemplo combativo de nuestros hermanos caídos nos lleva hacia adelante. Es el ejemplo de Casimiro Sotelo, Danilo Rosales, Jorge Navarro, Francisco Buitrago, Silvio Mayorga, Otto Casco, Modesto Duarte, Roberto Amaya, Edmundo Pérez, Hugo Medina, René Carrión, Rigoberto Cruz (Pablo Ubeda), Fermín Díaz, Selim Shible, Ernesto Fernández, Oscar Flores, Felipe Gaitán, Fausto García, Elías Moncada, Francisco Moreno, Carlos Reyna, David Tejada, Carlos Tinoco, Francisco Córdoba, Faustino Ruiz, Boanerges Santamaría, Iván Sánchez.

Cumpliremos fielmente nuestro juramento:

Ante la imagen de Augusto César Sandino y Ernesto Che Guevara, ante el recuerdo de los héroes y mártires de Nicaragua, América Latina y la Humanidad entera, ante la historia. Pongo mi mano sobre la bandera roja y negra que significa "Patria Libre o Morir", y juro defender con las armas en la mano el decoro nacional y combatir por la redención de los oprimidos y explotados de Nicaragua y del mundo. Si cumplo este juramento, la liberación de Nicaragua y de todos los pueblos será un premio; si traiciono este juramento, la muerte oprobiosa y la ignominia serán mi castigo.

Jaime Wheelock Román

IMPERIALISMO Y DICTADURA: FRACASO DEL NACIONALISMO BURGUEÉS*

LA INTERVENCIÓN NORTEAMERICANA.

DESCOMPOSICIÓN DE LAS CLASES DOMINANTES LOCALES

Con el café, en Nicaragua se concretó históricamente el desarrollo de la economía bajo patrones capitalistas con las modalidades propias de una sociedad agrícola cuya estructura productiva está en función a la demanda del mercado capitalista mundial. A pesar de constituirse como una economía tributaria del mercado externo, en Nicaragua las condiciones abiertas por el desarrollo capitalista indujeron la formación de un mercado interior, principalmente estructurado a través de todo un proceso de proletarianización masiva de pequeños productores que pasaron a estimular —como fuerza de trabajo asalariada— la producción comercial de medios de subsistencia, tanto por parte de las ramas de la agricultura, como de la artesanía y la industria en los sectores urbanos.

El desarrollo del capitalismo por la vía de la agricultura monoexportadora indujo asimismo, un mayor grado de polarización y diferenciación entre las clases dominantes y dominadas, situando en los extremos de la explotación a la burguesía agroexportadora y los nue-

* Wheelock Román, Jaime 1980 (1975) “Capítulo V: Imperialismo y dictadura: fracaso del nacionalismo burgués” en *Imperialismo y dictadura* (México: Siglo XXI) 5ª edición, pp. 104-140.

vos grupos comercial-industriales que se les desprendieron, de frente ambos contra el otro polo, representado por los trabajadores agrícolas de las plantaciones de café, algodón, caña de azúcar y banano —los más numerosos— y junto a ellos los sectores obreros un tanto más reducidos pero más progresivos, fuertes y beligerantes¹.

La formación de Nicaragua está caracterizada, antes que otra cosa, por la continuidad de su dependencia de las potencias coloniales que ocuparon la hegemonía y el control del istmo americano y las zonas insulares del Caribe: España, Inglaterra, Estados Unidos. La dominación colonial que en Nicaragua pesaba primordialmente por la importancia geopolítica de su ubicación continental y por la facilidad que presta su territorio para la construcción de una vía interoceánica, no se extendió de una manera tan integral sino cuando Nicaragua fue incorporada definitivamente a los planes de la expansión imperialista como una sociedad productora de materias primas de origen agrícola, específicamente exportadora de café.

Estas circunstancias ayudan a comprender el trasfondo de la economía de clase y las características de los gobiernos que fueron forjando las condiciones del proceso capitalista de Nicaragua, atrasado, dependiente, basado en la explotación de grandes masas de trabajadores del campo por una minoría empresarial, cuyos intereses coinciden —en el ámbito local— con los intereses de los grupos imperialistas que han organizado la explotación del trabajo a nivel planetario.

Antes que Nicaragua quedara incorporada como economía agroexportadora supeditada al sistema de dominación capitalista mundial, la clase dominante local estaba constituida por comerciantes-agricultores muy atrasados que explotaban la ganadería tradicional y eran, al mismo tiempo, comerciantes rutinarios importadores de manufacturas encargadas a casas inglesas y francesas. Durante casi treinta años —a partir de 1857, una vez concluida la guerra nacional antiexpansionista provocada por los sectores esclavistas norteamericanos— se fueron relevando en la administración pública los más ca-

1 Según estadísticas del Banco Central, para 1972 la clase obrera fabril (grande y mediana producción) sumaba sólo en Managua, 19 921 trabajadores, contando únicamente los ocupados. La beligerancia del sector obrero es cada vez más apreciable. Investigando los conflictos sociales ocurridos en 1972 a través de una fuente de la misma burguesía (*Diario La Prensa*) se encontró que de 237 conflictos producidos tanto en el campo como en la ciudad, 127 correspondían a problemas laborales ocurridos en un gran porcentaje en la capital, y en menor escala en León y Chinandega —las otras dos ciudades con algún desarrollo de tipo industrial—. De los 127 problemas laborales registrados, 111 correspondieron a conflictos producidos en la industria y en el área de los servicios, dentro de los cuales ocuparon el mayor rango los sectores metal-construcción con 29, textil con 12 y salud y transporte 15 y 10 respectivamente.

racterizados jefes de la oligarquía conservadora, que no sin cierto desdén, abandonaban sus negocios para hacerse cargo de las cuestiones del Estado².

Acostumbrado por su origen de clase a desempeñar las funciones públicas con la matriz ideológica propia de la larga tradición agropecuaria, apenas lograron imprimírle a las actividades del Estado el ritmo vegetativo en que se desenvolvía la lenta y estancada economía del país. No resulta nada extraña la perplejidad de los gobiernos conservadores frente a los actos gravemente lesivos de la soberanía del país por parte de las potencias coloniales: Inglaterra, reclamando y ocupando la mitad de Nicaragua; los Estados Unidos arrasando a cañonazos el puerto de San Juan del Norte; Alemania, exigiendo con una fragata de guerra anclada en Corinto el homenaje de desagravio a la bandera alemana y una indemnización en moneda fuerte por presuntas ofensas a civiles alemanes en Nicaragua (*Revista del Archivo General de la Nación*, 1967). No es extraño tampoco, en el estilo de estos gobiernos oligárquicos, el hecho que en las contratas canaleras presionadas por los Estados Unidos, atendieran primordialmente a la presumida reactivación comercial y a la plusvalía que sus propiedades ribereñas habrían alcanzado al abrirse la vía interoceánica, y muy poco a las cláusulas mediante las cuales se entregaban a la dominación colonial grandes porciones del territorio y virtualmente la administración del país.

Siguiendo la evolución de los grupos agroexportadores representados en Nicaragua casi exclusivamente por los productores de café, se hará notoria la importancia que desde finales de siglo tienen en la gestación de los cambios estructurales y en la remoción de la oligar-

2 La gran mayoría de los presidentes “conservadores provenían de los más aristocráticos círculos de la oligarquía colonialista de Granada. Mitad ganaderos, mitad comerciantes, sólo mediante una gran labor de persuasión aceptaban desempeñar la primera magistratura. De los seis presidentes que gobernaron durante el período de los “treinta años” tan sólo Zavala y Cárdenas “fueron hombres de cultura literaria. Los otros ni siquiera pronunciaban correctamente el idioma español” (Álvarez Lejarza, 1964: 23). Un antecesor de los oligarcas de Granada, el director de Estado José León Sandoval, ya desde mediados del siglo XIX, era el prototipo de gobernante-ganadero-mercader: “Hacía el comercio de víveres que llevaba a la Boca... luego hizo potreros... sembró cacao a orillas del Gran Lago... tenía lechería... y acostumbra a ir a la ‘Tertulia’ (circuito político de la aristocracia) a departir con los demás prohombres sobre negocios de comercio, agricultura y de política” (Ortega Arancibia, 1911: 112). El último presidente del largo período conservador, Roberto Sacasa, no era la excepción; de acuerdo con el escritor Carlos Selva, contemporáneo de Sacasa, “En seguida les contaba que lejos de pensar en la presidencia cuando le llevaron la noticia de que era el Primer Designado, se ocupaba en despachar unos cuajos de su hacienda...”.

quía tradicional a la que sustituyen por completo. Es fácil entender que el ascenso de los grupos liberales y a la tardía reforma burguesa, que en Nicaragua llega en las postrimerías del siglo XIX —julio de 1893—, constituye la victoria política de una nueva clase empresarial forjada dentro de las condiciones abiertas por la dinámica agroexportadora, y correlativamente por la incapacidad e la vieja oligarquía comercial-ganadera para canalizar un reajuste sociopolítico que iba mucho más allá de sus aptitudes administrativas, cargadas del estilo hacendario, paternalista y rural que caracterizó a los gobiernos conservadores de los treinta años precedentes.

El período de la “reforma liberal” que se extiende por 16 años —desde 1893 hasta 1909— corresponde según nuestro modo de ver, al proyecto político del capitalismo agrícola nicaragüense, en la fase en que éste comenzó a transmitir al resto de las actividades económicas —comerciales, industriales y financieras— y a la esfera política y jurídica, los impulsos del cambio que había tenido lugar en la estructura agrícola, al modificar sustancialmente el uso y la tenencia de la tierra e introducir profundas alteraciones en las relaciones de producción.

Si es cierto que en el estricto marco de las confrontaciones de clase, en este nuevo reacomodo, toca principalmente a la burguesía agraria y a la masa de trabajadores agrícolas expropiados de sus medios de producción, dilucidar en el terreno de la lucha las múltiples contradicciones generadas por sus intereses contrapuestos, en Nicaragua este enfrentamiento se vio postergado por la intervención que tuvo el imperialismo norteamericano en la dialéctica del proceso histórico interno. No es una receta vacía de contenido afirmar que para comprender la inteligencia del desarrollo de Nicaragua, se deba tener en cuenta que junto a las determinaciones sociales y económicas que le corresponden como formación social concreta, se superponen las perturbadoras circunstancias que han hecho de nuestro país, a veces como sociedad a veces como simple geografía, la encrucijada de las ambiciones geopolíticas de las potencias coloniales de turno. Por ello resulta comprensible que, a pesar de la naturaleza progresiva del régimen liberal burgués inaugurado en 1893 y de la base económica relativamente sólida que constituyó su fuerza impulsora, se viera derrocado unos años más tarde y fuera sustituido —todavía más paradójicamente— por los sectores más atrasados y reaccionarios de la añeja oligarquía conservadora.

La causa decisiva del derrocamiento de la burguesía liberal en 1909, se encuentra estrechamente ligada a las incompatibilidades de los giros nacionalistas que el gobierno de Zelaya tuvo en los últimos años de su administración, respecto de los proyectos de expansión y consolidación que el imperialismo norteamericano impulsaba con

todo el peso de su complejo militar-económico desde principios de siglo. La expropiación de ciertos intereses norteamericanos³ el rechazo a los compromisos financieros que quisieron imponer los banqueros imperialistas, junto a la opción nicaragüense de preferir la contratación de empréstitos a través del sindicato Ethelburg en Inglaterra, entre otras decisiones similares, persuadieron al gobierno yanqui que el nacionalismo impertinente de Zelaya representaba un riesgo manifiesto para los intereses estratégicos involucrados en la construcción del Canal por Panamá, donde no sólo se jugaba una inversión incalculable, sino el destino de un eje territorial cuyo monopolio resultaba vital para la defensa y expansión de la potencia imperialista. La sola probabilidad de que el gobierno de Zelaya pudiera negociar con otras potencias rivales la construcción probadamente viable de un canal competidor por Nicaragua, precipitó el envío de la marinería norteamericana a las costas nicaragüenses, así como la redacción de la nota del secretario de Estado Knox, cuya insolencia cumplió el objetivo llano de terminar con el gobierno nacional burgués de Zelaya.

Con la ayuda de las tropas y los barcos norteamericanos se logró imponer un gobierno representante de las tradiciones conservadoras más recalcitrantes, sumamente impopular e incapaz de sostenerse en el poder como no fuese con el apoyo eficaz de la intervención norteamericana. Un representante del gobierno de los Estados Unidos, un tal Mr. Dawson, tuvo a su cargo la concepción de la plataforma política que garantizaría la continuidad de las administraciones conservadoras, evitando el retorno del anatematizado zelayismo. Las pugna militares y políticas que se produjeron en Nicaragua a raíz del derrocamiento del régimen liberal burgués, tienen como protagonistas a la burguesía agroexportadora que, junto a grupos de la pequeña burguesía urbana, componían las fuerzas políticas del desarrollo

3 Zelaya inaugura en América Latina la política de recuperación de los bienes nacionales al cancelar concesiones otorgadas con anterioridad a capitalistas yanquis, en especial la de un tal Mr. Emery, cobrada luego por la intervención norteamericana que derrocó a Zelaya, a precio de sangre. El mismo Zelaya refiriéndose al asunto declaró: “El gobierno creyó en la buena fe de la América del Norte y dio facilidades a concesionarios, que se presentaron como fundadores de empresas que debían dar al país nuevos elementos de riqueza. Pero el caso Emery me demostró el peligro de entrar en relaciones con tales elementos, que fueran tan perjudiciales a nuestra vecina República de El Salvador cuando el asunto Burrell. Mi gobierno tuvo que luchar, y luego necesariamente que sucumbir, contra esas imposiciones, adornadas con palabras de civilización y progreso. Todo lo que no favorecía esos tenebrosos planes irritaba naturalmente a la Cancillería de los Estados Unidos, y como durante los diecisiete años de mi mandato, siempre traté celosamente de conservarle a mi país su independencia política y económica, pronto se vio en mí al enemigo irreductible del que era necesario deshacerse a toda costa” (Zelaya, 1911).

capitalista de Nicaragua y, por lo tanto, defendían cierta democracia liberal contra los sectores de la oligarquía tradicional cuya base social fundamental eran las fuerzas norteamericanas que ocupaban el país.

No suele ponerse atención al hecho de que los gobiernos conservadores desde 1911 sólo pudieron ocupar el Ejecutivo con el apoyo de la marinería norteamericana. Desde la reforma liberal y las condiciones abiertas por el desarrollo capitalista en Nicaragua, la oligarquía tradicional conservadora estaba liquidada como clase y como sujeto político. La necesidad del imperialismo norteamericano por garantizar sus intereses en el Canal de Panamá y encontrar un gobierno alternativo que cuidara sus espaldas en Nicaragua, como no lo podría hacer Zelaya, determinó el retorno del conservatismo atrabilario cuya función verdaderamente importante era la de favorecer los intereses norteamericanos. La incapacidad de la oligarquía de gobernar el país acentuó todavía más la intervención extranjera, determinando que las funciones públicas más importantes estuviesen desempeñadas directa o indirectamente por oficiales y funcionarios norteamericanos.

En unos pocos meses de gobierno se perfiló la administración conservadora como la mejor garantía de los intereses norteamericanos. En primera instancia, contrató empréstitos en términos muy desfavorables con una casa bancaria, Brown Brothers & Seligman, hipotecando a cambio las rentas aduaneras, el ferrocarril, y cediendo el usufructo de este último; en ambas instituciones fue nombrado un administrador norteamericano. En segundo lugar entregó el 51% de las acciones del Banco Nacional a los banqueros norteamericanos; se comprometió a no hacer reformas al plan de arbitrios sin el consentimiento de los banqueros y el Departamento de Estado; las finanzas del país y la vida económica quedaron sometidas al control de una comisión “mixta” cuyos miembros —casi todos norteamericanos— eran designados por los banqueros y nombrados por el Departamento de Estado... etcétera⁴.

Pero también a unos pocos meses de gobierno, el abyecto entreguismo unido a la impopularidad de la administración conservadora condujo al Poder Legislativo —entonces reunido como Asamblea

4 Al derrocar a Zelaya, los Estados Unidos proceden a sistematizar la penetración económica y a consolidar la dominación política sobre Nicaragua. La primera etapa de penetración económica se cumple a mediados de 1913. “Los grandes beneficiarios de esta primera época son los banqueros prestamistas. Ellos controlan los ferrocarriles, los vapores, el banco, recogen el producto de las aduanas y se entregan al pillaje metódico de Nicaragua... Arruinando a Nicaragua, endeudándola, comprometiéndola (el Departamento de Estado), la obligará a venderle la zona del canal por una cantidad ínfima, cantidad que a su vez no saldrá de los Estados Unidos porque servirá para pagar a los prestamistas” (Quijano, 1970: 52).

Constituyente— a deponer al jefe del Ejecutivo entreguista, Adolfo Díaz, un oscuro tenedor de libros sacado de las explotaciones mineras de la familia Fletcher, situadas al este de Nicaragua. La actitud de Díaz fue naturalmente pedir la intervención de las tropas norteamericanas... siempre a petición del ministro yanqui acreditando en Nicaragua⁵. El peligro de una vuelta a las “inseguridades” de un gobierno liberal burgués, “zelayistas y otras turbulentas entidades del país”⁶ máxime cuando habían acrecido considerablemente las inversiones y los intereses norteamericanos, condujo al Departamento de Estado a desembarcar sus tropas y sofocar las pretensiones de la Asamblea Constituyente que había decretado la separación de Díaz.

La debilidad del gobierno conservador depuesto se hizo patente una vez que el movimiento constituyente pasó a controlar las principales ciudades del país, Granada, León, Masaya, quedando Díaz reducido al apoyo de una parte de la guarnición acuartelada en la capital. El 4 de agosto de 1912 desembarcan las fuerzas norteamericanas (Argüello y otros, 1914: 128-134) que desde el primer momento encuentran la resistencia popular de los amplios sectores adversos al seudogobierno proimperialista de Díaz y Emiliano Chamorro.

Luego de numerosas hostilidades, el jefe de la marinería norteamericana decidió lanzar sus tropas contra las fuerzas del gobierno constitucional concentradas en la ciudad de Masaya, sede provisio-

5 En octubre de 1911, una Asamblea Constituyente determina adoptar ciertos principios constitucionales que garantizaban la independencia y trataban de evitar el dominio extranjero por medio de empréstitos. Haciendo caso omiso de los Pactos Dawson por los que Estados Unidos imponían a Adolfo Díaz en la presidencia, la Asamblea designa para el cargo al general Luis Mena. En diciembre de 1911, Díaz sintiéndose incapaz de contener a los sectores nacionalistas, escribe una nota al encargado de negocios yanqui —aconsejada por el mismo funcionario— en la cual declara: “...los graves peligros que nos afectan pueden ser solamente destruidos por medio de una muy diestra y eficiente asistencia de Estados Unidos, como la que tan buenos resultados ha dado en Cuba”.

“Es por eso mi intención, mediante un tratado con el gobierno americano, modificar o adicionar la Constitución, para asegurarnos la asistencia de éste, permitiendo a los Estados Unidos intervenir en nuestros asuntos interiores a fin de mantener la paz y existencia de un gobierno legal...” (Parke Young, 1925).

6 Por su parte el ministro de Relaciones Exteriores, Diego Manuel Chamorro, solicitaba el 3 de agosto la intervención yanqui: “Por desgracia no puede hacerlo (el gobierno, dar protección) porque está ocupado en debelar con todos los medios y fuerzas aprovechables las bandas que se han insurreccionado en algunas partes de la República, encabezadas por el general Luis Mena con ayuda de los zelayistas y otras turbulentas entidades del país.” “Mi gobierno desea en consecuencia, que los Estados Unidos garanticen con sus propias fuerzas la seguridad y la propiedad de los ciudadanos americanos en Nicaragua, y que extiendan su protección a todos los habitantes de la República” (Chamorro al ministro americano Weitzel, citado por Hill, 1971).

nal del gobierno. Después de un mensaje de ultimátum rechazado airadamente por el jefe del ejército constitucional, general Benjamín Zeledón⁷, las tropas interventoras procedieron el 4 de octubre a bombardear la ciudad de Masaya y atacar las posiciones del ejército nicaragüense que, tras largas horas de combate desigual, pudo ser batido ante la desproporción numérica y la calidad de las armas de las fuerzas atacantes. Esta resistencia militar constituye uno de los más brillantes capítulos en la historia de las luchas antiimperialistas que se han escrito en América Latina. Por la defensa de la soberanía de un pequeño país, cayeron combatiendo hasta el último cartucho numerosos hombres, en su mayoría gente del pueblo, soldados, trabajadores del campo, artesanos; al lado de estos hombres cayeron también los principales jefes militares, algunos de ellos intelectuales desconocedores del arte militar: doctor Benjamín Zeledón, general en jefe del ejército constitucional, generales Salvador Sovalbarro, Juan Núñez y Carlos Solís, coroneles José Flores, Salvador Vargas, Feliciano Ortiz, Julio Argüello y otros⁸.

Díaz pudo así seguir gobernando algunos años más y entregar la administración a Emiliano Chamorro, quien a su vez logró persuadir al Departamento de Estado que el sucesor, Diego Manuel Chamorro —su tío— era tan entreguista como él. A lo largo de esos años en que permanece Nicaragua intervenida militarmente por las fuerzas norteamericanas, llega a extremos increíbles la supeditación del Estado a los intereses financieros, estratégico-militares y políticos del imperialismo: Se contratan nuevos empréstitos, se completa la entrega del fe-

7 El 19 de septiembre de 1912, el comandante en jefe de las fuerzas constitucionales, general Benjamín Zeledón dirige una nota de protesta por la intervención armada yanqui, al almirante de las fuerzas norteamericanas; en una parte de ella Zeledón declara: "Por estos actos violatorios de la soberanía de la nación y por todos aquellos que las fuerzas bajo su mando continúen cometiendo, presento a usted mi más enérgica protesta, en el nombre de mi país, en el nombre del ejército que comando y en el nombre de mi raza. Más tarde la historia dirá que no por actos como éstos, se cumple la doctrina del panamericanismo cuya discusión ha llenado las páginas de la prensa mundial por mucho tiempo" (en Argüello y otros, 1914, se inserta la nota de protesta de Zeledón, infortunadamente traducida al inglés).

8 La infantería de marina atacó despiadadamente a las fuerzas constitucionales comandadas por Zeledón, desde las 6 am del 3 de octubre hasta las 5:30 am del día siguiente, sin interrupción alguna. La artillería barrió la ciudad de Masaya, arrasando edificios públicos y particulares, el mercado, templos, aniquilando a familias enteras. Las fuerzas nacionalistas siguieron combatiendo hasta ser reducidas a las últimas trincheras por el mediodía del 4. Permanecieron en manos revolucionarias, hasta el fusilamiento del general Zeledón al atardecer del mismo día, las fortalezas de San Sebastián, Magdalena y El Coyol. Sus ocupantes caen demolidos por la artillería yanqui. Luego fueron pasados a cuchillo hasta los últimos heridos y fusilados centenares de patriotas (Argüello y otros, 1914: 132 y ss.).

rrocarril y los vapores nacionales, se suscribe el oneroso tratado Chamorro-Bryan por cuyas cláusulas la soberanía de Nicaragua pasa a ser una simple ficción⁹; la Compañía Mercantil de Ultramar, apéndice del Banco Nacional, pasa a controlar totalmente la comercialización de la principal riqueza del país, el café.

Sin embargo, la impopularidad de los gobiernos conservadores entreguistas —aun con el apoyo eficaz de las brigadas de ocupación— no cesó de levantar la resistencia armada, las conspiraciones y la protesta popular: Desde 1913 a 1924 ocurren en Nicaragua no menos de diez tentativas armadas importantes contra la administración conservadora¹⁰. Puede afirmarse sin temor, que el estallido antioligárquico estuvo siempre a la puerta y que si el levantamiento se prolongó hasta 1926, ello en buena parte es la consecuencia de la depresiva situación política interna determinada por la ocupación militar norteamericana.

Hemos querido demostrar que las perspectivas favorables para que en Nicaragua, con las condiciones de desarrollo capitalista creadas por el eje agroexportador, se hubiera configurado una democracia liberal bajo el liderazgo de los grupos liberal-burgueses formados a finales de siglo, fueron frenadas ante la incompatibilidad de un proceso de tipo “nacional” con los intereses estratégicos que los Estados Unidos tenían comprometidos en el territorio de Nicaragua.

Con la intervención norteamericana y el retorno “artificial” de la oligarquía tradicional, se frustró la alternativa política de la burguesía agraria que sólo pasó a jugar un rol secundario en las decisiones del Estado. Esta falta de “representatividad” para una fuerza gravitante en el orden económico, a menudo condujo a la burguesía agrícola hacia opciones insurreccionales o cuando menos a dar apoyo a los movimientos anticonservadores durante el período de la ocupación norteamericana. Esta tendencia parece contradecirse cuando se observa la participación de destacados representantes de

9 Chamorro había declarado que el Tratado Chamorro-Bryan, por su carácter perpetuo —en cuanto a la opción canalera— y los 99 años de arrendamiento del golfo de Fonseca y las Islas del Maíz, garantizaban la presencia americana y la continuidad de los gobiernos conservadores por cien años cuando menos (Torres y otros, 1950: 13-14; y también Chamorro, 1960-1962).

10 En mayo de 1913, la insurrección de Massó Parra (Ministerio de Guerra, 1914: 25); julio de 1914, ataque a los cuarteles e Bluefields; marzo-abril de 1915, toma de la Casa de Gobierno, o golpe de “Las Delicias”; 1919, movilizaciones en frontera de Costa Rica; septiembre y octubre de 1920, combates en frontera de Honduras; agosto 1921, invasión desde Honduras; octubre 1921, otra invasión desde Honduras o “guerra Seca”; marzo-abril de 1922, “conspiración de Lara”; agosto-septiembre de 1922, fuertes disturbios en León y Chimandega; 1924, disturbios durante elecciones. En todos los casos, las fuerzas norteamericanas impusieron la ley marcial (véase Hill, 1971: 135-139).

la burguesía cafetalera en algunas administraciones conservadoras¹¹. Pero es muy sugerente que cuando estos cafetaleros opacados pasaron a ser el centro de las decisiones locales —como ocurrió al asumir la Presidencia Bartolomé Martínez, sustituto constitucional del fallecido Diego Manuel Chamorro—, el Ejecutivo apareciera promoviendo iniciativas de cierto tono nacionalista y antioligárquico. La corta gestión gubernativa de Martínez podría aparecer como un paréntesis contradictorio y hasta excepcional en el contexto de los gobiernos conservadores, si no se tuviera en cuenta su extracción y sus particulares intereses de clase: natural de Jinotega y vinculado estrechamente a círculos de plantadores cafetaleros¹². En cierto modo puede decirse que Martínez interrumpió la tradición entreguista de los gobiernos precedentes; procedió a aliviar los gravámenes que pesaban sobre el ferrocarril y los vapores, amortizó los empréstitos que ataban a las recaudaciones aduanales del país al fideicomiso de los banqueros norteamericanos, y rescató la parte del Banco Nacional —el 51%— que se habían adjudicado estos mismos banqueros¹³. Otro rasgo del gobierno de Bartolomé Martínez fue el de propiciar una sucesión administrativa donde la hegemonía oligárquica se viera un tanto amortiguada por la participación “pactada” dentro del poder local, de los sectores liberales vinculados a la burguesía agroexportadora. Este fenómeno político fue conocido como “Gobierno de la Transacción”, y al mismo tiempo una alternativa condicionada por la creciente presión popular que se había venido potenciando tanto por la violencia institucional gestada por

11 Salvador Castrillo, V. Rapaccioli, Albino Román, Fernando Solórzano Rivas, González (J. Román), entre otros, habían figurado en los gabinetes conservadores. El mismo Bartolomé Martínez, ocupó el Ministerio de Gobernación durante la presidencia de Chamorro.

12 La aristocracia conservadora lo consideró siempre un advenedizo; su inclusión en los gabinetes oligárquicos y su postulación como vicepresidente de Diego Manuel Chamorro, buscaban darle representación a los fuertes intereses cafetaleros del norte. Sin embargo, jamás se le consideró para el desempeño de la Presidencia a la que sólo pudo acceder por la muerte del presidente Chamorro y la crisis interna de los círculos aristocráticos. Según Toribio Tijerino, “Los barbilindos y canosos viejos acostumbrados a solucionar en el Club de Granada los problemas políticos... ya no hablaban del presidente, ni de Don Bartolomé Martínez, el viejo jefe conservador de Las Segovias, sino sólo del ‘indito de Matiguás’”.

13 El gobierno de Martínez redimió el Ferrocarril del Pacífico y el Banco Nacional, que en 1925 había sido puesto a la venta por los banqueros Brown Brothers & Seligman. “...fue desconsolador recibir dos días después copias de sendos cablegramas... suscritos uno, por directivos liberales encabezados por el doctor Julián Irías, y otros, por directivos conservadores encabezados por el general Emiliano Chamorro, dirigidos ambos al Departamento de Estado pidiendo que no aprobara el traspaso del Banco Nacional al gobierno de Nicaragua” (Tijerino, 1962: 29).

la oligarquía gobernante como por los numerosos desafueros cometidos por la marinería yanqui¹⁴.

El Gobierno de la Transacción era una mixtura política de muy escasa viabilidad; intereses contradictorios, fracciones de las clases dominantes tradicionalmente incompatibles constituyeron un proyecto político concebido más que todo para evitar la confrontación armada y frenar el desbordamiento popular contraproducente para ambas fracciones. Esta situación habrá sido seguramente mejor advertida por las tropas de ocupación norteamericana, con el ejemplo de las grandes huelgas organizadas en el este del país por los trabajadores de la compañía bananera Cuyamel Fruit Co. y las empresas madereras Cukra Development Co., en 1921¹⁵. Con los auspicios de la desocupación de Nicaragua por parte de la marinería yanqui en 1925, se inicia el gobierno conservador-liberal, teniendo como presidente al conservador Carlos José Solórzano y al liberal Juan Bautista Sacasa como vicepresidente, lo mismo que una composición ministerial igualmente bipartidista. Unos meses después, Emiliano Chamorro, caudillejo

14 Como ejército de ocupación, la marinería yanqui provocada a diario reyertas por el menor motivo. Un diario local que denunciaba tíbiamente sus escándalos fue destruido al siguiente día por una turba de marinos ebrios. En 1922 una compañía de marinos mató a varios policías nicaragüenses, tras desertar del ejército yanqui. Muchos nicaragüenses fueron asesinados por el intervencionismo, entre ellos, el periodista Anselmo Fletes Bolaños, sin que el gobierno local diera muestras de inconformidad. (Hill, 1971: 4 y ss.).

15 La revolución burguesa de 1893, despertó la inquietud de los artesanos y de los pocos obreros que había en Nicaragua; las primeras organizaciones con un contenido clasista aparecen a principios de siglo, aunque limitadas a fines mutualistas, entre ellas, "El Recreo" que data de 1904, y "la Moderna", un tanto posterior. Los sindicatos surgen propiamente después de la primera guerra mundial con influencias socialistas y anarquistas. Por 1916, Sofonías Salvatierra dirige en Managua el periódico *El Obrero Organizado*, y ya en 1920 se funda en León la Federación de Trabajadores Liberada, que celebra por primera vez el 1° de Mayo. Aunque las primeras manifestaciones antiyanquis por parte de los gremios urbanos se limitaron a presentar un frente común para derogar leyes y decretos antipopulares, como el de tránsito, emitido por el intervencionismo yanqui, fueron los obreros agrícolas quienes protagonizaron los primeros grandes combates contra la dominación norteamericana. Es interesante anotar que ya desde mediados del siglo pasado los trabajadores del azúcar habían dado muestras de luddismo, al ajusticiar a un propietario quien decidió importar maquinarias para ahorrar brazos. Entre las grandes huelgas de este siglo merecen citarse, contra la Cuyamel Fruit Co. y las empresas madereras en 1921 que originó la masacre de "Cruz de Río Grande"; contra la Cukra Developmen, y la que causó los mártires del "Guayabo" en 1922 y 1926, y la de la Braggman Bluff Lumber Co. en 1932, ya cuando la guerra antiimperialista ha encendido la hoguera de la revolución en todo el país. También en 1932 se produce la huelga de los trabajadores de la carretera al Rama, quienes aniquilan a la guarnición títere y se incorporan a las fuerzas sandinistas (véase "Correspondencia Diplomática del Ministerio Americano en Nicaragua, 1920-1934"; también Monteforte Toledo, 1972: 125, 126, 141, 142).

militar de la oligarquía conservadora, inclina a favor de su fracción la balanza del poder local asaltando la Casa de Gobierno y dando por concluida la inestable combinación política liberal-conservadora. Con este suceso como antecedente inmediato comenzó la contienda armada entre liberales “constitucionalistas” y conservadores, dentro de cuyo contexto se inscribió —con el sello de sus proyectos históricos propios, la lucha popular y antiimperialista de los obreros y los trabajadores del campo encabezada por Augusto César Sandino.

Las modalidades enteramente novedosas en relación con anteriores conflictos militares que van a hacerse patentes en la guerra del 26 rompen todo un molde de tradiciones políticas. Así ocurre en primera instancia, con el destacado papel que les toca jugar en estas luchas a las fuerzas sociales emergentes, cuya maduración combativa, experiencias, sentido clasista y acusado antiimperialismo, era fruto de los procesos económico-sociales experimentados en el país desde finales de siglo. Si la guerra “constitucionalista” del 26 aparece a simple vista como otra pugna entre fracciones de la clase dominante, su verdadero elemento motor y lo que permitirá que luego se transforme en una lucha de liberación nacional y antiimperialista, es justamente la participación activa, clasista de los trabajadores agrícolas, campesinos y obreros —entre estos últimos es decisiva la participación de los obreros de las minas que constituían entonces el conjunto más compacto de este sector.

El segundo fenómeno, también sin precedentes, es el retiro del apoyo que prestaba el imperialismo a la oligarquía conservadora tan sobradamente impopular como para que los intereses norteamericanos prefirieran aislar algunos elementos inescrupulosos de la burguesía liberal atrofiada para confiarles el poder político local, buscando con ello amortiguar al mismo tiempo la violencia de las clases oprimidas que presionaban beligerantes en los puntos más críticos del sistema de explotación: Las plantaciones bananeras y los enclaves mineros y madereros, las plantaciones cafetaleras y las zonas donde las expropiaciones masivas de pequeños agricultores habían acarreado la depauperación y la miseria en grandes proporciones.

Así, mientras la burguesía liberal sin reponerse aún del golpe de Estado perpetrado por Chamorro y Díaz, busca contactos con el Departamento de Estado con el propósito de obtener el reconocimiento norteamericano al “legítimo” gobierno que tocaba presidir a Juan Bautista Sacasa, los trabajadores de la compañía bananera United Fruit Co., encabezados por Luis Beltrán Sandoval y Eliseo Duarte, toman los cuarteles conservadores de Bluefields en la costa atlántica,

iniciando la revolución antioligárquica el 2 de mayo de 1926¹⁶. El 6 de mayo de ese mismo año Augusto C. Sandino parte aceleradamente hacia Nicaragua, interrumpiendo su trabajo en la Huasteca Petroleum Co., de Tampico, México, donde se desempeñaba como mecánico.

Dirigiéndose sin vacilaciones hacia los minerales de San Albino, situados al norte del país, Sandino articula su primer núcleo de combatientes —unos treinta hombres—¹⁷ reforzado un poco más tarde con un contingente que incluía 45 hombres que se le sumaron en las zonas bananeras de Puerto Cabezas y Prinzapolka hacia donde había partido en busca de armas y pertrechos¹⁸. A estas Alturas —finales de 1926— la marinería norteamericana desembarca eventualmente en Nicaragua, apenas unos meses después de haber concluido la prolongada ocupación de 1909 a 1925, procediendo a declarar “zona neutral” la ciudad de Puerto Cabezas —sede del “gobierno” constitucionalista presidido por el liberal Sacasa— pero sin combatir o inclinarse esta vez abiertamente a favor de una de las fueras beligerantes como lo había hecho brutalmente en 1912.

Es preciso poner de relieve que dentro de las fuerzas constitucionalistas que luchaban contra el gobierno golpista de Díaz y Chamorro, había dos tendencias claramente definidas, tanto por la visión de sus intereses políticos en juego, como por su notable diferencia de clase. Por un lado Sandino y su ejército proletario, cuyas proyecciones sociales iban más allá de la simple aventura militar y la búsqueda de auspiciosas ventajas politiqueras, junto a otros líderes populares como Luis Beltrán Sandoval, Eliseo Duarte, y Francisco Sequeira, los dos primeros operando en el frente del litoral atlántico y el último en la zona occidental del país. La otra tendencia estaba representada

16 Al ser derrocado el presidente Solórzano, J. B. Sacasa se dirigió a los Estados Unidos. Los liberales residentes le reclamaron ponerse al frente a los preparativos armados, a lo que contestó: “No es ésa la forma como yo quiero regresar a Nicaragua. Los americanos son responsables de todo... y ellos están obligados a mandarme allí en uno de sus barcos de guerra, darme posesión de la Presidencia de la República; y eso es precisamente lo que estoy esperando” (Mena Solórzano, 1971a: 4).

17 Relato del coronel Santo López (inédito). Hay fragmento publicado por la revista *Verde Olivo* de las FAR cubanas. Santos López combatiente sandinista que sobrevivió hasta los años sesenta, inicia nuevamente la lucha revolucionaria, fundando el Frente Sandinista y participando como jefe militar en el movimiento armado de Río Coco y Bocay en 1963.

18 “Declaró (Sandino) que le parecía conveniente preparar una columna que operara en Las Segovias; que él quería jefear esa columna... Narró que conocía muy bien el ataque de guerrillas... que tal vez en Puerto Cabezas podría organizar un grupo de voluntarios...” El general Eliseo Duarte (le consiguió) 25 tiro para cada rifle. En el ínterin, Santino procuró enganchar su gente, a juzgar con la rapidez con que se empuñaron las armas cuando estuvieron listas” (Mena Solórzano, 1971b: 50).

principalmente por José María Moncada, quien había logrado situarse como general en jefe de las fuerzas constitucionalistas, a despecho de ciertos círculos adictos al liberalismo ortodoxo entre quienes despertaba reticencias la sinuosa trayectoria política de Moncada, en cuyo expediente se anotaba —entre otras cosas— haber sido nada menos secretario de la contrarrevolución oligárquica que sirvió de pantalla a la intervención norteamericana en el derrocamiento del régimen liberal en 1909 y luego ministro de Gobernación con Estrada, Díaz y Chamorro. Moncada en efecto, era un “liberal” poco común; salido del seno de una familia de pequeña burguesía provinciana¹⁹, se había dedicado al periodismo, publicando también algunos libros de sospechosa retórica moralista y ejerciendo asimismo como periodista en los Estados Unidos donde vivió por algún tiempo. Con un carácter más bien retraído y calculador, se ufanaba jactanciosamente de una presumida superioridad intelectual que trataba vanamente de reflejar en sus escritos, más bien cargados de una prosa árida, trabajosa y falta de espontaneidad.

Moncada es una personalidad clave para entender el rumbo por el que se desvió la historia política de Nicaragua. Su hostilidad hacia Sandino y su destacamento fueron manifiestos desde un comienzo²⁰; relegó a fuerza de intrigas a otros jefes constitucionalistas de mayor prestigio, Luis Beltrán Sandoval y Eliseo Duarte, justamente

19 Era hijo de pequeños caficultores que residían en Masatepe, departamento de Masaya. Comenzó su carrera pública siendo inspector en el Instituto Nacional de Oriente. Como periodista había fundado varios periódicos tanto en Nicaragua como en Estados Unidos. Aunque se decía liberal, había luchado contra el gobierno de Zelaya, participando junto a los conservadores y los yanquis en su derrocamiento, fungiendo como “secretario” de la contrarrevolución de 1909. Luego ocupó el cargo de ministro de Gobernación del gobierno proyanqui de Juan J. Estrada. Al producirse el estallido revolucionario a partir del 2 de mayo del 26, intentando hacer carrera junto a los jefes populares, Luis B. Sandoval y Eliseo Duarte, fue rechazado por éstos. “No aceptaron los servicios del general J. M. Moncada... que inmediatamente se presentó gustoso de cooperar, porque... le achacaban haber tomado armas contra el presidente Zelaya.” (Mena Solórzano, 1971a: 10). Sin embargo, Moncada intrigó en la corte de Juan Bautista Sacasa, y vencidos los argumentos de sus adversarios, obtuvo del derrocado vicepresidente, las credenciales de general en jefe de los Ejércitos constitucionales.

20 Decidido a obtener la hegemonía absoluta en el mando militar, Moncada fue relegado a los jefes populares más destacados. No sólo negó ayuda militar a Sandino, sino que intentó asesinarlo emboscándolo cerca de Boaquito, hacia donde se dirigió Sandino por mandato de Moncada. “En su despacho, Moncada me ordenó ocupar la plaza de Boaco, manifestándome que fuerzas a su mando ocupaban aquella plaza lo que era falso. Su única intención fue la de que yo fuese asesinado por las fuerzas al mando del coronel José Campos, a quien Moncada tenía sobre el camino por donde debía pasar esa noche” (Aleján Bolaños, 1932: 13).

quienes habían iniciado el movimiento armado en el interior del país. Y lo más revelador, Moncada, el general en jefe del ejército constitucionalista, cuya misión consistía en batir las fuerzas conservadoras que sostenían al gobierno usurpador de Adolfo Díaz —colocado y reconocido por el Departamento de Estado—, sostenía conversaciones diarias con el contralmirante Julián Latimer, jefe de las fuerzas interventoras de la infantería de marina norteamericana²¹. Las contradicciones que en el seno de los círculos políticos y del ejército constitucionalista generaba la presencia de Moncada y sus ambiciones personales nada encubiertas (años antes había “denunciado” durante una convención del Partido Liberal, con todo desparpajo, estar siendo postergado de la candidatura a la Presidencia de Nicaragua ¡que el mismo ministro americano le había prometido²²!) estaban a punto de motivar su destitución, y sin embargo una victoria “providencial” de las fuerzas a su mando obtenida en Laguna de Perlas —a pesar extrañamente de la vigilancia por evitar los choques armados de su amigo “neutralista” el contralmirante Latimer—, permitió a Moncada marchar cargado de prestigio a continuar la guerra hacia el interior. Con estos antecedentes resulta un tanto más explicable que el avance de Moncada y su apresurado acercamiento hacia las poblaciones del interior, coincidiera precisamente con la llegada del procónsul Henry L. Stimson, enviado personal del presidente de los Estados Unidos, cuya misión era garantizar la perspectiva más segura para los intereses estratégicos y las inversiones norteamericanas en Nicaragua²³.

21 “Allí nos dijo un ayudante del almirante (Latimer) que el doctor Dana Munroe (ministro americano) les había hablado de los sentimientos amistosos que siempre hemos abrigado con respecto a Estados Unidos de América y su influencia en los destinos republicanos del continente de Colón.” “La entrevista con el almirante fue cordial. Desde aquel momento quedamos en constante comunicación.” “Recordamos con gusto en esta obra las pláticas y conferencias que hubimos con el señor almirante, unas serias y otras jocosas...” (Moncada, 1970: 18-22).

22 Según lo relata Luis Mena, ayudante de Moncada: “Pre-Convención Liberal en León, los directores del liberalismo se habían citado... en Managua para deliberar (escoger al candidato presidencial)... Moncada con la frente en alto, muy dueño de sí mismo, avanzó unos pasos... refirió a sus correligionarios su entrevista confidencial con el ministro americano Jefferson. El doctor Irías... dirigió la vista a Moncada, y con aire olímpico le dijo: ‘Señor Moncada, el candidato liberal a la Presidencia de la República saldrá de los que estamos sentados alrededor de esta Mesa’...” “Está bien, repuso Moncada; yo lo único que hago es cumplir con mi deber trasladando a ustedes lo que me manifestó el ministro americano” (Mena Solórzano, 1971b: 28).

23 Stimson había sido seleccionado por el presidente Coolidge para que lo representara personalmente en Nicaragua. Llega a Managua el 17 de abril. La misión de Stimson quedó recogida en su libro *American Policy in Nicaragua*.

Confesando querer entenderse con los militares y no con políticos²⁴, pocos días después de su arribo a Managua, Stimson confirmaba que Moncada era el sujeto propicio para canalizar la continuidad de la dominación yanqui en Nicaragua, conjurando los riesgos de un eventual retorno “nacionalista” y creando desde ya las condiciones para el establecimiento de una dictadura militar. Así, el 4 de mayo de 1927 se firma un acuerdo por el que Moncada se compromete a deponer las armas, desmovilizar las fuerzas constitucionalistas y “garantizar la paz y la estabilidad tanto política como económica” a fin de que para los Estados Unidos —como lo confesara Stimson— “no pudiera representar nunca un peligro para sus comunicaciones navales, presentes o futuras, que eran su interés más vital” (Stimson, citado por Moore, 1945: 825). A cambio, Moncada recibiría la codiciada Presidencia de Nicaragua a partir de 1928, en que concluiría de una vez para siempre la administración oligárquica de los Díaz y Chamorro.

El nuevo proyecto político impuesto por Stimson significaba para Nicaragua la apertura de una administración sin base social y de largo plazo, entretanto se procedía a la organización “sin ninguna demora de una constabularia eficiente, urbana y rural, que se conocerá con el nombre de Guardia Nacional de Nicaragua²⁵ [...]”, la cual pasó desde entonces a ser el sustento político de la dictadura militar teledirigida por el Departamento de Estado. El primer director de la Guardia Nacional fue el mayor general del ejército norteamericano C. B. Matthews.

UN EJÉRCITO DEL PUEBLO CONTRA LA OLIGARQUÍA Y EL IMPERIALISMO

Partiendo de la existencia en Nicaragua de un proletariado constituido principalmente —a las alturas de 1926— por los pequeños productores expropiados masivamente a lo largo de la expansión de los cultivos de exportación; por los trabajadores mineros al noroccidente,

24 “Eso debe terminarse hoy. Con los políticos ya no se puede tratar. Hemos estado perdiendo el tiempo lastimosamente. Además ya no queremos nada con los políticos de Puerto Cabezas (liberales constitucionalistas) los cuales se dedicaron únicamente a atacar al Departamento de Estado. Por consiguiente es el ejército el llamado a pronunciar la última palabra.” (Relato del general Heberto Correa, citado por Cole Chamorro, 1971: 51).

25 El “convenio” sobre la Guardia Nacional fue suscrito por Carlos Cuadra Pasos, flamante ministro de Relaciones Exteriores de Adolfo Díaz y por Dana G. Munroe, encargado de negocios a. i. de Estados Unidos. Por medio del art. XII, se estableció que la Marina de los Estados Unidos “se compromete a destacar oficiales y hombres alistados... para que cooperen con el gobierno de Nicaragua, en la organización y ejercicio de una constabularia tal como se establece aquí”. Es demasiado patente la mala traducción al español.

este y noreste del país, y por los trabajadores de las plantaciones de banano y los grandes aserraderos en el litoral atlántico, se puede afirmar que estaban formadas las condiciones para el surgimiento de un proletariado que como una fuerza independiente con ideas, intereses y reivindicaciones homogéneas, pudiera abrir por sí misma la lucha armada popular y antioligárquica en 1926. Como se dejó expresado más atrás, justamente en esas zonas se llevan a cabo los primeros levantamientos armados contra el gobierno de Díaz y Emiliano Chamorro. El plano más combativo de la lucha antioligárquica se integró desde el inicio con fuerzas populares comandadas por jefes populares.

La ubicación de Sandino en las regiones de Las Segovias estuvo determinada tanto por el valor que el jefe popular daba a la lucha guerrillera, como por la razón objetiva de no contar en un principio con un contingente numeroso —comoquiera que su selección había sido guiada por un estricto sentido de la extracción proletaria. Esta ubicación, y el método de lucha ágil y combativo, colocó a Sandino en una situación muy favorable, en comparación a la de otros jefes populares, para iniciar de inmediato y a cuenta de todos los nicaragüenses, la lucha de liberación antiyanqui, una vez que la misma intervención hubo logrado: i) Aislar dentro del ejército constitucionalista a elementos de la frustrada burguesía liberal que se entregan a los dictados del intervencionismo; ii) Neutralizar a los sectores “nacionalistas” del liberalismo burgués, y iii) Obtener la promesa de Moncada de desarmar a los soldados y, al mismo tiempo, liquidar los peligrosos destacamentos comandados por la clase popular cada vez más reunidos en torno a sus intereses²⁶.

La experiencia clasista de Sandino, su extracción y su familiaridad con las luchas de los trabajadores mexicanos, fueron determinaciones que dieron a la dirección de los explotados de Nicaragua una base teórica y práctica que resultaba surgir precisamente de los movimientos populares por entonces más desarrollados de América Latina²⁷. El jefe

26 La forma como había dado comienzo la guerra de 1926, no era apreciada por los círculos burgueses del liberalismo. La toma de los cuarteles de Bluefields por combatientes del pueblo, alertó a los viejos políticos: “La toma de los cuarteles de Bluefields se hizo a la zumba morumba... sin talento político ni militar; en fin sin la necesaria y conveniente experiencia... Una revolución no se planea así... al garete. Pero aquella pobre gente no tenía la culpa” (Mena Solórzano, 1971a: 5). Otros destacamentos populares comenzaban a destacarse en la lucha contra la oligarquía, el del general Crisanto Zapata comandante de la columna “Mombacho”. Por otra parte, las columnas de occidente comandadas por el general Francisco Sequeira, representaban un peligro para las aspiraciones de los moncadistas.

27 Sandino se había ubicado precisamente en Tampico, donde se concentraban los trabajadores ferroviarios y petroleros cuyas organizaciones sindicales se distinguían por sus tradiciones combativas.

revolucionario estaba dotado de una experiencia superior en relación a otros dirigentes “constitucionalistas” y ello pudo traducirse en la visión de Sandino acerca del carácter de la lucha política y armada en las condiciones de Nicaragua, en su claridad y acierto en formar un destacamento proletario depurado, en su pensamiento popular, y en el trazamiento correcto de la línea antiimperialista que representó desde el pequeño país el sentimiento nacional y de liberación de todos los que en América Latina luchaban contra la dominación extranjera.

La lucha de Nicaragua protagonizada por las clases explotadas y oprimidas, tuvo al principio un carácter popular antioligárquico. Por su parte, Sandino no encontró razón contraria para insertar su destacamento revolucionario dentro de esta lucha antigubernista, librando combate junto a los sectores de la burguesía liberal que se habían arrogado —por una serie de factores de orden histórico— el mando y la hegemonía política de la campaña. Al producirse el arreglo impuesto por la intervención norteamericana a los sectores beligerantes del liberalismo burgués —consecuencia natural de su atrofia y su debilidad como fuerza histórica—, se inicia la lucha antiintervencionista encabezada por Sandino. La clave para la composición de las fuerzas que lucharán contra el ejército de ocupación descansa nuevamente en la selección rigurosa que Sandino hace entre los elementos más representativos del proletariado nicaragüense. La experiencia y la visión clasista de Sandino fueron cruciales al momento de dilucidar correctamente la cuestión de la composición de la vanguardia antiimperialista.

El terreno escogido para la lucha guerrillera antiyanqui, contribuye admirablemente a prestar condiciones favorables para el enfrentamiento con tropas considerablemente más numerosas y muy superiores en poderío material. Al mismo tiempo, las condiciones económico-sociales en esas zonas, desde los tiempos de la expansión cafetalera eran las más crudas y difíciles para los trabajadores del campo. Además de las expropiaciones masivas que se venían realizando con más énfasis desde la expedición de la ley agraria de 1877, a este campesinado se le sometía periódicamente al reclutamiento forzoso para el trabajo en los cortes de café y en las haciendas de la oligarquía tradicional, abrir caminos, ejecutar obras de construcción, y asimismo, se le enrolaba compulsivamente como carne de cañón dentro de las recurrentes pugnas armadas interoligárquicas para conseguir la hegemonía del poder político local²⁸.

28 Los gobiernos oligárquicos utilizaban una ley de “servicio público” que se aplicaba únicamente a los trabajadores quienes estaban obligados a dar todos los años una semana de trabajo para obras “públicas”. Pero el que no era jornalero, es decir, “el

Los efectos de la gran depresión mundial, tempranamente — desde 1927— dejan en estado ruinoso todo el aparato de la economía agroexportadora, principalmente las plantaciones cafetaleras, al descender violentamente los precios en el mercado capitalista mundial. Esta coyuntura arroja a la desocupación y a la miseria a una gran capa de población agrícola del país, particularmente la de aquellas regiones que en buena parte tenían que depender del trabajo asalariado estacional o de las faenas permanentes en los latifundios que producían para el mercado externo. Conviene tener presente que esta situación fue sufrida no sólo por los trabajadores del café, sino también por los operarios estacionales de las plantaciones azucareras del occidente y los peones bananeros del litoral atlántico. Dentro de este marco socioeconómico pautado por una aguda crisis, la lucha antiimperialista encontró un favorable caldo de cultivo y los destacamentos populares se fueron nutriendo aceleradamente, hasta formar un ejército dislocado de varios frentes y columnas cuyas operaciones militares se extendían por el norte, este y oeste del territorio nacional, respectivamente²⁹.

El ejército proletario antiimperialista comandado por Sandino, mediante el empleo diestro y cada vez más eficaz de la táctica guerrillera combinada con la toma de localidades, ataque de plazas enemigas, ajusticiamiento de esbirros y otras acciones político-militares de gran envergadura, determinaron la derrota de las fuerzas interventoras norteamericanas que se vieron obligadas a abandonar Nicaragua en 1933. La desocupación significó para el ejército popular antiimperialista una victoria descomunal que lo situaba como la primera fuerza política del país. Sandino, con la estatura de líder antiimperialista de prestigio continental y mundial, se colocaba naturalmente como el conductor más firme de los destinos de Nicaragua. Pero en el interior había condiciones adversas, no tanto

que tiene algún medio de vida, ése estaba exento de dar el servicio” (Chamorro, 1961: N° 8, 112).

El mismo Emiliano Chamorro confiesa los “...reclutamientos del campesino y de los miembros de las castas indígenas para trabajar forzosamente como esclavos en las propiedades de los cafetaleros de las sierras de Managua y sobre todo de Matagalpa y Jinotega... las recuas de inditos amarrados.” (Chamorro, 1960: N° 5, 63).

29 Las columnas expedicionarias del ejército antiimperialista, cubrían un vasto campo de operaciones en el territorio: Toda la zona norte y el centro, al occidente sobre el departamento de Chinandega, y algunas veces el de León; hacia el este, por el norte hasta Puerto Cabezas en el litoral atlántico, y por el sureste, los departamentos de Chontales, Boaco y algunos puntos de Zelaya; por el sur, hacia el Pacífico, las columnas llegaron a operar hasta San Francisco del Carnicero, a orillas del lago de Managua, e incluso hasta Rivas en el extremo sur. Para 1931, ocho columnas expedicionarias batían al ejército yanqui en tres cuartas partes del país.

producto de la correlación de fuerzas, favorable desde el punto de vista militar a Sandino, sino como resultado de los planes imperialistas de crear en Nicaragua la imagen de un gobierno “civil” como fachada de la dictadura militar que instituyeron y apoyaron fuertemente desde 1927.

El carácter antiimperialista de la lucha nicaragüense había pasado desde la desocupación, a la etapa —definida por Sandino con una admirable visión— cuyas bases eran en lo fundamental, garantizar la soberanía del país, liquidar los lazos de dependencia económica y política³⁰ que se mantenían inalterados a pesar de la desocupación extranjera, y seguir un programa de organización agraria de tipo popular que se había iniciado en germen durante la campaña militar. Aparecía sin embargo como verdadero obstáculo para levantar una decidida bandada de lucha, el relevo en la hegemonía política del sector oligárquico —los Díaz y Chamorros— logrado mediante una aparente restauración en el poder del liberalismo burgués.

El poder nominal de J. B. Sacasa que asume la presidencia coincidiendo con la desocupación en 1933, la “ausencia” de los entreguistas Díaz y Chamorro y la pléyade conservadora, eran de hecho un factor desfavorable para la continuación de la lucha por los cauces de un programa antioligárquico. Esta circunstancia no pasó desapercibida para el imperialismo que pudo disponer el acceso al gobierno del sector liberal burgués, cobijado por las panoplias del “civilismo”, a fin de forzar a una situación de “conciliación nacional” propicia para una desmovilización de las fuerzas populares, en tanto alentaba y fortalecía la infraestructura militarista que, con el pilar de la Guardia Nacional, se convirtiera realmente en el factor garantizante de los intereses geopolíticos y económicos de la dominación norteamericana.

A este cuadro desfavorable en lo interno, debe sumarse la adversa situación internacional; en lo específico, se presionaba a Sandino para la concertación de la paz que diera lugar a un supuesto proceso de estabilización institucional por el cual Sandino podría hasta obtener ciertas ventajas políticas; y en lo general, los acontecimientos que anunciaban la segunda guerra mundial, desplazaban la atención internacional hacia Europa con la gravedad de que en esa coyuntura, los Estados Unidos —eternos agresores de Nicara-

30 “Desaparecida aunque en la apariencia la intervención armada en Nicaragua, los ánimos se enfriaban, porque la intervención política y económica el pueblo la sufre, no la mira, lo peor, no la cree, y esa situación nos colocaba en condiciones difíciles. Mientras tanto el gobierno se preparaba para recibir un empréstito de varios millones de dólares, reventarnos la madre a balazos y afianzar más fuerte la intervención política, económica y militar del país...” (Aleman Bolaños, 1952).

gua— parecían aglutinar el sentimiento antifascista de los países del hemisferio occidental³¹.

Dentro de ese contexto se produce el asesinato de Sandino como una parte clave de toda la campaña de terror que cae sobre todo el país, y en particular sobre las masas campesinas del norte donde estaban enclavados los más firmes emplazamientos del ejército de Sandino. La dictadura militar se inaugura probando su eficacia, mediante una vasta represión que se extiende por meses y se prolonga años enteros. La debilidad del gobierno “civilista” de Sacasa se pone en evidencia. Una vez que ha jugado el papel que le impuso el imperialismo, es apartado por un golpe de Estado organizado —en la superficie— por Anastasio Somoza García, personalidad sin ninguna representatividad política definida, salvo la de ser jefe director de la Guardia Nacional y fiel servidor de los intereses yanquis.

La inminencia de la contienda mundial convirtió a nuestro país en punto todavía más clave dentro del sistema defensivo de los Estados Unidos, tanto por su proximidad al Canal de Panamá como por su situación geográfico-estratégica en el continente. El interés norteamericano por tener asegurado el control del país contribuyó a institucionalizar la dictadura militar somocista, particularmente desde 1939 hasta 1944, período en que ésta acaba por consolidarse. Asimismo, la potencia yanqui le asignó a Nicaragua el papel de suministrar materias primas para alimentar la industria de guerra: Con el caucho, maderas, metales y otros productos primarios, Nicaragua fue vinculada a la guerra mundial bajo la hegemonía de los Estados Unidos y el control dictatorial y represivo de Somoza García (Krehm, 1960: 21-27). Con Somoza, sobre la base de un proceso contrarrevolucionario ininterrumpido, se asienta la dominación de clase y el gobierno de clase.

HACIA UNA ECONOMÍA DIRIGIDA... POR EL IMPERIALISMO

Con la imposición de la dictadura militar somocista se consolida la economía nicaragüense como una base tributaria de los intereses norteamericanos. La intervención militar de 1927-33 no hizo más que acentuar en el plano militar la dominación que se ejercía sobre Nicaragua, sus finanzas, ferrocarriles y transportes, aduanas, telecomunicaciones, etc., desde 1909. La dictadura militar somocista permitió

31 En 1933, la solidaridad internacional a favor de la lucha de Nicaragua era prácticamente nula. Desde 1929, el aislamiento condujo a Sandino a dirigirse a México para reclamar la ayuda de aquel país. Un poco después escribirá desencantado: “Estaba propuesto a salir para nuestro campamento en esta semana —agosto de 1929— pero como hasta hoy no hemos encontrado ni medio centavo partido por la mitad, un cartucho de pistola para la causa de la libertad de Nicaragua, tendré que retrasarme un poco...” (Alemán Bolaños, 1952: 47).

garantizar la fluidez de los lazos de dependencia sin hacer necesaria una abierta intervención armada. Desde entonces el rasgo más típico de la economía nicaragüense es el de su total subordinación a los intereses de la metrópoli norteamericana. A grandes rasgos, la evolución de la economía nicaragüense puede seguirse, atendiendo al papel que sucesivamente le ha sido señalado por el imperialismo:

1. A raíz de la crisis mundial capitalista de los años treinta, Nicaragua sufre un colapso en las exportaciones cafetaleras. Sin condiciones materiales ni humanas como para entrar en una fase de sustitución de importaciones que hiciera frente al deterioro sufrido en su base de intercambio, se acentúa el carácter dependiente de la economía, al refugiarse el país en las exportaciones mineras —oro, un poco de plata y otros minerales— así como en mayores volúmenes de la producción cafetalera que perseguía recuperar en cantidad lo que perdía en precio³².
2. Al iniciarse la segunda guerra mundial, los Estados Unidos imponen a Nicaragua los patrones de una economía de guerra: Contracción de importaciones, limitaciones en el mercado de divisas³³, especialización en el suministro de materias primas para la industria de guerra (metales, caucho, maderas) y el abastecimiento de productos alimenticios. Por otra parte, las perturbaciones producidas por el conflicto en el mercado europeo contribuyeron a acentuar la dependencia de la producción de Nicaragua respecto del mercado norteamericano que pasó a absorber más del 90% de las exportaciones³⁴. El plan de “desarrollo” aplicado a Nicaragua durante el período de guerra,

32 En 1927, Nicaragua exportó 10.255 toneladas de café; luego de producirse la crisis capitalista sube a 15.303, en circunstancias que los precios han descendido a la mitad. En 1935 llega a las 18.525 toneladas, mientras los precios caen aún más (CEPAL, 1966: 27, Cuadro 15).

33 Uno de los efectos que produjo el conflicto bélico para América Latina, fue el afianzamiento de la dominación norteamericana sobre el continente, y la redefinición del papel que debía jugar cada país hemisférico dentro de la estrategia global imperialista. A Nicaragua se le asignó un papel bastante preciso: El suministro de materias primas de origen agropecuario, y la apertura de su mercado a las manufacturas norteamericanas que buscarían salida inmediatamente después de concluida la guerra mundial. Las normas de comportamiento de la economía nicaragüense fueron impuestas en un plan de desarrollo dictado por la Comisión para el Desarrollo Interamericano para el período 1940-1944 (véase documentación de Interamerican Development Commission, 1940).

34 En 1944, el 91% de las exportaciones nicaragüenses se destinaban al mercado norteamericano; 6% a América Latina, y 1% a Europa y Centroamérica. En cambio para 1938, el 25% se destinaba a Europa occidental, 15% a Alemania, y un 67% a Estados Unidos (CEPAL, 1966: 19, Cuadro 7).

convirtió a la economía nicaragüense en un satélite con proyecciones de subordinación a largo plazo. Algunas de las medidas tomadas por la Agencia Interamericana de Desarrollo en el plan para Nicaragua 1940-1944, pueden dar una idea más clara:

- a. Orientación del crédito para apoyar las exportaciones agrícolas exclusivamente; en la práctica la industria no contó con ningún apoyo financiero (Conference of Interamerican Development Commission, 1944: 126).
- b. Prioridad en el financiamiento de la exportación de materias primas para la industria de guerra³⁵.
- c. Dependencia de la industria manufacturera norteamericana; el “plan” no recomendaba la creación de nuevas industrias productoras de bienes manufacturados, salvo alguna ampliación de las existentes en tanto que estos bienes “[...] pueden ser suministrados por los países que los producen en gran escala” (Ibídem: 126) y por otro lado “...el país produce una variedad de materias primas que podían ser explotadas para beneficio de su economía interna” (Ibídem: 126-127).

Esta imposición significaba para Nicaragua una vía de desenvolvimiento condenada al suministro meramente primario, fluctuante y subordinado por otra parte a estimular en su proporción la industria manufacturera norteamericana.

3. El esquema de “desarrollo” encuentra una expresión significativa en el período de posguerra, cuando Nicaragua con la política somocista prestada por el imperialismo, apoya fuertemente la “diversificación agrícola” que se contrajo a la expansión unilateral y desequilibrada del cultivo algodónero. El algodón es una nueva “contribución” de Nicaragua a los planes de agresión imperialistas, esta vez contra el pueblo de Corea. Desde 1950 a 1955, las regiones cerealistas del Pacífico quedan convertidas en áreas de cultivo algodónero que ocupan el 80% del área cultivada³⁶; en 1949 se exportan 379 toneladas de al-

35 “Hay una vasta zona de tierras incultas, maderas de varias clases, depósitos de minerales que pueden ser utilizados para la defensa del Continente” (Conference of Interamerican Development Commission, 1944: 123-124).

36 Con una superficie que oscila entre las 190.000 y las 250.000 manzanas sembradas, el algodón ha llegado a ocupar el 80% del área de cultivo de litoral pacífico. Como se sabe en esta zona se encuentra el 52% de las tierras cultivadas en Nicaragua. El impacto del cultivo algodónero ha sido muy considerable, sobre todo en la

godón desmotado, y unos años después, en 1955, el volumen de algodón exportado asciende a 43.971 toneladas, ¡120 veces más que en 1949! (CEPAL, 1966: 101, Cuadro 95). Pero este auge algodonero cuyas consecuencias para los pequeños productores del Pacífico, trabajadores agrícolas, etc., pueden asimilarse en su proporción a los ocasionados por la expansión cafetalera, probará su debilidad ante la caída persistente de los precios de la fibra en el mercado mundial a partir de 1956. Desde mediados de los años cincuenta, pasado el paréntesis estimulante de los precios del algodón, la economía nicaragüense entra en una nueva fase de estancamiento y crisis (ver Gráfico N° 1 y Cuadro N° 1).

4. A raíz de la Revolución cubana, el imperialismo incorporó a Nicaragua en su estrategia global contrarrevolucionaria destinada a evitar que la deprimente situación de explotación internacional e interna prevaleciente en América Latina, pudiera ser el factor detonante para nuevas victorias populares contra el neocolonialismo y las dictaduras locales. Tras una mascarada de demagogia reformista, se puso en práctica el proyecto “Alianza para el Progreso” contando con el beneplácito de las burguesías locales y una bolsa de miles de millones de dólares apostados por el complejo financiero de las corporaciones multinacionales³⁷. Para Nicaragua la “Alianza para el Progreso” significó varias cosas al empezar a cumplirse las directrices políticas, económicas y culturales trazadas por la administración norteamericana:

afirmación capitalista de esta zona en la cual se concentra el 56% de la población económicamente activa del país, y por otro lado donde está situado un 75% de los establecimientos industriales. El cultivo algodonero removió en su momento las formas atrasadas de explotación agrícola, dándole a la zona del Pacífico una configuración capitalista definida. Esta región concentra el 74% de la superficie regada del país, el 98% de tractores y cosechadoras, el 99.5% de los trabajadores agrícolas del algodón, 78% en el uso de los fertilizantes, todo ello principalmente empleado en el cultivo algodonero.

37 En el comienzo —finales de los años cincuenta— las orientaciones para el desarrollo centroamericano y la integración económica, corrían a cuenta de la CEPAL. Así nace el tratado de integración de 1958; sin embargo los Estados Unidos boicotearon este tratado, y el mismo Eisenhower envió a dos expertos (Frank y Turkel) “para ayudar” al avance del Mercomún, aunque su verdadera misión fue la de conseguir el establecimiento de un marco jurídico que facilitara la penetración de las corporaciones y los capitales norteamericanos. A cambio llevaban la oferta de 100 millones de dólares en “fondos de asistencia” (Cochrane, 1969: 208). La afluencia de capital extranjero se triplicó de 1960 a 1968. Las inversiones norteamericanas (valor libro) llegaban a 5 billones de dólares (Grunewald y Wionczec, 1972: 47).

- a. Ingreso al Mercado Común Centroamericano, bajo la hegemonía de los capitales y las agencias regionales del imperialismo.
- b. Un gobierno “civilista” cuya fachada fue incapaz de ocultar el férreo substrato de la dictadura militar somocista³⁸.
- c. Reforma agraria —junto a otras medidas de tipo tributario— cuyo propósito original: ampliar el mercado interno para la producción industrial se contrajo específicamente a reubicar el campesinado situado en las zonas “explosivas” donde se desarrollaba el movimiento insurreccional armado, instalándolo en tierras de reserva forestal al este del país, impropias para la agricultura y sin las más mínimas condiciones de comunicación, transporte, maquinarias, etc. La “reforma” agraria acentuó contrariamente la apropiación individual de las tierras y el carácter latifundario de la tenencia (ver Cuadro N° 1).
- d. Política de desarrollo industrial; bajo el Mercado Común y la “Alianza para el Progreso” se inició el establecimiento masivo de firmas industriales norteamericanas que no sólo monopolizaron la propiedad de las nuevas instalaciones fabriles, sino que pasaron a controlar una buena parte de las industrias tradicionales que operaban en el país³⁹. La materia prima para la industria “nacional” es en su mayor parte importada de los Estados Unidos⁴⁰, lo mismo que la tecnología,

38 Los Somoza impusieron en la Presidencia a René Schick Gutiérrez (1963-1966) y a la muerte de éste a Lorenzo Guerrero que entregó la Presidencia a Somoza Debayle en 1967. Mientras duraba el gobierno de Schick, Somoza Debayle conservó la jefatura de la Guardia Nacional de Nicaragua y su hermano Luis, la dirección del Partido Liberal Nacionalista, órgano político de la dictadura.

39 Las formas ordinariamente utilizadas por las corporaciones norteamericanas para apoderarse del mercado local han sido ampliamente ejercidas en Nicaragua, como ejemplos: a) Adquisición de firmas locales: Metasa, Aceitera Corona, Galletería Cristal (Nabisco); b) Inversiones conjuntas con negociantes locales: Plywood, Imusa, Fabritex, Cerisa, etc., parte de las cuales es propiedad norteamericana; c) Arreglos de producción con firmas competidoras: esta forma se ha manifestado en el área de la pesca y los productos farmacéuticos; las firmas locales son presionadas por las corporaciones que tratan de reducir y regular el volumen de operaciones de las firmas a un mínimo de subsistencia hasta que desaparecen (Tobies, 1973).

40 Durante el período de 1951-1958, la composición de materia prima e insumos extranjeros en la manufactura producida en el país oscilaba entre 17% y 28%. A

instalaciones industriales, transporte, sistema de propaganda y mercadeo. La producción manufacturera nicaragüense está reducida al aporte de mano de obra barata para una industria de mero etiquetado o envasado, que utiliza el territorio nacional como una base legal para aprovechar el régimen de libre comercio centroamericano, pero que en lo fundamental es industria norteamericana. Las cuantiosas ganancias de las empresas extranjeras contrastan con la situación permanentemente deficitaria de Nicaragua respecto del comercio interregional⁴¹. Por otro lado la amplitud crediticia otorgada a Nicaragua por las agencias financieras públicas y privadas norteamericanas para “financiar” su desarrollo económico, colocaron a Nicaragua para finales de 1973 entre los países comparativamente mayor endeudados del mundo, si se tiene en cuenta que sobre una población de dos millones de habitantes y un producto interno bruto ascendiente a unos 800 millones de dólares, tenía una deuda externa superior a 500 millones de dólares (*New York Times*, 1974).

La política reformista de la “Alianza para el Progreso” se evidenció pronto ante una serie de contradicciones insalvables para la política imperialista. En efecto, las reformas agrarias, tributarias, la distribución del ingreso encontraban el obstáculo de la oligarquía tradicional y los grupos agroexportadores, secularmente montados sobre un esquema latifundario de tenencia de la tierra, quienes no estaban dispuestos a reducir sus privilegios o compartir, aun por la vía impositiva, las jugosas ganancias derivadas de las exportaciones.

partir de 1960, sube al 30%, y desde los años setenta sube aceleradamente hasta ocupar el 47% en calzado y vestuario; cueros y productos de cuero, 35%; maderas y corcho 36%; estas cifras corresponden a manufacturas que pueden ser producidas a partir de materias primas ¡existentes en el país! En otros productos, como derivados petroquímicos, productos farmacéuticos, la proporción sube hasta el 100% y 96% respectivamente (datos en base a la Memoria del Ministerio de Economía, Industria y Comercio, 1968).

41 El comercio exterior con Centroamérica ha arrojado para Nicaragua saldos negativos desde los primeros años de la integración, con tendencia altamente creciente: 1963, 22 millones de córdobas; 1965, 69 millones; 1967, 169 millones. Este constante déficit produjo el distanciamiento de Honduras y Nicaragua, y la aplicación de impuestos compensatorios que de hecho desvirtuaron el proceso integracionista (fuente: Oficina de Planificación Nacional).

Puede decirse que tanto los inversionistas norteamericanos como los empresarios locales, entendieron el desarrollo de la Alianza más como una ventaja puramente económica que como un programa del imperialismo a nivel continental para contrarrestar las tensiones sociales y evitar “otra Cuba”. En la práctica, las reformas no pasaron de ser simples quimeras administrativas sostenidas formalmente en el lenguaje oficial para no perder la oportunidad de contar con los jugosos empréstitos prometidos por la Alianza.

Sin un mínimo nivel de cambios, que los grupos inversionistas extranjeros y locales no estaban dispuestos a realizar, se vislumbró el enfoque original de tipo “desarrollista” como impracticable. Debe tomarse en cuenta que a despecho de los programas económicos de “distensión interna” el movimiento revolucionario desde 1958 asumía cada vez más un carácter nacional y organizado logrando integrar en los destacamentos que combatían en el norte del país, a los sectores más explotados —obreros y campesinos pobres—, junto a los grupos más receptivos a las ideas revolucionarias, los intelectuales y estudiantes universitarios. Nuevamente en 1966, el Frente Sandinista de Liberación Nacional emprende una serie de actividades políticas y militares contra el régimen dictatorial hegemonizado por el jefe de la Guardia Nacional, Anastasio Somoza Debayle —el tercero de la familia dinástica. El gobierno “civil” de René Schick, colocado en la Presidencia como parte del programa general de la “Alianza para el Progreso”, había sido incapaz de realizar las reformas prometidas y sustraerse al peso gravitante de los Somoza que arbitaban celosamente desde los cuarteles, la gestión puramente administrativa de Schick. En febrero de 1967 resulta “elegido” a la Presidencia, Somoza Debayle, tras masacrar a más de trescientos manifestantes de oposición en el centro de la capital. En su programa de gobierno quedó de manifiesto el abandono de la demagogia reformista y la institucionalización de la estrategia del terrorismo oficial como la única alternativa de las clases dominantes y el imperialismo para conjurar el estallido de las contradicciones sociales y primeramente, el auge del movimiento revolucionario.

5. La nueva imposición de la dictadura somocista coincidió con la crisis del Mercado Común Centroamericano, que a su vez respondía a la crisis estructural de un desarrollo capitalista basado en la intensificación de los patrones de explotación de la clase trabajadora por parte de las empresas multinacionales norteamericanas y algunos sectores del capitalismo criollo. El intercambio constantemente deficitario de los países menos desarrollados del área —Nicaragua y Honduras— y un poco después, el conflicto armado entre El Salvador y Honduras, mostraron abiertamente las insalvables contradicciones de la integración capitalista. Sin otra reforma que el recrudescimiento de la represión, el mercado interno centroamericano había alcanzado el límite de su expansión. Centroamérica había experimentado en la década de los sesentas, una afluencia de inversiones extranjeras sin precedentes, en particular en el área de la manufactura; sin embargo a finales de la década, los consorcios norteamericanos comenzaron a variar su estrategia⁴². En principio, se mantuvieron las inversiones ya existentes, pero el flujo de capitales comenzó a descender paulatinamente, llegando algunas filiales de poderosas compañías multinacionales a cerrar sus operaciones o vender las empresas a accionistas locales⁴³. Para muchos inversionistas era claro que el mercado centroamericano había llegado a su punto de saturación.

Sin embargo, a partir de los años 70 otros intereses menos tradicionales de los círculos de negocios de los Estados Unidos irrumpieron en Centroamérica a la búsqueda de inversiones lucrativas y fáciles. Estos inversionistas no eran propiamente representantes de intereses multinacionales clásicos u “oligarquía financiera” sino grupos secundarios cuyas fortunas habían surgido —principalmente desde la segunda guerra mundial—

42 De acuerdo a Susan Jonas, “durante la década del 60, Centroamérica experimentó una afluencia de inversiones extranjeras sin precedente en el área manufacturera de parte de las empresas multinacionales. Pero sin un nivel mínimo de reformas se vio que ese enfoque era impracticable, y que el mercado centroamericano había alcanzado los límites de su expansión; las corporaciones multinacionales comenzaron a modificar su estrategia... a finales de la década del 60 hubo pocas inversiones nuevas de este tipo” (Jonas, 1974).

43 Algunas subsidiarias de empresas multinacionales con sede en Estados Unidos, como DUCAL en industria alimenticia, Clark’s en chiclets, cerraron sus operaciones citando como razón la pérdida del mercado de Honduras y el control del mercado por otras firmas (Jonas, 1974: 7). A su vez, otras empresas que operan en Nicaragua, como American Cyanamid propietaria de FORMICA, han detenido sus planes mientras no se establezca el Mercomún (Tobies, 1973: 36).

de la producción interna y los bienes raíces. Conocidos en los Estados Unidos como “Sunbelt”, representan un capitalismo agresivo e “inescrupuloso” con fuertes inversiones en la “industria” del juego, drogas, cabarés y otras actividades vinculadas al crimen organizado, hoteles, turismo, etc. Fundamentalmente localizados en los estados del sur y “el verano costero” de los Estados Unidos, Florida, Texas, sur de California, les fue relativamente fácil saltar hacia Centroamérica, favorecidos por el apoyo incondicional del gobierno de Nixon —representante político por antonomasia de “Sunbelt”— y el respaldo de las agencias oficiales norteamericanas⁴⁴. Así, en los inicios de los años setenta una nueva “alianza” se comenzó a estructurar en Centroamérica, teniendo como protagonistas principalísimos a los capitalistas de “Sunbelt” y a un círculo de negocios formado por altos militares representativos de las dictaduras locales. En este sentido no resultan casuales los proyectos empresariales conjuntos de Somoza y los importadores de carne de la Florida, los fabulosos negocios Hughes-Somoza en Nicaragua⁴⁵;

44 Susan Jonas, explica las relaciones de poder de los grupos financieros de los Estados Unidos, distinguiendo los intereses del este (tradicionales), con los del sur asociados a la mafia. Desde el punto de vista analítico la diferenciación de los grupos dominantes, es muy interesante y revela algunas tendencias, sin embargo como ambos son una parte estrechamente integrante del imperialismo, sus intereses convergen como un solo grupo cuando se trata de defender sus inversiones o lanzar las fuerzas armadas a intervenir en cualquier parte del globo. Históricamente “...el poder y el control económico sobre el Estado en EU, estaba concentrado en la costa este, particularmente en Wall Street, en manos de ciertos grupos financieros (Rockefeller, Chase Manhattan, First National, el grupo Boston, Morgan, etc)... especialmente desde la segunda guerra mundial, esta oligarquía financiera... se ha visto obligada a compartir gradualmente el poder con grupos financieros ‘secundarios’ nuevos, pero más pequeños... ubicados en el ‘Sunbelt’ —principalmente en Florida, Texas y el sur de California— tienen una base económica levemente distinta... estos grupos secundarios han tendido a depender de la producción interna y las operaciones de bienes raíces y sólo recientemente entraron en el campo de las inversiones tradicionales. Sus fortunas surgieron en gran medida de la electrónica, la aviación, y las industrias relacionadas con la defensa; y también representan a los ‘productores independientes’ de petróleo... Además crearon en California, Florida y el suroeste, las bases de la industria del juego y del turismo; estas áreas están idealmente localizadas para servir al tráfico de drogas y otras beneficiosas actividades del crimen organizado. “Aunque en la década del 50 el gobierno de Eisenhower estaba claramente dominado por la oligarquía financiera del este... también facilitó el acceso al poder político a algunos grupos de Sunbelt: La personificación de esta tendencia fue la elección como vicepresidente de Richard Nixon...” (Jonas, 1974: notas *i* y *h*, pp. 1-2 del apéndice).

45 Un poderoso indicador de las actividades de los grupos de la mafia en Nicaragua, por medio del binomio Hughes-Somoza, respaldadas por Nixon, fue la designación como embajador norteamericano de Turner Shelton, uno de los ejecutivos más “capaces” de Hughes, quien con anterioridad coordinaba con su jefe fabulosos nego-

la sociedad Vesco-Figueres en Costa Rica⁴⁶; los negocios del dictador Arana Osorio a través de un conjunto de redes comerciales con los “Socios de la Alianza” en Alabama, Florida, Texas y New Orleans⁴⁷. Protagonistas secundarios pero infaltables en los negocios sucios, se desplazaron desde Miami Beach empresarios cubanos llevando a Centroamérica abundante ayuda financiera norteamericana, lo mismo que una prestigiosa experiencia organizativa para montar cabarés, casinos, comercio de estupefacientes y otras minucias⁴⁸.

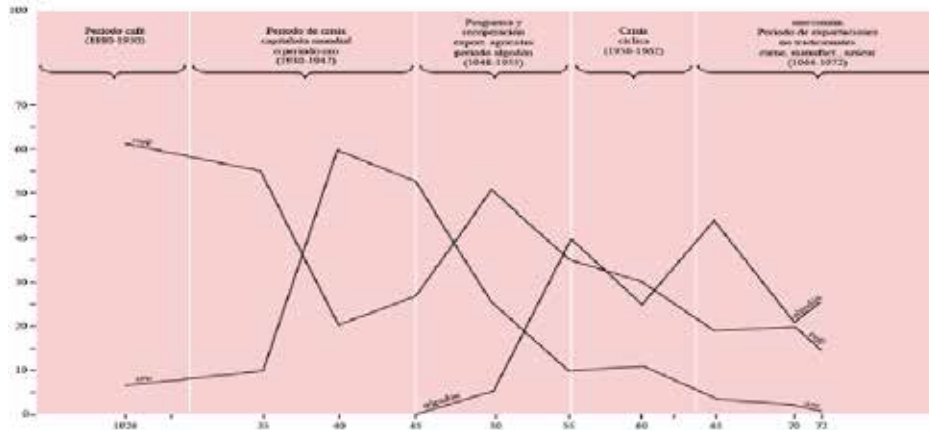
cios multinacionales desde la base de las Bahamas, donde Shelton también hacía las veces de cónsul del gobierno de Nixon. Por estas franquicias del presidente yanqui Hughes pagaba centenares de miles de dólares (*Washington Post*, 1973).

46 Vesco ha invertido en Costa Rica más de 100 millones de dólares en bonos costarricenses, lo cual le otorgó una poderosa influencia en la economía nacional, más o menos similar a la que tiene Hughes en Nicaragua. (*New York Times*, 1972; *Los Angeles Times*, 1973).

47 Arana construyó personalmente una red de relaciones comerciales a través de numerosos contactos tenidos por su hijo con círculos influyentes de “Sunbelt”, entre los que se cuentan, los “socios de la alianza” de Alabama y el mismo gobernador George Wallace. Frank Sinatra se ha mostrado vivamente interesado en montar una cadena de casinos en Guatemala desde 1970, una vez que Arana se hubo entrevistado secretamente un poco antes de asumir el poder, con un amigo de Sinatra, el ex vicepresidente Spiro Agnew (más inclinado a “Sunbelt” que a los Rockefeller, sus otrora padrinos políticos) (*Miami Herald*, 17 de julio de 1970, citado por Jonas, 1974: 8-9).

48 Hughes y Somoza proyectan convertir la zona del Pacífico y la región de los lagos en un complejo turístico. Uno de los objetivos de la canalización del río San Juan-Xolotlán es ofrecer una vía pintoresca de arriba a Nicaragua, pasando a la capital a través de las isletas de Granada. Desde 1970 se comenzaron a intensificar las inversiones hoteleras, construyéndose el Hotel Intercontinental Managua (208 habitaciones), hacia donde se trasladaron los cuarteles generales de Hughes. La cadena Holiday Inn., planea construir varios hoteles y moteles tanto en la capital como en otras ciudades (*Hotel Index*, 1972). Los asociados y ejecutivos hoteleros son en su mayoría cubanos “gusanos”. Al mismo tiempo los cubanos llevan la parte operativa del tráfico de drogas, recibiendo toda clase de ayuda oficial, pasaportes nicaragüenses falsificados, exención de registros en las aduanas, etc. En 1968, el FBI reclamó a Somoza su abierta implicancia en el tráfico de drogas, limitándose el dictador a enviar a su jefe de Migración, mayor Alegrett, para que el FBI lo interrogara en los Estados Unidos.

Gráfico N° 1
Comportamientos de tres productos principales en exportaciones totales
(1926-1972) (por ciento en años seleccionados)



Fuente: CEPAL, 1966 y Banco Central de la República de Nicaragua, 1970 y 1973.

Cuadro N° 1
Estructura de la propiedad agrícola por zonas (latifundio-minifundio)

Zona	Número de unidades	%	Área (Mzs.)	%
Total país	102 000	100.0	5 461 162	100.0
Minifundio (menos de 10 manzanas)*				
Total zona	51 936	50.8	190 108	3.4
Pacífico	23 222	62.4	82 748	4.5
Centro	23 846	43.8	89 510	3.1
Atlántico	4 868	31.2	17 841	2.3
Latifundio (más de 1000 manzanas)**				
Total zona	575	0.6	1 664 675	30.5
Pacífico	293	0.3	815 676	44.7
Centro	237	0.25	580 851	20.2
Atlántico	45	0.05	268 148	35.5

Notas:

* La pequeña propiedad está marginada a producir granos para el consumo interno:

Maíz: 46% de la producción total

Frijol: 57% de la producción total

Sorgo: 62% de la producción total

** El latifundio se orienta preferentemente a la producción para el comercio externo:

Algodón: 92% de la producción total

Café: 73% de la producción total

Azúcar: 73% de la producción total

Fuente: Censo 1963, Dirección General de Estadística y Censos.

En última instancia, la vía del desarrollo centroamericano quedó simplemente reducida al papel de “base de operaciones” que los países ístmicos actualmente desempeñan en favor de los traficantes del sur de los Estados Unidos, al igual que Cuba antes de 1959, las Bahamas y otras islas menores de las Antillas. El papel de base operacional, por el lado de los socios criollos, comprende el recrudecimiento de la represión interna, la garantía de las “inversiones” eficazmente protegidas con la racionalización y modernización de los ejércitos, aparatos de seguridad y la policía⁴⁹.

Ante esta nueva situación es un hecho que la fisonomía regional y nacional de los países centroamericanos ha venido a ser un orden ilusorio. Desde el punto de vista político-económico las concesiones ultrasoberanas otorgadas a Hughes y compañía para la explotación del lecho marítimo, la canalización interna de la vía San Juan-Xolotlán, o el establecimiento de un superpuerto petrolero que contaminaría un área considerable de la costa atlántica de Nicaragua, y en el caso de Guatemala, la concesión gigantesca para la explotación del níquel a favor de la compañía multinacional EXMIBAL, entre otras, confirman la conversión del espacio centroamericano como un enclave cuyo “modelo” de desarrollo no requiere de ninguna pincelada reformista sino principalmente de la estabilidad de los regímenes militares. Congruente con esta coyuntura la Agencia Internacional de Desarrollo, parece orientarse convenientemente a dar apoyo institucional y financiero a los programas de asistencia militar tendientes a racionalizar los aparatos armados de las dictaduras centroamericanas. El flujo de maquinarias para la producción agrícola e industrial, la asistencia técnica para el “desarrollo” promovidos en los felices primeros años de la “Alianza” quedaron trastocados finalmente en los cada vez más frecuentes suministros de armamentos, aviones, helicópteros, etc., y la asistencia técnica para las operaciones de “contrainsurgencia”. Por otra parte, el nudo de la seguridad regional y la estabilidad de las dictaduras quedó confiado al único instrumento efectivamente integrado de la estrategia comunitaria, el Consejo de Defensa Centroamericano

49 Al parecer la nueva estrategia proyectada por AID y los inversionistas yanquis, debe “promover” el turismo, productos agrocomerciales, exportaciones “no tradicionales” y la explotación intensiva de recursos no renovables (minas, petróleo). Esta forma de explotación imperialista utiliza la región como una base productiva para cubrir las necesidades de otros mercados en el mundo capitalista, y por consiguiente no requieren de reformas domésticas serias, sino la simple estabilidad de los gobiernos militares. El rasgo dominante en la estrategia yanqui es la militarización de la política (no más Schick, no más Guerrero) y la institucionalización de los métodos de contrainsurgencia como el verdadero modelo. En este aspecto la estrategia yanqui no difiere mucho de la aplicada en Vietnam.

(CONDECA). Los propósitos del imperialismo respecto a CONDECA parecen obedecer en términos muy generales y evitar, por un lado, las repercusiones negativas de una presencia directa militar yanqui, asegurar la defensa del área persiguiendo a su vez dos objetivos:

1. Integrar la ayuda militar en un solo programa orientado a uniformar los ejércitos centroamericanos dentro de una filosofía de contrainsurgencia y acción cívica⁵⁰.
2. Integración de esfuerzos militares diseñada para conjurar rivalidades locales entre ejércitos de la región y prevenir —ante todo— el crecimiento de los movimientos revolucionarios de Nicaragua y Guatemala principalmente, “protegiendo” con ello a los otros países del área.

Por otra parte, CONDECA persigue la coordinación y centralización de un comando militar regional unificado, bajo la supervisión militar del Departamento de Defensa de los Estados Unidos en general, y las misiones militares yanquis de cada país centroamericano en particular⁵¹. Esta típica imposición militar de los Estados Unidos es común a muchos países subdesarrollados, pero en el área ístmica tiene determinaciones específicas. Desde años recientes la defensa de Centroamérica se ha tornado en una cuestión aún más vital para el desarrollo del complejo económico imperialista y más específicamente de los intereses de los grupos multinacionales, cuyas ramificaciones se encuentran irreductiblemente vinculadas al sistema militar-industrial de los Estados Unidos⁵². Según el comandante general del comando sur

50 Con el traslado de los cuarteles generales del comando sur a Panamá, los Estados Unidos comenzaron a presionar a los gobiernos del área para crear formas de cooperación efectivas entre los ejércitos regionales. En 1961, en la reunión de comandantes de los 5 ejércitos centroamericanos, los Estados Unidos, logran un acuerdo de coordinación entre los ejércitos para la “defensa contra la subversión interna”. Nacen las operaciones “Amistad” y las maniobras conjuntas (Saxe Fernández, 1973).

51 CONDECA es una estructura de comando militar intermedia entre los ejércitos centroamericanos (excepción de Costa Rica) y el Departamento de Defensa de los Estados Unidos. Por encima de CONDECA se encuentra el comando sur (Quarry Heights Comm.) de los Estados Unidos con sede en la zona del Canal de Panamá, el cual actúa como comando de coordinación del ejército, la marina y la fuerza aérea de los Estados Unidos. CONDECA, está conectado directamente con la CIA, en tanto que las misiones militares yanquis subordinan a su vez a cada uno de los ejércitos locales por separado (Defense Secretary Office Civil Affair School, 1964).

52 El gasto militar es muy importante para un gran número de industrias dentro de la manufactura. Cubría alrededor del 11.5% de todo el producto manufacturero de los Estados Unidos ya en el año 1958. El porcentaje sube al 20% de participación en el sector de la producción metalúrgica, comprendiendo tanto los metales como sus productos, la maquinaria no eléctrica, el equipo y los suministros eléctricos, el equi-

norteamericano hasta 1969, general Robert Porter, “Centroamérica es importante estratégicamente porque permite el acceso a través de una relativamente defendible ruta de las materias primas provenientes de los países al sur de los Estados Unidos⁵³” (Porter, 1967). En otro sentido, Centroamérica como área próxima al Canal de Panamá, es un punto especialmente sensitivo para los Estados Unidos. CONDECA a su vez responde a la estrategia contrarrevolucionaria puesta en práctica por el imperialismo para contrarrestar el auge de los movimientos insurreccionales que desde principios del 60 amenazan mortalmente a los regímenes militares de Guatemala y Nicaragua, así como al gobierno fascista de El Salvador, a partir de los primeros años del 70⁵⁴. Otro propósito de CONDECA, no menos importante, es el de “prevenir una estrategia unificada para defensa contra un eventual ataque de Cuba”, y primeramente como mando operacional que facilite la utilización del territorio de cualquiera de los cinco países como base militar de agresión contra la isla.

Para valorar el papel de las dictaduras militares en Centroamérica como la alternativa que le resta al imperialismo para implementar su estrategia contrarrevolucionaria interna, tras el fracaso del intento “reformista” de la “Alianza para el Progreso” y luego del desarrollismo integracionista, creemos importante observar una serie de hechos. A principios de 1972, el dictador guatemalteco Arana Osorio clamaba por “[...] un ejército centroamericano” para “[...] una verdadera comunidad centroamericana”⁵⁵; en ello coincidía con Somoza, que

po de transporte y sus enseres, etc. En 1964 de las principales corporaciones norteamericanas, 205 estaban de modo significativo involucradas en contratos militares, ya en la producción o en la investigación y el desarrollo. Entre las 100 corporaciones más poderosas de los Estados Unidos, 65 estaban significativamente implicadas en el mercado militar. Entre ellas, Union Carbide, General Electric, North American Rockwell, Lockheed, Standard Oil (N. J.), Hughes, Du Pont, Dow Chemicals, Monsanto, IBM, General Motors, Ford, Westinghouse, y otras (Reich y Finkelhor, 1974: 78-79 y Tabla 9-B).

53 El área centroamericana representa un interés vital para los Estados Unidos, en tiempo de paz y en la eventualidad de una conflagración mundial. El peligro para la población de la zona es la presencia agresiva de los Estados Unidos, sus fuerzas militares y sus programas de agresión a otros pueblos. Recientemente el Pentágono ha encargado a distintas universidades norteamericanas la investigación de las mejores condiciones para la defensa y el ataque nuclear teniendo como base el Canal de Panamá; el proyecto se denomina LANFZ (Latin American Nuclear Free Zone) (Army) (Congressional Record, 1969: S4417).

54 Ejército Revolucionario del Pueblo y FPL “Farabundo Martí” son los movimientos revolucionarios de El Salvador. En los últimos meses han actuado coordinadamente y suscrito documentos conjuntos dirigidos al pueblo salvadoreño.

55 CONDECA ha sido constantemente permeabilizada por el imperialismo norteamericano con la psicología del “enemigo común”, Arana Osorio no hizo más que pro-

a principios del año 70 declaraba que las fuerzas armadas (Guardia Nacional) eran “[...] la única garantía para la estabilidad y la paz social⁵⁶”. Los comandos militares unificados de Centroamérica probaron su efectividad contrarrevolucionaria, la primera vez, en marzo de 1972 en El Salvador, cuando un movimiento cívico-militar depone al presidente Fidel Sánchez Hernández; en menos de 48 horas, fuerzas y aviones de combate dirigidos personalmente por Somoza y Arana Osorio atacan las posiciones rebeldes, bombardean bases militares y retoman el poder. La segunda oportunidad se presenta en Nicaragua en diciembre del mismo año, cuando a raíz del terremoto que destruye la capital, las fuerzas de Somoza concentradas eternamente en Managua, se desbandan por el sismo; en este caso la misión militar yanqui concentró rápidamente tanto fuerzas norteamericanas destacadas en Panamá como tropas provenientes de Honduras y El Salvador⁵⁷. Tropas guatemaltecas se hicieron presentes un poco más tarde, lo mismo que policías del mismo país bajo la cobertura de bomberos y equipos de auxilio.

La militarización de Centroamericana obedece en última instancia a los planes del imperialismo norteamericano, una vez que las alternativas reformistas se han mostrado incapaces de atemperar la cruda situación en que se encuentra la gran mayoría de la población. La violencia oficial constituye la estrategia sustitutiva para lograr la

mocionar una institucionalidad militar unida que pudiera reprimir indistintamente los movimientos revolucionarios de cada uno de los países centroamericanos (véase *Naclan's Newsletter*, 1973).

56 Realmente la Guardia Nacional de Nicaragua, creada y adiestrada por la intervención yanqui, no es más que un aparato armado local que depende del Departamento de Defensa de los Estados Unidos. En los últimos años, a través del Programa de Asistencia Militar (MAP) y Ventas de Armas al Exterior (FMS), ha recibido más de 84 millones de córdobas (U.S. Defense of International Security, Washington DC, 1970), cifra que representa tres veces más de lo otorgado a Honduras, cuatro más que a Panamá, seis más que a Costa Rica, el doble que a El Salvador, y un poco más de lo que recibió México en el mismo período. Por otra parte, Nicaragua es el país latinoamericano con el mayor número de soldados, oficiales y policías entrenados directamente por los Estados Unidos. 4.119 militares provenientes de Nicaragua fueron entrenados en la Escuela de las Américas de Fort Gulick (Zona del Canal) desde 1946 hasta marzo de 1973, siendo la cifra más alta de entrenados de América Latina, seguida muy de lejos por Venezuela (2.846), Panamá (2.472), Bolivia (2.679), Ecuador (2.378), etc. (Stein, 1974). Esta cifra adquiere significación si se atiende a la población de Nicaragua (2 millones) y al número de efectivos de la Guardia Nacional (13.000).

57 “Por dos días, miembros del ejército hondureño fueron vistos entre la guardia de Somoza y fuerzas de emergencia de los EU volaron inmediatamente desde la Zona del Canal acampando junto a la residencia del general” (Simons, 1972, trad. propia). “El dictador Arana Osorio, de Guatemala se trasladó a Nicaragua de inmediato para coordinar personalmente las operaciones en este país” (P. L. 23-12, AMGD-19456).

estabilidad social y mantener un clima favorable a los inversionistas, en particular a los negociantes de fortunas fáciles que han encontrado en los militares el socio bien pagado que se obliga a cumplir con mayor habilidad su papel de pistolero. En Nicaragua y Centroamérica en general, las armas están terciadas; apartada del medio la demagogia reformista, dictadura militar y clases explotadas están de frente.

Hasta 1974, la tónica general de la economía nicaragüense, en nada había cambiado respecto de los planes de sometimiento y explotación económica trazados por el imperialismo desde principios de siglo, y las modificaciones introducidas eran más que nada readecuaciones cíclicas según las nuevas condiciones de la producción y los requerimientos del mercado capitalista mundial. Fracasadas las reformas y la demagogia democrática de los primeros años de la Alianza, Nicaragua seguía dominada por el imperialismo a través de la dictadura militar somocista reforzada por la cuantiosa asistencia de los programas de ayuda militar, la capacitación del ejército y los aparatos represivos. La filosofía de contrainsurgencia y el control de la situación interna para favorecer la estabilidad de los intereses e inversiones yanquis, había modelado todo un estilo basado en la cruda aplicación de la violencia contrarrevolucionaria, matizada suplementariamente con programas de acción cívica, control de la natalidad, asistencia médica, vacunaciones y otros amortiguadores, más o menos inútiles —pero eficaces como medio de captar el grado de descontento—, que no casualmente se practicaban a escala masiva en las zonas de operaciones del movimiento guerrillero. El 27 de diciembre de 1974, el FSLN mediante una acción eminentemente política ocupa la casa de un connotado agente somocista deteniendo a un grupo relevante de funcionarios del régimen y miembros de la familia Somoza. El impacto de la acción a nivel nacional y el apoyo manifiesto de la población, pusieron al descubierto la descomunal debilidad política de Somoza el cual tuvo que acceder a todas las demandas exigidas por el FSLN. La acción precipitó la crisis de la dictadura somocista a nivel político, lo que coincidió con la agravación de las condiciones de vida de las masas, el desabastecimiento de productos de primera necesidad, la carestía de la vida y la desocupación. Un sentimiento de desconfianza recorrió los niveles de la administración somocista y las filas de rango de la Guardia Nacional. Al mismo tiempo en Washington, Nixon era arrojado de la Casa Blanca, y con él los funcionarios implicados en los negocios sucios, entre los cuales estaba comprendido el embajador yanqui en Nicaragua, Turner Shelton, socio-empleado de Hughes y socio también de Somoza al cual prestó un apoyo incondicional sólo comparable al que su homólogo Tomás Whelan brindó al padre del dictador actual.

Ya desde los escándalos del terremoto dentro de los que Somoza desempeñó un papel protagonista, disponiendo para sí y sus allegados de la ayuda externa, se había levantado una ola de críticas internacional y el Departamento de Estado se veía constreñido a adoptar medidas más sutiles y convincentes para seguir apoyando a Somoza. Entre estas medidas estaba la de cambiar al embajador norteamericano de tal manera que implicara más un cambio de estilo que de política. La misión del nuevo embajador consistiría —según fuentes del Departamento de Estado—, en alterar la imagen de total identificación de los Estados Unidos con Somoza, y poder maniobrar con cierta facilidad en el caso de que algo marchara mal respecto al dictador. Sin embargo, la misión diplomática en Nicaragua, confiada a su estrategia del Departamento de Estado, vinculado fuertemente a Rockefeller, al Consejo Nacional de Seguridad y a la CIA, escondía algo más importante. En crisis el Mercado Común, impugnada la presencia norteamericana en el Canal de Panamá, e iniciándose algunas manifestaciones de nacionalismo en el mismo Panamá y más cerca en Honduras, los Estados Unidos tienen en la dictadura militar somocista un intermediario bastante fuerte, influyente en el área, y capaz de enfrentar —como lo ha hecho— situaciones desagradables para los Estados Unidos dentro de la región. Por otro lado la situación singularmente desfavorable para el imperialismo, contraída al avance del campo socialista, los movimientos nacionales del Tercer Mundo, y la correlación favorable a las fuerzas progresistas en los organismos internacionales como las Naciones Unidas, unido al avance de la ola nacionalista en América Latina, no permite al imperialismo deshacerse con facilidad de piezas tan especialmente vitales como la dictadura militar somocista cuyo escandaloso alineamiento con la política exterior imperialista había sido declarada por el mismo Somoza.

Al avanzar el movimiento revolucionario y agudizarse la crisis de la dictadura militar, el Departamento de Estado ha diseñado una política de emergencia para el caso de Nicaragua, cuyos ejecutores no son otros que el embajador yanqui recién nombrado James Theberge quien actúa como inspirador, y el propio Somoza cumpliendo su tradicional papel de cipayo del imperialismo. La estrategia de emergencia comienza a aclararse en su formulación general que consiste en una combinación planeada de reformas de cierto corte burgués y de escaladas represivas, en una suerte de síntesis de la vieja política “aliancista” y la estrategia de militarización y contrainsurgencia de los años 67-70, con la diferencia de que en esta alternativa, la acción directamente estatal sustituye a los alegres empresarios locales de los años 60, y la política económica se centra más que en el desarrollo industrial, en la promoción de proyectos agrícolas de gran envergadu-

ra dirigidos principalmente hacia el campesinado; los pequeños productores artesanales e industriales y el comercio minorista también se ven incluidos en los planes de promoción pero en menor escala. Los planes imperialistas contemplan la creación de una importante área de economía cooperativa de carácter agrícola que comenzaría a organizarse a partir de las zonas más expuestas al trabajo político del movimiento revolucionario, esto es, el norte y la zona central del país. Con todo, está claro que la mayor importancia —entre reforma y contrarrevolución— la tiene el empleo de la violencia, e incluso los programas “cooperativistas” están diseñados para asegurar eficazmente el control de la población en las unidades productivas que, de este modo, pasarían a ser una variante de las aldeas estratégicas que los yanquis aplicaron en Vietnam; no de otro modo se explica la inclusión de “bancos de información” sectorial en las áreas comprendidas dentro del programa, cedulação, y desde luego elección de zonas “explosivas” como primera prioridad.

La parte operativa del programa estratégico está confiada a una institución especialmente modelada por los asesores norteamericanos denominada rimbombantemente Instituto de Bienestar Campesino (INBIERNO), el cual operaría como un ente autónomo multisectorial que contaría con la asistencia directa de todos los ministerios vinculados con la economía, el Banco Nacional, INFONAC, Banco Central, y otros. Tras INBIERNO, se encuentra UNASEC (Unidad de Análisis Sectorial), sucursal de planificación agrícola de AID que fue la que diseñó el proyecto.

Al mismo tiempo una pléyade de organismos del Estado, entre los que descuellan el Ministerio de Agricultura, Trabajo, Banco Nacional, etc., se empeñan por su lado a contribuir con la fachada demagógica, implementando programas de asistencia popular, préstamos, asistencia técnica, mejoramientos salariales y “vigilancia” en el cumplimiento de normas laborales, mientras los mecanismos partidistas de la dictadura militar se empeñan en movilizar propaganda orientada a difundir la nueva imagen “social” del gobierno de Somoza.

Para poner en movimiento el programa de “pacificación” las agencias yanquis han entregado la suma inicial de 100 millones de córdobas, y un numeroso equipo asesor coordinado por el director de AID en Nicaragua, Robert Culbertson, quien posee una experiencia acumulada en este tipo de programas aplicados precisamente en países “explosivos”: Vietnam, Perú (1965) y Guatemala.

La otra cara de la moneda, la escalada represiva, ha sido puesta en práctica con mayor anticipación que las reformas “sociales”. Desde enero de 1975 que coincide con la toma del poder por Somoza para otros seis años de gobierno, el país se encuentra bajo el estado

de sitio y la ley marcial, lo que significa la suspensión de todas las libertades y derechos individuales, incluida la libertad de reunión e información. El ejército de la dictadura ha lanzado sucesivas escaladas represivas contra la población de los departamentos occidentales, Chinandega y León, y del norte, Nueva Segorvia, Madriz y Estelí, manteniendo al mismo tiempo una persecución estable y el estado de terror en las zonas aledañas al sector de operaciones guerrilleras —Matagalpa y Jinotega—, donde numerosas familias han desaparecido, muchas de ellas asesinadas, o reducidas a los campos de concentración y cárceles colectivas que funcionan en Río Blanco, Cuscowas, Bilampí y Matagalpa.

La presencia de tropas y asesores yanquis ha sido notoria, y ha puesto de manifiesto que en última instancia el comando dirigente de la Guardia Nacional sigue siendo norteamericano, al igual que lo fue en los primeros años de creación de este cuerpo. Es importante dejar claro que la intervención norteamericana está tomando en Nicaragua una forma cada vez más directa y progresivamente militar. Las bases militares norteamericanas dislocadas en distintos puntos —zona norte, sede militar en el centro de Managua, y Puerto Cabezas—, son una muestra de esa presencia. A la dependencia de tipo económico que extrae de la órbita nacional la riqueza que se produce socialmente en Nicaragua, a la dominación intermediaria que en el plano político-militar ejerce el imperialismo a través de la dictadura somocista, se unen las modalidades aún no generalizadas, pero intolerables, de la intervención armada yanqui.

BIBLIOGRAFÍA

- Alemán Bolaños, G. 1932 ¡Sandino!, *estudio completo del héroe de Las Segovias* (Guatemala: Imprenta La República).
- Alemán Bolaños, Gustavo 1952 *Sandino el Libertador* (México: Ed. del Caribe).
- Álvarez Lejarza, Emilio 1964 “El liberalismo de los treinta años” en *Revista Conservadora*, N° 51, p. 23.
- Argüello, Rosendo y otros 1914 *Public appeal of Nicaragua to the Congress and people of the United States* (Nueva Orleans: Coste & Frichter).
- Banco Central de la República de Nicaragua 1970 *Informe Anual del Banco Central* (Managua: Banco Central de la República de Nicaragua).
- Banco Central de la República de Nicaragua 1973 *Principales Indicadores Económicos 1972* (Managua: Banco Central, Departamento de Estudios Económicos).

- Chamorro, Emiliano 1960-1962 “Autobiografía” en *Revista Conservadora*, N° 1-18.
- Cochrane, James 1969 *The Politics of Regional Integration: The Central American Case* (Nueva Orleans: Tulane University).
- Cole Chamorro, Alejandro 1971 *Desde Sandino hasta Somoza. Relato del general Heberto Correa* (Granada: El Mundo).
- Comisión Económica para América Latina (CEPAL) 1966 *El desarrollo económico de Nicaragua, Vol. IX, serie Análisis y Proyecciones del Desarrollo Económico* (Nueva York: ONU).
- Congressional Record 1969, 1 de mayo (s/d).
- Cuadra Pasos, Carlos 1929 “Convenio sobre la Guardia Nacional” en *La Gaceta*, N° 74.
- Defense Secretary Office Civil Affair School 1964 *CONDECA Diagrame, Composition and Organization* (Fort Gordon, GA: Defense Secretary Office Civil Affair School).
- Grunewald, J. y Wionczec, M. 1972 *Latin America Economic Integration and U. S. policy* (Washington DC: Washington Brookings Inst.).
- Hill, Roscoe H. 1971 “Los marinos en Nicaragua: 1912-1925” en *Revista Conservadora*, N° 135 (Managua).
- Hotel Index* 1972 “Holiday Magazine” en *Hotel Index* (s/d).
- Interamerican Development Comission 1940 *Conference of Interamerican Development Comission* (Washington DC: IDC, Sección Nicaragua).
- Interamerican Development Comission 1944 “Nicaragua: Economic Development and Investment” en *Conference of Interamerican Development Comission* (Washington DC: IDC).
- Jonas, Susan 1974 “Las nueva estrategia norteamericana para la contrarrevolución en Guatemala” en *NACLA's Latin America & Empire Report* (s/d).
- Krehm, William 1960 *Democracias y tiranías en el Caribe* (La Habana: Editora Popular de Cuba).
- La Prensa* 1972 (Managua).
- Los Angeles Times* 1973, noviembre.
- Mena Solórzano, Luis 1971a “Los arquitectos de la victoria liberal” en *Revista Conservadora del Pensamiento Centroamericano*, N° 126, abril.
- Mena Solórzano, Luis 1971b *Revista Conservadora del Pensamiento Centroamericano*, N° 127, mayo.
- Ministerio de Economía, Industria y Comercio 1968 *Memoria* (Managua: Ministerio de Economía, Industria y Comercio).

- Ministerio de Guerra de la República de Nicaragua 1914 *Memoria* (Managua: República de Nicaragua).
- Moncada, José María 1970 (1936) “Estados Unidos en Nicaragua” en *Revista del Pensamiento Centroamericano*, N° 119.
- Monteforte Toledo, Mario 1972 *Centroamérica, subdesarrollo y dependencia* (México: UNAM) Vol. II y III.
- Moore, D. R. 1945 *Historia de América Latina* (Buenos Aires: Editorial Poseidón).
- Nacla's Newsletter* 1973, Vol. VII, N°5.
- New York Times* 1972, 21 de febrero.
- New York Times* 1974, abril.
- Ortega Arancibia, Francisco 1911 *Historia de Nicaragua, cuarenta años* (Masaya: s/d).
- Parke Young, John 1925 *Central American currency and finance* (Nueva York: s/d).
- Porter, Robert 1967 “Statement Before The House Foreign Affairs Committee” en *The FY 1968 map.*, 25 de abril, mimeografiado.
- Quijano, Carlos 1970 *Nicaragua: ensayo sobre el imperialismo de los Estados Unidos* (Montevideo: Sandino).
- Reich, Michael y Finkelhor, David 1974 “El capitalismo y los complejos militares-industriales” en *Revista Economía y Desarrollo* (La Habana) enero-febrero.
- Revista del Archivo General de la Nación* 1967 “La intervención alemana, 1878” en *Revista del Archivo General de la Nación* (Managua) N° 2, Año 2.
- Saxe Fernández, John 1973 “Integrating the Big Guns” en *Nacla's Newsletter*, Vol. VII, N° 5.
- Simons, Marlisse 1972 *Washington Post*, 30 de diciembre.
- Stein, Nancy 1974 “U.S. Army School for Scoundrels, Nacla” en *Latin American & Empire Report*, Vol. VIII, N° 3, marzo.
- Tijerino, Toribio 1962 “Mi pelea” en *Revista Conservadora*, N° 22, p. 29.
- Tobies, David 1973 “The United Investment Bubble in Central America” en *Report NACLA* Vol. VII, N° 5, mayo y junio.
- Torres, Edelberto y otros 1950 *Mensaje sobre Nicaragua* (Guatemala: s/d).
- U.S. Defense of International Security 1970 (Washington DC)
- Washington Post* 1973, 13 de abril.
- Zelaya, José Santos 1911 *Réfutations des assertions du président Taft* (Bélgica: s/d).

Orlando Núñez Soto

NATURALEZA DE LA REVOLUCIÓN SOCIAL EN UN PAÍS PERIFÉRICO*

DESPUÉS DE LAS PRIMERAS batallas en la ruptura política con el orden anterior, la continuidad del proceso revolucionario en Nicaragua implica la resolución de los principales problemas de organización económica que le impedían desarrollar las fuerzas productivas materiales y humanas, así como la superación del problema social, político e ideológico que mantenía la enajenación de la sociedad, principalmente la existencia de clases sociales y la marginación de la población en términos de participación en los asuntos que le competen. Sin embargo, dada la situación económica heredada, el desarrollo de las fuerzas productivas y el cambio en las relaciones sociales de producción no puede ser obra exclusivamente de la voluntad o de medidas superestructurales, sino que requiere la resolución de problemas estructurales de orden material y social que van incluso más allá de las posibilidades del país. Ahora bien, independientemente del momento y de lo que entendamos por transición podemos afirmar que todo país que se propone romper históricamente con el sistema capitalista tiene necesariamente que plantearse y enfrentar las siguientes

* Núñez Soto, Orlando 1987 "Naturaleza de la revolución social en un país periférico" (Capítulo 3) en *Transición y lucha de clases en Nicaragua 1979-1986* (México: Siglo XXI) pp. 131-173.

tes interrogantes: a) cómo y de dónde obtener los excedentes para un proceso de reproducción ampliada, en condiciones de dependencia tal que ni siquiera se tiene lo suficiente para la reproducción simple (acumulación primitiva de la revolución); b) cómo optimizar el potencial productivo en condiciones en que todavía la economía capitalista no llevó a cabo la concentración económica necesaria para el desarrollo de las fuerzas productivas, y finalmente c) cómo lograr concentrar socialmente (colectivizar) la producción sin violentar a los principales sujetos que funcionan como aliados internos de la revolución (la burguesía patriótica) o como base social de la misma (el campesinado, los pequeños artesanos y comerciantes).

A principios de siglo, y en el contexto de una revolución más radical y en un país mucho más grande que el nuestro como es Rusia, Lenin señalaba las limitaciones y posibilidades de la transición para países con una estructura económica y social similar a la nuestra en los siguientes términos:

No cabe duda que en un país en donde la inmensa mayoría de la población son pequeños productores agrícolas, sólo es posible llevar a cabo la revolución socialista a través de toda una serie de medidas transitorias especiales, que no serían necesarias en absoluto en países de capitalismo desarrollado, donde los obreros de la industria y de la agricultura constituyen una mayoría aplastante [...] En un país así la revolución socialista sólo puede alcanzar el éxito definitivo con dos condiciones. En primer término, a condición de que sea apoyada a su debido tiempo por la revolución socialista en uno o en varios países avanzados [...] La otra condición es que [...] sólo el acuerdo con el campesinado puede salvar la revolución socialista en Rusia, en tanto que no estalle la revolución en otros países. (Citado por Zinóviev en AAVV, 1972: 15)

Para el caso de Nicaragua, la respuesta no está tan alejada de la afirmación anterior, sin embargo habría que matizar el contexto real en que dicho proceso se desarrolla.

En términos económicos, la transición implica enfrentar el problema de la acumulación, es decir el proceso continuo de producción, distribución y reinversión de los excedentes de la economía. La acumulación significa la posibilidad real de producir y reproducir en forma ampliada los principales elementos que necesita la economía para funcionar, a saber, medios de producción y fuerza de trabajo, sin embargo estas economías no tienen a capacidad de producir bienes de capital, y cada vez menos posibilidad de importarlos ya que sufren estructuralmente un balance negativo de divisas. En otras palabras y utilizando metodológicamente el esquema con que Marx

representa la articulación de la economía en su fase de reproducción ampliada, plantearemos lo que consideramos las limitaciones y posibilidades de la acumulación primitiva sandinista para lo cual comenzaremos representando los elementos de nuestra economía de acuerdo a lo que Marx llama los sectores I y II (Marx, 1976: T. II, Vol. 5, Cap. XX, 479-596):

Sector I (reproducción de bienes de capital)

- a. Industria pesada, construcción y energía.
- b. Materias primas e insumos para la industria de bienes de capital y para la industria de bienes de consumo (salariales o de ingresos).

Sector II (reproducción de la fuerza de trabajo)

- a. Industria y producción de alimentos.
- b. Industria y producción de otros bienes de consumo necesarios para la reproducción de la fuerza de trabajo, ropa, calzado, vivienda, transporte, servicios sociales, etcétera.

Definitivamente existe una limitación en las economías periféricas para producir bienes de capital, sobre todo de maquinaria y equipos. Por eso tienen que recurrir a la producción de divisas para adquirirlos en el mercado mundial, limitación menos pronunciada en el caso del rubro de construcción y energía, así como en la producción de materias primas e insumos, tanto para el sector I como para el sector II, madera o cemento, petróleo o algodón, amén de otros recursos naturales en general. En otras palabras, no es la producción de materias primas o alimentos lo que nos diferencia de las economías desarrolladas, así como tampoco el importar maquinarias o equipos con divisas del sector exportador, ya que hoy en día casi todos los países están obligados a producir divisas para obtener bienes de capital, materias primas o alimentos. Hay países con muchos excedentes (productores de petróleo, por ejemplo) en condiciones de extrema pobreza económica y social; otros países en cambio, como Estados Unidos, venden frijol, trigo o maíz a otros países, y compran materias primas. La mayor diferencia está en la capacidad tecnológica para producir y controlar los bienes de capital industrial que necesita la economía, sin enajenar el destino de los excedentes. En el caso de Nicaragua encontramos las limitaciones siguientes: incapacidad de industrializar sus materias primas; incapacidad de producir los insumos necesarios para el funcionamiento del sector agroexportador; incapacidad para lograr un balance positivo de divisas que le permita importar bienes

de capital y bienes de consumo no producidos internamente y sin los cuales no se logra siquiera la reproducción simple. Incluso la esperanza en la renta diferencial de sus propios productos de exportación tienen grandes riesgos ya que durante muchas décadas fueron sometidas a un drenaje de sus excedentes por medio del intercambio comercial y financiero con los países capitalistas desarrollados que no permitió un desarrollo autosostenido (Fitzgerald, 1984).

Si estas economías son abiertas y dependientes del mercado capitalista mundial y sufren un balance negativo en sus relaciones internacionales, una carga insostenible en lo que a la deuda externa respecta, y gran parte de sus excedentes dedicados a la reproducción simple, habría que preguntarse entonces de dónde van a sacar excedentes para invertir y desarrollarse; en otras palabras, cuál es la forma de transitar hacia un modelo de acumulación que las saque del subdesarrollo.

En principio y tomando como base la experiencia de la revolución sandinista señalaremos tres hipótesis generales:

1. La cooperación internacional como fuente para la acumulación originaria en lo que respecta a generaciones de divisas o de capital (Sector I).
2. Agroindustrialización de sus recursos naturales, especialmente la tierra.
3. Esfuerzo interno para la reproducción de la fuerza de trabajo (Sector II).

Sólo una inserción diferente en la división internacional del trabajo (DIT) podría permitir que el sector externo funcionara como generador de excedentes capitalizables en la economía. Por cooperación internacional y por diferente inserción en la DIT entendemos aquella complementariedad de diferentes economías que a través de préstamos, líneas de crédito, trueques, co-inversiones, donaciones solidarias, términos soberanos de intercambio, permiten un provecho mutuo en el comercio internacional. Estas nuevas relaciones soberanas no podrían realizarse fuera de una solidaridad militante por parte de aquellos países que en mayor o menor medida padecen el actual sistema imperante en la DIT, especialmente de los países del tercer mundo, el bloque socialista y aun aquellos países capitalistas que se encuentran subordinados al mercado capitalista mundial.

La industrialización tiene que optimizar los recursos existentes en estas economías, especialmente la tierra, el agua y los recursos minerales; partir y potenciar la capacidad instalada existente, especialmente la agroexportación, base de su generación de divisas; mantener y reforzar la generación de bienes-alimentos para la producción, sus-

tituyendo la importación de los mismos. La estrategia de desarrollo y el proceso inversionista deberá basarse en proyectos que mantengan las siguientes características: que sean fuentes de alimentación, que sean procesados o procesables industrialmente en el país y que generen divisas a partir de un progresivo incremento de su valor agregado. Dado el nivel de desarrollo tecnológico y el raquítico mercado interno, no es posible, en una primera etapa, recurrir a un proceso de industrialización de equipos y maquinarias pesadas.

El esfuerzo interno para la reproducción de la fuerza de trabajo tiene como objetivo no solamente apoyar la industrialización posible (construcción, energía y agroindustria), sufragando los costos variables, sino también ahorrando divisas para la importación de los bienes necesitados por el Sector I de la economía; de lo contrario dichas divisas tendrían que dedicarse cada vez más a la importación de alimentos y materias primas. Todo esto requiere que la sociedad tenga la capacidad de producir internamente —y con el menor costo posible de divisas— alimentos, vestuario, vivienda y otros bienes básicos. Este esfuerzo interno sólo puede conseguirse a través del intercambio solidario de todos los productores materiales de la sociedad: obreros, campesinos y artesanos fundamentalmente, además de los sectores de apoyo a la producción (administradores y técnicos) y a los servicios (profesionales de la educación, la salud, etc.); así como de una dinámica de movilización constante no solamente de los trabajadores materiales sino de todos aquellos sectores sociales que no sean directamente productivos, los que a través de una conciencia revolucionaria puedan contribuir a liberar fuerzas de trabajo para la producción, a hacerse cargo directamente de ciertos servicios, tal es el caso de los estudiantes, jóvenes en general, mujeres, y otros. Las campañas de alfabetización del campo por los jóvenes estudiantes urbanos, las campañas de salud con apoyo de las mujeres, los brigadistas urbanos que llegan al campo a cortar café, azúcar o algodón, las brigadas de autoconstrucción de viviendas, las parcelas comunales de autoabastecimiento son, entre otras, actividades que ilustran lo anterior.

En el ámbito de la acumulación, la reforma agraria se revela como instancia clave para estas economías. La reproducción del capital no sería posible sin la reproducción de la fuerza de trabajo; lo que implica básicamente alimentar y suplir de las mínimas necesidades de subsistencia a toda la población, no solamente a la parte que se dedica a producir alimentos sino también al resto que se ocupa de la reproducción ampliada, industria, construcción, energía, etc. En este caso, por reforma agraria debe entenderse la transformación de las formas de propiedad y producción, como medio para el desarrollo de las fuerzas productivas y de su colectivización. La expropiación de la tierra

ociosa, rentista o terrateniente, así como su asignación a campesinos individuales, cooperativas o empresas estatales, se revela como una necesidad económica a fin de optimizar de acuerdo con el proyecto los exiguos recursos naturales, sobre todo teniendo en cuenta que aquí la tierra y la mano de obra son los principales recursos de la economía. Usualmente las reformas agrarias han tenido el cometido de viabilizar la revolución agrícola, así como esta última normalmente ha requerido de reformas agrarias. Por otro lado, toda revolución industrial ha necesitado una revolución agrícola que permita aumentar la producción y la productividad en el campo, a fin de poder destinar excedentes (hombres y alimentos) a la producción industrial. Avanzar revolucionariamente en economías como la nuestra requiere, debido a su estructura económica heredada, realizar simultáneamente los tres procesos: la reforma agraria, la revolución agrícola y la revolución industrial.

Entendemos pues que el desarrollo de la producción exportadora con base en la producción de bienes-alimentos puede permitir combinar en una misma actividad la articulación del sector I y II, produciendo alimentos que sirvan para el consumo nacional así como para exportarlos, logrando de esa manera generación y ahorro de divisas para obtener medios de producción. La producción y exportación de bienes basado en los recursos naturales permite además aprovechar la renta diferencial que podríamos lograr en la DIT. Asimismo, la ventaja de que la producción agroexportadora tenga un componente de materia prima factible de procesarse evita su importación, de lo contrario se correría el riesgo de que un gran esfuerzo del desarrollo agroindustrial se pierda al tener que importar materias primas para la industrialización.

A su vez, enrumbar la economía en un proceso de esta significación parece muy difícil sin una fuerte intervención de la superestructura (voluntad revolucionaria y liderazgo estatal), tanto en lo que respecta al sector externo como al sector interno. Intervención encaminada a modificar las relaciones de producción y establecer las bases de la nueva economía —en este caso, las tareas económicas tienen que ser necesariamente precedidas de acciones políticas. Muchas veces para poder distribuir los excedentes en favor de los intereses nacionales y populares es preciso recurrir a la intervención directa o indirecta de las propiedades, lo mismo para decidir el campo de la reinversión económica de los excedentes o la readecuación de nuestra inserción en la división internacional del trabajo; igualmente para conducir un mínimo de concentración de medios de producción o fuerza de trabajo.

Asimismo y debido a las restricciones materiales que impone la transformación, se hace imprescindible la participación de las gran-

des mayorías no sólo para apoyar las medidas sino para su instrumentación bajo una lógica diferente. La distribución de la poca o mucha riqueza existente constituye una de las principales reglas del juego por medio del cual los esfuerzos internos de todas las clases cederían alguna cuota para ser destinada a la acumulación. Distribución en este caso significaría entonces distribución de los excedentes entre el consumo y la inversión, así como distribución del consumo entre los diferentes sectores de la producción según las necesidades del proyecto, ramas, clases, campo, ciudad, regiones, momentos, etc. La participación de la población o de las clases populares en la gestión del poder y de la economía tampoco tiene que esperar determinados niveles de crecimiento o de acumulación incluso su propio desarrollo puede también facilitar la misma acumulación, al menos en los términos en que lo hemos entendido hasta ahora.

Uno de los principales dilemas que enfrenta la revolución en el ámbito de la reforma agraria es la contradicción entre agroindustrializar y colectivizar, por un lado, y recurrir a políticas democráticas y redistributivas tales como la entrega de tierra. Esta contradicción deviene más importante en países como Nicaragua, donde la economía mercantil simple campesina es mayoritaria en el campo. Es así como el problema de la acumulación no es solamente un problema de fuente de excedentes o de colectivización, sino también un problema de opciones políticas que se agigantan en los países subdesarrollados, los que durante la transición se mantienen en una crisis continua entre las tareas de sobrevivencia político-económica y las tareas del desarrollo y la transformación (Preobrazhenski, 1976: 92-152).

LA VÍA SANDINISTA DE DESARROLLO

En pocas palabras podríamos decir que la revolución sandinista, a diferencia de otras revoluciones, escogió desde el punto de vista interno una vía de desarrollo que da prioridad a la centralización agroindustrial y la colectivización y que, desde el punto de vista de las relaciones de cambio con el exterior, busca mantenerse en la medida de sus posibilidades dentro del campo occidental, comercial, financiera y tecnológicamente hablando. Iniciar la planificación de las actividades económicas fundamentalmente en el control de los medios de cambio internos y externos (banca y comercio) y en la planificación de la reproducción de la fuerza de trabajo, mediante los aparatos de control de acopio, distribución, canales de consumo, precios, educación, salud, vivienda y alimentación.

Finalmente queremos llamar la atención sobre un hecho peculiar de esta revolución: la prioridad que tuvo la ciudad sobre el campo en un primer momento. Aquí el fenómeno observado no fue la relación

de un campo excedentario frente a una ciudad hambrienta, como sucedió por ejemplo de la Unión Soviética al comienzo de su revolución. En la revolución sandinista las ciudades tuvieron mayor poder de adquisición que las provincias, en parte por el peso social que tuvieron durante la revolución política, y en parte por el peso que las importaciones tuvieron en la oferta de bienes para el mercado interno.

LA ESTRATEGIA DE DESARROLLO EN NICARAGUA

Tal como lo señaló el ministro de MIDINRA:

Primero una revolución y después vienen una serie de reajustes, de rectificaciones, y eso es lo que estamos haciendo, sobre todo a partir de 1983, que es cuando nosotros comenzamos a caminar sobre la estrategia [...] Nuestra estrategia tiene tres condiciones: primero la condición de Reforma Agraria, segundo, el uso adecuado de los recursos naturales, y tercero, el progreso en el uso de la tecnología moderna (Wheelock, 1984: 5-14).

La estrategia de desarrollo en Nicaragua tiene como base el sector agropecuario, y aunque comienza a perfilarse en los primeros años del triunfo revolucionario, su definición se concreta plenamente a partir de 1983. La estrategia de desarrollo de la revolución sandinista se plantea los objetivos siguientes:

1. *Cambios en la organización social de la producción.* Se propone alcanzar un grado de control por parte de los sectores reformados (sector estatal y cooperativas de producción) del orden del 50% para los próximos quince años, tal como se señala en el cuadro siguiente (MIDINRA, 1983: T. 1, 10):

Cuadro N° 1
Valor bruto de la producción agropecuaria 1982-2000 (porcentajes)

	1980-1982	2000
Sector estatal	16.0	30.0
CAS	2.6	20.0
CCS	18.0	20.0
Sector privado > 350 ha	14.0	5.0
Pequeños y medianos < 350 ha	49.4	25.0
Total	100.0	100.0

Fuente: MIDINRA, 1983: T. 1, 12.

2. *Autosubsistencia alimentaria y aumento del sector agroexportador*. Otro de los objetivos de la estrategia de desarrollo es el autoabastecimiento alimentario, que tiende por razones económicas y políticas a garantizar el abastecimiento nacional de los principales alimentos de consumo popular, especialmente de granos básicos. Asimismo, se busca asegurar un sistema de distribución de los alimentos, tanto en el campo como en la ciudad, objetivo que se instrumenta dentro del marco de economía mixta y hegemonía del sector estatal, atendiendo a los proyectos de inversión del estado, estímulo a la producción privada y programas especiales de atención al campesinado (MIDINRA, 1983: T. 1, 17).

Para 1982 se considera agotada la etapa de reconstrucción o recuperación económica, y se piensa que el incremento de la producción y de las exportaciones amerita nuevas inversiones, proponiéndose además la diversificación de productos de agroexportación y mayor esfuerzo en la diversificación de los mercados. Las nuevas inversiones se realizan en proyectos de producción agroalimentaria, y a la vez sirven como productores de alimentos y de divisas, azúcar, tabaco, cacao, hortalizas, otros (MIDINRA, 1983: T. I, 24).

3. *Transformación y procesamiento agroindustrial de materias primas*. Partiendo de niveles muy bajos de rendimiento con relación a países similares como los centroamericanos, se decidió que gran parte del aumento de la producción y de la productividad agroalimentaria debe basarse en incorporar a la producción maquinaria y equipos de riego. Cosechadoras para recolectar el algodón y tractores para labores de siembra son las principales importaciones de equipo que se realizan en el agro. Posteriormente se incorporan equipos de riego a través de pivotes centrales fundamentalmente, y se pretende incorporar una media de 8 mil hectáreas de riego por año hasta el año 2000 (MIDINRA, 1983: T. I, 42-47).
4. *Reordenamiento territorial de la producción*. Finalmente se define que la producción agroindustrial de alimentos y de divisas requiere optimizar el uso de los suelos, lo que llevan a especializar el país de acuerdo a sus características agroecológicas (MIDINRA, 1983: T. I, 34).

Para la macrorregión del Pacífico se propone concentrar la producción de productos temporales, que sirven a su vez para la exportación y para el mercado interno, tal es el caso del algodón, el azúcar, el maíz, el arroz, el sorgo, el banano. En el Pa-

cífico es donde están los mejores suelos del país, sin embargo hay muchos problemas de sequía, por lo que se plantea el uso intensivo del riego.

Para la macrorregión central, montañosa y semihúmeda, se dispone el cultivo de productos cuyo capital es más vegetativo como el café y la ganadería, apoyando además la producción campesina de maíz y frijol.

Para la macrorregión del Atlántico se propone la producción de cultivos permanentes como el hule, el cacao, el coco y la palma africana, así como el aprovechamiento de los recursos forestales y de pesca.

Una buena síntesis de la estrategia económica está expresada en palabras de uno de sus principales impulsores, el comandante de la revolución y ministro del MIDINRA:

La dirección del país ha considerado que debe ser el rumbo fundamental de nuestro desarrollo económico prospectivo el de la industrialización de nuestros propios recursos naturales. Desde luego, teniendo como eje el aprovechamiento industrial de la gran base agropecuaria que domina la formación socioeconómica de Nicaragua, es decir, basándonos en un desarrollo agroindustrial sin descartar la potenciación de nuestros recursos minerales y pesqueros.

Tomando en consideración que se plantea al sector agropecuario dentro de las próximas décadas cumplir este vital papel y que, por lo mismo, de este sector dependerá en gran medida las exportaciones y la producción de alimentos para el consumo interno, hemos trabajado desde 1982 en la formulación de un marco estratégico para el desarrollo agropecuario, teniendo como horizonte el año 2000.

Este marco estratégico considera que de las tres grandes regiones agroecológicas de Nicaragua, la del Pacífico es la única capaz de sostener una agricultura anual e intensiva, puesto que la zona tropical del Atlántico es apta para cultivos permanentes y la explotación de recursos forestales, mientras que la región interior húmeda presenta buenas condiciones principalmente para la explotación ganadera y los cultivos perennes de altura, como el café

Teniendo en cuenta la necesidad de aumentar la oferta de productos de exportación y al mismo tiempo la necesidad de alimentar a la población actual y prospectiva de Nicaragua, teniendo como referencia el año 2000, nos parece indispensable, además de tener una definición sobre la reforma de la tenencia y el uso del suelo, contar con una Estrategia de Riego de la Planicie del Pacífico de Nicaragua [...] (Wheeler, 1984b: 1).

INVERSIÓN AGROINDUSTRIAL Y REINSERCIÓN EN EL MERCADO MUNDIAL

El proceso inversionista de la revolución comienza manteniendo los proyectos de arrastre del somocismo, y concentrándose fundamentalmente en la inversión de reposición y de infraestructura económica y social. En un segundo momento, y sobre todo a partir de 1983, las inversiones se concentran en proyectos productivos, tal y como puede apreciarse en el cuadro siguiente donde, de 30% que representaban en 1981, pasan a 65% en 1985.

Cuadro N° 2
Cambios en la composición de las inversiones (porcentajes)

Sector	1977	1981	1985
Infraestructura económica	40	40	21
Productivo	58	30	65
Sociales	2	30	14

Fuente: CIERA, 1985h: 5-10.

Desde el punto de vista de los sectores productivos, la mayor parte de las inversiones (80%) se realiza en el sector agropecuario, destinándose apenas el 20% para la industria, la pesca y la minería; en 1984, las inversiones en el sector agropecuario alcanzaron el 30% del PIB. El incremento de las inversiones agropecuarias arranca a finales de 1982, y prácticamente se duplican en el período que estudiamos, tal como puede verse en el cuadro siguiente.

Cuadro N° 3
Inversiones agropecuarias reales (millones de córdobas, 1980)

Año	Monto
1975	310.2
1977	483.4
1978	337.9
1981	413.3
1982	659.1
1983	1196.5
1984	827.1

Fuente: CIERA, 1984d: T. III, 24.

En 1983, el total de divisas autorizadas para importación de bienes materiales en el sector agropecuario ascendió a 210 millones de dólares (34% para bienes de capital). El dinamismo de las inversiones puede notarse por el monto comparado de las importaciones en bienes de capital para la agricultura y la agroindustria, que en el período 1980-1984 fue de 55 millones de dólares anuales, comparado con 10 millones en el período 1970-1978; constituyendo el coeficiente de inversiones más alto de Centroamérica y el más dinámico en la historia del país. De estas importaciones, el 89% se destinó al APP, concentradas a su vez (64%) en la producción de azúcar, invertidas en su mayoría en el proyecto del ingenio Victoria de Julio.

Desde el ángulo de los sectores sociales, el 90% de las inversiones se desarrollan en el sector reformado (estatal y cooperativas de producción), y apenas el 10% en el sector privado. Por un lado es evidente que el grueso de los recursos de inversión fue destinado al sector estatal. En 1984, el 50.4% del crédito para adquisición de maquinarias y repuestos dentro del campesinado correspondió a las cooperativas de producción (CAS).

Y de acuerdo con las regiones, el 76% corresponde a la región del Pacífico; el 22% a la región central, y apenas el 2% a la región del Atlántico (CIERA, 1985h: 3).

Siendo Nicaragua un país que mantiene un gran déficit de su balance comercial (400 millones de dólares promedio anual entre 1982 y 1985), que importó en el mismo período un promedio de 800 millones de dólares anuales, uno se pregunta de dónde obtiene capital para inversiones que tienen un período de maduración de cinco a diez años. Sin lugar a dudas podemos afirmar que el total de las inversiones se mantiene gracias a un alto grado de endeudamiento y de solidaridad de países amigos. Solamente en 1983 el total de divisas autorizadas para la importación de bienes materiales para la agricultura ascendió a 210 millones de dólares, alrededor del 50% de las exportaciones totales de Nicaragua.

El endeudamiento, en condiciones que estos países no pueden pagar, significa una virtual recuperación de excedentes que durante cientos de años fueron extraídos por las naciones imperialistas (Castro, 1985).

En cuanto al apoyo solidario del mundo a la revolución, éste se expresa entre otras cosas a través de las donaciones. Véase en el cuadro siguiente los montos del endeudamiento y de las donaciones (Mayorga: 1985).

Cuadro N° 4
Donaciones a la revolución y endeudamiento 1980-1985 (millones de dólares)

	1980	1981	1982	1983	1984	1985	Total
Deuda externa	408	504	491	584	520	470	2977
Donaciones	135	98	37	56	115	350	791
Total	543	502	528	640	635	820	2948

Fuente: Mayorga, 1985: 73.

En 1985 Nicaragua recibió en concepto de donación económica, solamente de los países socialistas, la suma de 260 millones de dólares, casi un tercio del valor de las exportaciones totales, sin tomar en cuenta el apoyo que la Unión Soviética entrega en materia de petróleo y armas para la defensa (*Barricada*, 1985b).

Si analizamos la composición de los proyectos principales obtenemos el resultado siguiente: el proyecto azucarero Victoria de Julio fue realizado con apoyo de Cuba, quien condonó todos los préstamos al momento de finalizar el proyecto; el proyecto de hortalizas del Valle de Sébaco y el de Tabaco Burley se llevan a cabo con apoyo técnico y financiero de Bulgaria; el proyecto de producción de maíz de riego en el Pacífico se realiza con ayuda soviética en cuanto a maquinaria y equipos de riego; el proyecto lechero de Chiltepe contiene un fuerte componente de líneas de crédito para la importación de vaquillas canadienses con apoyo del gobierno de Canadá y prácticamente todos los proyectos agroindustriales son posibles gracias al apoyo externo de países europeos, latinoamericanos, árabes, campo socialista, a través de donaciones, líneas de crédito, co-inversiones, préstamos a pagarse con el producto, etcétera (CIERA, 1985a: 10-18; Fondo Nacional de Inversiones, 1985; Díaz, 1984: 34-38).

Sobre la estrategia inversionista hubo mucha oposición dentro del gobierno mismo, aduciendo la depresión de los precios en el mercado mundial; “en determinado momento la revolución se vio en la disyuntiva de proseguir o afectar directamente el ingenio para bajar el volumen de las inversiones” (Wheelock), sin embargo la situación se resolvió consiguiendo precios preferenciales de parte de los países socialistas; por ejemplo Cuba y la Unión Soviética adquirieron el quintal de azúcar a un precio de 17 dólares, cuatro veces el precio del mercado mundial (*Barricada*, 1985a).

Todo este esfuerzo inversionista de la estrategia de desarrollo se ha llevado a cabo a través de una reinserción diferente y soberana en el mercado mundial. En todo lo que va del período revolucionario se puede apreciar un cambio significativo en cuanto a las relaciones

económicas internacionales. Se observa una caída drástica de las exportaciones e importaciones con relación a Estados Unidos y a Centroamérica, que son las regiones más cercanas a Nicaragua. Asimismo se han incrementado las relaciones con Japón y con los países socialistas, manteniéndose la misma estructura con el resto del mundo, tal como puede apreciarse en el cuadro que sigue:

Cuadro N° 5
Exportaciones e importaciones por región económica 1980-1984

	Exportaciones		Importaciones	
	1980	1984	1980	1984
Estados Unidos	36	13	28	17
Mercomún	17	9	34	9
CAME*	3	6	0	25
Japón	3	24	3	3
Otros	48	48	45	46
Total	100	100	100	100

* Consejo de Ayuda Mutua Económica.
Fuente: INEC, 1985: 67.

En 1985 las importaciones de Estados Unidos bajaron a 9% del total, mientras que las de los países del CAME subieron a 30% del total.

A pesar de lo ambicioso del programa de inversiones en proyectos agroindustriales, el grado de cumplimiento en los dos últimos años ha sido del orden del 90%. Sin embargo, en 1985 sólo pudieron ejecutarse el 67% de las inversiones programadas en el año anterior, y muchos de los proyectos programados en 1984 tuvieron que ser reprogramados para los próximos años.

A continuación se presenta un listado de los principales proyectos de desarrollo agroindustrial que actualmente se están ejecutando (*Barricada - Lunes Socioeconómico*, 1983b).

LA POLÍTICA ALIMENTARIA

Dentro de las preocupaciones del desarrollo siempre destacó la atención a la producción alimentaria, o mejor dicho siempre estuvo ligada al paquete estratégico, tal como lo declara el viceministro de Ingeniería y Fomento del MIDINRA:

[...] como parte de estos cambios hay que incorporar 20.000 hectáreas anuales, hasta completar las 400.000 hectáreas de uso muy amplio con la más alta tecnología, a fin de asegurar la autosuficiencia alimentaria,

y un aparato productivo generador de divisas sólido y de alta confiabilidad. Esto sólo se puede conseguir con la irrigación, que permitirá una doble cosecha, combinando un cultivo de granos básicos y otro generador de divisas. Definimos aquí el riego como el elemento pivote catalizador y responsable de la factibilidad de una estrategia de uso intensivo de los recursos [...] La estrategia de desarrollo agropecuario contempla en su desarrollo la mecanización para balancear los requerimientos de fuerza de trabajo. La mayor parte de los proyectos pueden ser mecanizados en un alto porcentaje, nuestra estrategia no es básicamente agraria, el componente agroindustrial transformador es alto. Todos los productos propuestos pueden ser industrializados. La industria azucarera es la base de la alcoquímica y sacaroquímica, que a su vez abren paso a la producción de plásticos y envases, así como a herbicidas y algunos componentes fertilizantes. El algodón puede convertirse en tela y ropa de vestir. La ganadería puede ser base de una industria cárnica vasta (Coronel, 1984: 9-15).

Cuadro N° 6
Principales proyectos agroalimentarios, 1983

	Hectáreas	Empleo	Propósito
Victoria de Julio	17.500	1.700	azúcar
Palma africana	8.500	1.110	aceite
Chiltepe	6.500	700	genet.-leche
Des. Int. Tasba Pry	2.100	1.200	cacao
Plan contingente	15.000	3.000	maíz
Cacao de N. Guinea	2.100	1.500	cacao
Valle de Sébaco	10.000	2.500	hortaliza

Fuente: Barricada - Lunes Socioeconómico, 1983b.

La estrategia alimentaria es parte fundamental del desarrollo programado de la revolución, que cuenta con la capacidad estructural instalada para producir la mayor parte de los alimentos que han constituido la dieta de los nicaragüenses, maíz, frijol, arroz, hortalizas, azúcar, café, aceite, carne de res y de aves; y tiene el suficiente control vertical y horizontal de la producción alimentaria, tal como puede observarse en el siguiente cuadro:

Cuadro N° 7
Control social de la producción en 1983 (porcentaje del PIB)

Actividad	Sector estatal	Capitalista	Pequeños y medianos
Agricultura	25	33	42
Ganadería	20	12	68
Industria	28	49	23

Fuente: Barricada - Lunes Socioeconómico, 1983a.

Las actividades productivas, transformadoras y comercializadoras relacionadas con el sistema alimentario aportan 40% del PIB y 60 del empleo nacional. A su vez la producción-agroexportadora alimentaria y sus principales derivados generan el 80% de las divisas que entran al país. Productos como el algodón, el azúcar y la ganadería producen alimentos (aceite de algodón), materia prima para las industrias manufactureras y divisas para importar gran parte de los bienes de capital y de consumo interno que necesita el país. Existe un potencial de tierra y agua para la producción de alimentos en Nicaragua, siempre y cuando se altere el uso actual, la temporalidad y la tenencia del suelo, y además se introduzca más tecnología, ya que la mayoría de los productos se cultivan con tecnología tradicional: 80% del maíz, 65% del frijol, 98% del ajonjolí, 58% del café, 45% del sorgo¹.

La oferta de alimentos se basa en el estímulo a la producción y en la importación de los mismos.

En cuanto a la producción se desarrollaron en todo el período una serie de proyectos de carácter estrictamente alimentario:

1. El Programa Alimentario Nicaragüense (PAN), cuyos proyectos principales son el plan contingente de granos básicos, que actualmente ha llegado a producir la mitad de la producción comercializable de maíz, y el proyecto Fanor Urroz, para ampliar la producción arrocerá.
2. Proyectos de producción señalados en el capítulo anterior.
3. El proyecto de movilización popular, que impulsa la siembra de huertos comunales, regionales y familiares.

En cuanto a la oferta externa de alimentos, sin contar las donaciones, el país mantiene una importación anual de alrededor de 75 millones de dólares de alimentos básicos en todo el período para poder hacer frente al crecimiento de la demanda. Entre 1979 y 1984 el consumo de

1 Sobre la estructura del sistema alimentario véase CIERA, 1985i: 60-72.

productos como el maíz pasó de 181 libras per cápita a 179, el arroz de 40 a 75, el frijol de 39 a 44, el aceite de 17 a 24, el azúcar de 98 a 103, y la leche pasteurizada de 5.5 galones de 5.9, la harina de 31 a 37, el pollo de 4 a 7 (CIERA, 1985g: 41).

Una de las políticas encaminadas a estimular la producción estriba en el incentivo a los productores a través de los precios internos, los cuales pasaron en el período 1982-1984 a registrar un aumento de 154% para el algodón, 46% para el arroz, 150% para el frijol, 340% para el maíz, 64% para el sorgo y 143% para el café (CIERA, 1985g: 12). Otro estímulo a la producción de alimentos y de agroexportación radica en la entrega de Certificados de Divisas (CDD), que es una especie de sobresueldo para el productor ya que con ellos se remuneran las divisas a una tasa de cambio mayor que el oficial. En el año 1984, por ejemplo, se entregó en CDD un porcentaje de 46% para el algodón, 35% para el ajonjolí, el 23% para el café, el 100% para el banano, el 40% para el tabaco y el 50% para la carne vacuna —hay que tomar en cuenta que gran parte de estos certificados se canalizan hacia el sector estatal productivo (CIERA, 1985g: 11)—.

Parte sustantiva de la estrategia alimentaria consiste en el control social de la distribución y de los precios; para ello se montó un sistema de distribución a través de lo que se denomina canales seguros para los diferentes productos de consumo básico. El Ministerio de Comercio Interior controla gran parte de la oferta, interna y externa, y abastece a los mercados y a los expendios populares fijándoles una cuota y un precio de dichos productos. Los expendios populares son pulperías privadas controladas por los Comités de Defensa Sandinistas en cuanto al precio y a la distribución por barrio. Además de los expendios existen otros centros de distribución: comisariatos en las fábricas y en la fincas agropecuarias; Centros de Abastecimiento Rural (CAR), que son comisariatos ubicados dentro del ámbito de las empresas rurales, públicas o privadas, para abastecer a los obreros agrícolas; tiendas populares, esto es, pequeños supermercados estatales ubicados en los barrios populares; Polos de Abastecimiento Rural (PAR), que son pequeños supermercados en la montaña y abastecen a los expendios rurales; Centros de Acopio Intermedio (ER-CAI); Centros de Abastecimiento Regional y Zonal que funcionan para descentralizar la distribución en todo el país y a los cuales se les asigna cuotas por región. Actualmente existen más de 6 mil centros de acopio y distribución, 90% de los cuales son expendios (CIERA, 1985g: 28).

Existe un sistema de tarjeta con la cual se obtiene familiarmente una serie de productos básicos distribuidos a través de los expendios populares —productos como arroz, frijol, azúcar, sal, jabón— y para

lo cual el Estado garantiza una ración de acuerdo al número de personas por hogar y a un precio fijo. Existen otros productos de libre distribución, para los cuales no se garantiza una ración pero sí un precio; éstos son carne, leche, queso, papel higiénico, y se distribuyen en los supermercados. Por lo general se crea alrededor de estos últimos productos un mercado paralelo que no respeta el precio de garantía. Finalmente existen aquellos productos de libre circulación cuyo precio depende de la oferta en el mercado, frutas, verduras y bienes no-básicos como el cigarro o la cerveza que no tienen ningún tipo de control. La garantía del acceso y de los precios para todos estos productos es la capacidad del Estado para acopiar y de los organismos de masa para controlar la distribución.

Gran parte de los costos y gastos para garantizar el acceso a los bienes a precios populares han sido pagados por el Estado a través de un subsidio cada vez más alto, como puede observarse en el Cuadro N° 8:

Cuadro N° 8
Evolución del subsidio pagado por el gobierno (millones de córdobas - C\$)

	1981	1983	1984
Granos	333	652	644
Leche	19	64	99
Azúcar	0	251	614
Aceite	18	0	0
Vestido y calzado	0	16	22
Transporte	72	128	198
Total	442	1111	1577

Fuente: CIERA, 1985g: 32.

En conclusión podemos afirmar que la vía sandinista de desarrollo muestra la posibilidad de combinar y resolver las necesidades de la reproducción de la fuerza de trabajo y del consumo de la población con las necesidades de la inversión y el desarrollo, siempre que se cuente con el apoyo de un sector externo progresista y revolucionario y de un apoyo interno del campesinado. Asimismo se observa que la burguesía, sobre todo la burguesía ligada a la cultura económica imperialista, tiene bastante dificultades para invertir y dinamizar la economía si no controla el poder político del Estado. Finalmente, vale la pena insistir en la importancia estratégica que tiene el sector agropecuario en una estrategia de desarrollo periférico.

LA COLECTIVIZACIÓN EN EL CAMPO

El proceso de colectivización se llevó a cabo en la industria y en la agricultura simultáneamente, sobre todo a partir de las propiedades del somocismo, sin embargo, en la agricultura fue mucho más conflictivo que en la industria, no solamente porque mantuvo una dinámica ininterrumpida sino también porque fue más allá de la estatización, incorporando dos ámbitos de colectivización como son las cooperativas y a los asentamientos campesinos. El proceso de colectivización industrial estuvo más bien concentrado en la estatización. La reforma agraria estuvo signada por tres fases en las que se puso el énfasis: el sector estatal, la cooperativización y la atención al campesinado, en este orden, y así es declarado por los dirigentes, tal como se desprende de la siguiente declaración del ministro del MIDINRA:

Los primeros años nosotros tuvimos como eje de atención el Área de Propiedad del Pueblo, nos dedicamos a consolidar las unidades de producción, los complejos, las empresas; nuestras delegaciones regionales hicieron un trabajo prodigioso de organización, de ordenamiento, de introducir la planificación, contabilidad, controles, compactar las empresas. Y por lo mismo a condicionar las afectaciones a las necesidades de las empresas de reforma agraria. No podía concebirse que nosotros hiciéramos una expropiación y la tierra quedara a disposición de la Dirección General de Reforma Agraria para ser distribuida [...] La segunda fase ha sido la cooperativización del campesinado disperso, individualizado y marginado que existía por decenas de miles en el país [...] La tercera fase es el resolver el problema de campesinado sin tierra, con la expropiación de las tierras ociosas. Eso sin perjuicio de que vamos a garantizar, vamos a proteger la propiedad individual de todo aquel hacendado o propietario que sea eficiente. Al que no sea eficiente suficientemente, el Estado va a ayudarlo con créditos y asistencia técnica; es decir, aquí nosotros no estamos pensando de ninguna manera en socialización ni en instaurar un determinado sistema económico, sino sencillamente resolviendo un problema grave que estamos viendo en el país, y lo estamos haciendo al menor costo posible para los que tienen en este momento la tierra (Wheelock, 1984a: 11).

ESTATIZACIÓN

En el caso de que la producción esté concentrada, la colectivización se lleva a cabo en gran parte a través de la nacionalización de los medios de cambio y de los medios de producción, y su socialización comienza cuando se ponen sus excedentes y su gestión al servicio de los trabajadores. La primera parte de este proceso se inicia por medio de la estatización horizontal o vertical de la agricultura, la industria, el comercio y los servicios. Estando conscientes, pues, de que la estatización no agota el proceso de colectivización, ni esta última al proceso

de socialización, queremos mostrar la envergadura de la estatización en Nicaragua en el primer quinquenio de la revolución. Después de la nacionalización de la banca y el comercio exterior en un cien por ciento, y del comercio interior en un 70%, se ha continuado con la estatización y cooperativización de la producción material en la agricultura y en la industria, pasando el sector socializado de 25% del PIB material en 1980 a 43% en 1985, tal como aparece en el Cuadro N° 9 (Díaz, 1984: 9).

Cuadro N° 9
Cambios en la composición de las inversiones (porcentajes)

	1980	1984
Agricultura	17	25
Ganadería	12	30
Silvicultura	70	100
Pesca	95	80
Manufactura	25	50
Minas	95	100
Total	25	43

Fuente: Díaz, 1984: 9.

Tanto en la industria como en la agricultura puede notarse al alto grado de estatización de la economía nicaragüense. En el caso de la agricultura el Estado nicaragüense controla más área que muchos de los países socialistas, aun cuando éstos comenzaron su revolución mucho más temprano. Véase el cuadro siguiente, donde se muestra a pocos años de la revolución sandinista el alto grado de estatización de la tierra agrícola (Wienhold, citado por Thomas, 1974: 162).

Cuadro N° 10
Área estatal agrícola en el socialismo, 1960 (hectáreas)

Pais	Área
Cuba	70
URSS	47
Rumania	30
Checoslovaquia	26
Hungría	20
Nicaragua	20
Polonia	13
Yugoslavia	10
RDA	8
Bulgaria	7
Albania	3
China	2
Vietnam	1

Fuente: Wienhold, citado por Thomas, 1974: 162.

Desde 1981 el Estado revolucionario controlaba más del 50% del riego y la mitad de la producción agroindustrial (CIERA, 1981: 76).

COOPERATIVIZACIÓN

El movimiento cooperativo nace con la formación de las comunas durante el período insurreccional. Mauricio Valenzuela, uno de los comandantes de la guerrilla, nos argumenta acerca del porqué de su formación:

Con la forma de producción en común se concentró a los campesinos dispersos y mediante asentamientos colectivos de trabajo se formaron los grupos responsables que pudieran defender la propiedad del pueblo del saqueo [...] La producción colectiva y la distribución colectiva nos resolvía en parte del problema del salario que en ese momento no era posible pagar y nos eximía de un aparato administrativo que tampoco poseíamos [...] En fin, nos permitía satisfacer una reivindicación manteniendo a la vez la gran producción agrícola de las propiedades somocistas (Valenzuela, 1979).

Otra forma de colectivizar la economía es concentrando aquella producción que en el momento del triunfo estaba dispersa y parcelada, tal es el caso de la producción campesina. La cooperativización en Ni-

caragua comienza desde el momento mismo de la insurrección. Cuando en los territorios liberados por el movimiento revolucionario, los trabajadores agrícolas y campesinos se apoderaron de las fincas de los somocistas y conformaron lo que se llamó Comunas Agrícolas Sandinistas (CAS), en las que se socializan los procesos de producción, comercialización y consumo. En el occidente del país —el territorio que estuvo liberado durante mayor tiempo antes del triunfo nacional— se formaron la mayor parte de las CAS (alrededor de 80) que funcionaron con un alto grado de gestión colectiva por parte de los trabajadores; incluso al final del período insurreccional estaban federadas y tenían un fondo financiero común. El fenómeno de las comunas en el occidente del país se explica en parte por la prolongación durante dos meses de una especie de comunismo de guerra, donde el FSLN tenía el control absoluto de las actividades de la región; por la combinación de las actividades militares y económicas, lo que siempre lleva a una mayor integración de los participantes; y además por la existencia de una tradición colectiva de “toma de tierras” por parte de trabajadores agrícolas con un alto grado de proletarización reciente. A partir de esta experiencia, que se extiende hasta los primeros meses del triunfo, el movimiento cooperativo se despliega en todo el territorio nacional con una dinámica propia. Posteriormente, y dado que las comunas se habían implantado en las mejores empresas agropecuarias del país, el movimiento fue disuelto conformándose, en tierras aledañas, las Cooperativas Agrícolas Sandinistas —manteniendo las siglas CAS. Gran parte de la tierra, medios de producción e incluso trabajadores se incorporaron a las empresas de reforma agraria.

A raíz del triunfo se desarrolla un pujante movimiento cooperativo en todo el país, fundamentalmente en los primeros años. Cooperativas Agrícolas Sandinistas donde está colectivizada la producción; Cooperativas de Crédito y Servicios compuestas por campesinos que se unen para adquirir crédito; Cooperativas de Surco Muerto (CSM), compuestas por campesinos que tienen parcelas individuales pero dentro de un lote colectivo y las separan mediante un solo surco, de manera que pueden realizar ciertas labores colectivas como la preparación de la tierra; Grupos de Productores Asociados (GPA), campesinos individuales con parcelas separadas que se juntan para realizar ciertas labores en forma colectiva; Colectivos de Trabajo y Colectivos de Trabajo Familiar (CTF): los primeros son grupos de trabajo que se forman dentro de las empresas de reforma agraria en forma temporal, y los segundos son grupos reducidos de campesinos con vínculos familiares. Las cooperativas de mayor estructuración son las CCS, las CAS y las CSM, aunque todas con un cierto grado de rotación e inestabilidad, y con una densidad que va de 5 a 30 socios por cooperativa.

Entre 1983 y 1985 disminuyó el número de cooperativas a cerca de 2500, cantidad que se elevó a alrededor de 2800 en 1986.

Cuadro N° 11
Tipos de cooperativa formados en 1980-1983

Tipo de cooperativa	Cantidad
CAS	578
CSM	375
CCS	1275
GPA	45
CT	60
CTF	452
Otros	64
Total	2849

Fuente: CIERA, 1982: totales, archivos.

El movimiento cooperativo se ha limitado a acerca de 1500 cooperativas de tipo CAS y CCS fundamentalmente. Las CAS se concentran en la región del Pacífico y la mayoría de sus socios son de origen obrero temporal vinculado a la producción agroexportadora, en cambio los CCS se concentran en la región interior del país, se dedican mayormente a la producción de granos básicos y la mayoría de sus socios son de origen campesino. La media del número de socios va de 5 a 30 miembros, la mayoría son varones aunque existen cooperativas exclusivamente de mujeres (CIERA, 1984b). Asimismo el número de hectáreas poseídas o cultivadas es muy variable y oscila entre 20 y 300 hectáreas. Véase el cuadro siguiente donde aparece el origen social de los cooperativistas (CIERA, 1982 y 1985f):

Cuadro N° 12
Origen social de los cooperativistas

Tipo de coop.	Total	Obreros	%	Campesinos	%
CAS	408	216	53	192	47
CCS	1112	218	20	894	80
Total	1520	434	29	1086	71

Fuente: CIERA, 1982.

La formación de las CAS obedece a la necesidad de los trabajadores temporales de completar sus ingresos mediante la agroexportación y a una respuesta positiva de la revolución. Las CCS obedecen a la necesidad

del campesinado medio de desligarse de los terratenientes, usureros y comerciantes, y a la voluntad de la revolución de concederles todo el crédito que fuera necesario. En el cuadro siguiente se puede observar que las CAS trabajan con tierra cedida o alquilada por las empresas de reforma agraria, o entregadas directamente a través de la Ley de Reforma Agraria, mientras que las CCS trabajan con tierra propia o alquilada al sector privado. Posteriormente y sobre todo a partir de 1983, el MIDINRA comenzó a entregar títulos de reforma agraria a la mayoría de las cooperativas que estuvieran en cualquier tipo de posesión de la tierra.

Cuadro N° 13
Cooperativas según tenencia de la tierra, 1982 (hectáreas)

	CAS	CCS
Tierra privada	25	88
Tierra concedida	75	12

Fuente: CIERA, 1982.

Las CAS constituyen realmente la punta de lanza de la colectivización en el campo, el 50% trabaja con tracción mecánica frente al 14% de las CCS; venden el 75% de su producción frente a 53% de las CCS; trabajan con crédito bancario en un 70%, especialmente para inversión, mientras que las CCS reparten 50 y 50% entre crédito y esfuerzo propio, utilizando sobre todo crédito de trabajo a corto plazo. Entre 1981 y 1984 los campesinos individuales mantuvieron su comportamiento crediticio, las CCS aumentaron tres veces y las CAS lo aumentaron en 15 veces más; el crédito para maquinaria y transporte se reparte en 50% para las CAS, 37% para las CCS y 11 para campesinos individuales (Sluzki, 1985: 65-75). Claro está que la política de la revolución ha sido favorecer la cooperativización, lo que se muestra por ejemplo en las tasas de interés que han sido de 17% para los capitales, 13 para los pequeños y medianos productores, 10 para las CCS y 8% para las CAS (*Barricada - Lunes Socioeconómico*, 1983b: 225).

En 1985 las CAS controlan cerca del 10% y las CCS el 9% del área de fincas; en ambas se encuentran 40 mil familias campesinas, la tercera parte del campesinado nicaragüense, que en su mayoría están integradas a la defensa político-militar de la revolución.

Los principales problemas enfrentados por el movimiento cooperativo son los siguientes:

1. En el plano organizativo existe una gran rotación de los miembros, lo que contribuye a desestabilizar las cooperativas y perturbar la producción. Un estudio realizado por el CIERA en 1985 sobre 100 cooperativas de producción (CAS) mostró la

importancia que tiene en la cohesión de las cooperativas la historia de lucha de los socios, el trabajo familiar integrado a la cooperativa, la articulación de ésta con la comunidad en que está ubicada, y el respeto del ritmo de desarrollo por parte del Estado (CIERA, 1985d: 29-73).

2. En el plano productivo, el principal problema está en la productividad y en el uso de los excedentes, especialmente de las cooperativas que funcionan con mayor capital o que tienen más ganancia. En el primer caso disminuye el esfuerzo individual y aumenta la contratación de mano de obra, y en el segundo caso la distribución individual de los excedentes tiende a privatizar el comportamiento de los miembros. Otro estudio realizado por el CIERA en 1984 mostró que el principal problema que enfrenta la cooperativización es el destino individual o colectivo de los excedentes (CIERA, 1985c).
3. En el plano institucional existe una triplicación en el atención al movimiento cooperativo por parte del MIDINRA, el Banco Nacional y la Unión Nacional de Agricultores y Ganaderos, sin que hasta ahora se haya logrado una división del trabajo que optimice la atención encaminada a aumentar los beneficios.

Frente a las dificultades señaladas en el proceso de cooperativización, la tendencia es muy variada; muchas veces los problemas obligan a las CAS a convertirse en cooperativas de surco muerto, dividiéndose simplemente un pedazo de terreno para cultivarlo familiarmente, sin embargo, el lote que conformaba la CAS queda igual permitiendo que diversas labores se mantengan en común (arar, compra de insumos, crédito, actividades sociales); otra vez los miembros de las CAS consiguen, aparte de la parcela común, un lote individual que trabajan al margen del trabajo en grupo; también hay experiencias a la inversa, en que los miembros de las CCS adquieren un lote en común manteniendo su parcela individual, en ambos casos las cooperativas funcionan —y esto sucede con una continuidad significativa— como cooperativas mixta (CAS-CCS); y en forma cada vez más generalizada todas las cooperativas, independientemente del grado de cooperativización de la producción, tienden a cooperativizar el consumo, el comercio y las diversas actividades sociales.

El problema de consolidar el movimiento de cooperativas dependerá en gran parte de la capacidad económica de la revolución para invertir y que las cooperativas puedan constatar las ventajas de dicha forma de producción; dependerá también de la conciencia y práctica de los propios cooperativistas para avanzar en la colectivización de todo el ámbito de la circulación y de la reproducción.

ASENTAMIENTOS Y HUERTOS COMUNALES

A la colectivización material por medio de la estatización y de la cooperativización se agrega una forma que implica también agregación de medios de producción y fuerza de trabajo: los asentamientos campesinos y los huertos comunales.

Los asentamientos están conformados por grupos campesinos cooperativistas, individuales o semiproletarios, que por razones de guerra o de proyectos económicos se agrupan en un determinado lugar; constituyen un proyecto propio y son objeto de atención planificada por parte del Estado.

Durante el somocismo los campesinos fueron expulsados de las mejores tierras de la región del Pacífico, en dirección de las regiones central, atlántica y fronterizas del país, ubicándose así en tierras marginales. Después del triunfo revolucionario y a raíz de la reforma agraria, los proyectos agropecuarios y especialmente la guerra de agresión de Estados Unidos, miles de campesinos están recorriendo el camino inverso y la revolución asiste a lo que podríamos llamar el regreso del campesinado.

Los asentamientos comienzan en 1982 en la parte fronteriza con Honduras de la Costa Atlántica: 1800 familias indígenas son trasladadas hacia el interior del país y reasentadas en tierras repartidas por la revolución. Durante 1983, y a medida que la guerra se profundiza, el movimiento de reasentamientos se intensifica en las regiones centrales fronterizas con Honduras, así como en las profundidades de la montaña y de lo que se considera el territorio de frontera agrícola. Estos asentamientos funcionan como ciudadelas rurales; muchos de ellos se constituyen en un conjunto de cooperativas de producción y de autodefensa (CAS-CAD), ya que desde el primer momento fueron objeto de hostigamiento por parte de la contrarrevolución y tuvieron que organizarse para defender el territorio. Hay algunas experiencias en que estos asentamientos se convirtieron en cooperativas de gestión, es el caso de grupos campesinos a los que se entregó en propiedad haciendas cafetaleras para gestión colectiva.

En el período 1982-1985 se han reasentado unas 20 mil familias campesinas (alrededor de 150 mil personas), lo que constituye un 25% de las familias rurales en las regiones afectadas por diferentes razones: desplazados de guerra en las zonas fronterizas, grupo de cooperativas que se concentran para organizar la defensa en las regiones montañosas, proyectos de desarrollo de MIDINRA —tierras mejores a las que ocupaban los campesinos a la orilla de nuevas carreteras— hacia el interior y el Atlántico del país.

El movimiento de los asentamientos dificulta la colectivización del campesinado por el desarraigo de su medio agrosocioeconómico,

que implica para las familias, por la emergencia y las condiciones de hostigamiento contrarrevolucionario en que se tiene que llevar a cabo, por la envergadura del fenómeno y las limitaciones del Estado para atenderlo, por el gasto de subsidio que significa para las instituciones estatales y, finalmente, por la improvisación e inestabilidad del proyecto.

Otro problema con frecuencia detectado es que los asentamientos se convierten en un trampolín migratorio del campo a la ciudad, cosa que drena al sector agropecuario de fuerzas de trabajo obrera o campesina, ya que el destino económico de los migrantes suele ser por lo general de sector informal.

Por otro lado, los asentamientos repetidos han contribuido a la colectivización y abierto la posibilidad de que la revolución pueda dar mejor respuesta a las demandas del campesinado; han facilitado la entrega de mejores tierras por parte de la reforma agraria —en otras condiciones el campesinado prefiere quedarse en su medio a pesar de ocupar tierras marginales—. La concentración de la población ha permitido la instrumentación de proyectos difíciles de concebir si la población continúa dispersa. Gracias a los asentamientos muchas familias han constatado las ventajas de la cooperación y en los mismos asentamientos se han formado diferentes tipos de cooperativas. Finalmente, la defensa territorial frene a los ataques de la contrarrevolución ha sido facilitada en gran medida por la organización de los asentamientos: familias campesinas aisladas e incluso cooperativas dispersas optaron por juntarse en cooperativas de autodefensa (CAD) debido a los factores señalados.

Otro subproducto de la actividad en los asentamientos es que los campesinos conocen y experimentan la cooperación de los servicios, el crédito, la asistencia técnica, cooperativas de compra y venta, el transporte y la adquisición de medios de producción. Y dentro de toda esta actividad, en los últimos años se ha incrementado la gestión colectiva en los asuntos de la comunidad a través de consejos comunales de asentamientos, donde la participación de hombres y —últimamente, a causa de la movilización de los hombres para la defensa— mujeres se manifiesta intensamente (CIERA, 1984c y 1985b).

El esfuerzo de la revolución en el caso de los asentamientos está centrado en organizar la defensa militar; cooperativizar los servicios entregando al mismo tiempo tierra individual, y articular los asentamientos (y cooperativas o individualidades) con los proyectos de desarrollo de las regiones donde están ubicados.

Los huertos comunales, ya estudiados en el capítulo sobre la estrategia alimentaria, también han significado un esfuerzo de colectivización del trabajo y han contribuido enormemente a la producción de

alimentos, tanto los huertos regionales, institucionales y comunales propiamente tales, como los huertos comunales que se desarrollan en el seno de las cooperativas y del sector estatal (CIERA, 1985e). Los huertos comunales constituyen el mecanismo más cotidiano para colectivizar las actividades productivas, y a partir de la agudización del bloqueo y de la agresión los mismos se han incrementado hasta duplicar prácticamente la producción de legumbres. El cuadro siguiente muestra la composición y la extensión nacional de dichos huertos.

Cuadro N° 14
Huertos comunales en 1985

Modalidad	Cantidad	Hectáreas
Regionales	18	175
Institucionales	1000	3500
Comunales	11000	1400

Fuente: Programa Alimentario Nicaragüense (PAN), 1985.

La conclusión más relevante de este capítulo es la envergadura de la colectivización en el primer quinquenio de la revolución, en la producción industrial, en la distribución y en el comercio y, sobre todo, en la agricultura. Una colectivización favorable a los trabajadores —diferente a la concentración capitalista favorable al capital en un modelo de capitalismo de competencia o de capitalismo de Estado— significa por sí misma un desarrollo de las fuerzas productivas de la revolución. Si sumamos las tres formas expuestas de colectivización, podemos afirmar que el proceso sandinista realizó en este período un nivel de socialización democrática sin precedente en las transformaciones agrarias.

LA REFORMA AGRARIA Y EL PROBLEMA CAMPESINO

Como señala Tepicht, “en los países que se proponen una transformación socialista existen prácticamente dos movimientos a realizarse, en forma paralela pero no idéntica: a) de la agricultura campesina a una agricultura industrial, b) de la explotación privada a una explotación colectiva. Si el segundo movimiento avanza más rápido que el primero, lo que resulta es una economía campesina multiplicada” (Tepicht, 1973: 75). En todo caso, el desarrollo y la colectivización implican la transformación de la tenencia y uso de la tierra, especialmente la eliminación del latifundio y del minifundio ya que ambos constituyen un freno a la producción y a la productividad; la transformación para colectivizar las grandes explotaciones que previamente han concentrado los medios de producción y la fuerza de trabajo, y la transformación

para colectivizar y desarrollar las pequeñas parcelas campesinas que se encuentran en una situación de pobreza. Lo primero violenta la voluntad de los capitalistas, lo segundo puede violentar la voluntad del campesinado, sin cuyo apoyo no se pueden llevar a cabo esas y otras transformaciones.

Efectivamente, en el campesinado radica una de las mayores contradicciones entre la revolución política y la revolución social o, dicho de otra manera, entre el desarrollo de las fuerzas productivas y el cambio en las relaciones sociales de producción. Por ser la fuerza principal en estos países, el campesinado se convierte en elemento fundamental para el mantenimiento, consolidación y desarrollo de la revolución, no solamente para apoyar las transformaciones económicas sino también para involucrarse él mismo en su propia transformación. Sin embargo, el campesinado es un sujeto pequeño, privado, individual y parcelado. La unidad campesina está constituida por una parcela de carácter familiar inserta dentro de una comunidad, donde la producción y reproducción están condicionadas por las actividades doméstico-familiares y la mercantilización de sus bienes o de su fuerza de trabajo. Asimismo se puede afirmar que, independientemente del peso que tiene la unidad biológica o su inserción al mercado, su lógica se mueve más dentro del esquema de sobrevivencia (Mercancía-Dinero-Mercancía) que de la lógica de la ganancia empresarial (Dinero-Mercancía-Dinero), y más dentro de un esquema privado y familiar que dentro de la lógica colectivizante, aunque en ambos casos se encuentran las dos tendencias. Las caracterización conceptual del campesinado, y quizás su propia realidad, han oscilado entre las concepciones de Chayanov y las leninianas (Chayanov, 1974).

Una de las principales polémicas teórico-prácticas que existen sobre el campesinado y las vías del desarrollo es el dilema entre colectivización y productividad. Las experiencias de reforma agraria se han desplazado por diferentes vías:

1. La industrialización y proletarización total del agro, que implica la desaparición del campesinado, opción lograda en muy pocas experiencias históricas, especialmente por la dificultad de mecanizar las labores de ciertos productos.
2. La farmerización del campesinado, que prioriza la mecanización de la parcela campesina —desarrollada en los países industrializados anglosajones— a costa de un fuerte subsidio a los campesinos y que hoy en día se encuentra en crisis en algunos países, tal es el caso de Estados Unidos.
3. La estatización del agro a través de empresas industriales, privadas o estatales, y la cooperativización del campesinado.

Todas estas opciones aún conviven con una cierta diferenciación, incluidos aquellos países socialistas que a pesar de tener colectivizada toda la agricultura, mantienen empresas personales (*plots* en la Unión Soviética) al interior de las propias cooperativas (Núñez S., 1983).

Últimamente se ha desarrollado toda una literatura que criticando la baja productividad en las cooperativas propone recuperar la productividad individual del campesinado. Posiciones como ésta, aunque reclaman estar contra el capitalismo y a veces en favor del socialismo, no plantean alternativa para evitar la mercantilización y el nuevo fortalecimiento de la diferenciación social (Warman, 1980).

LA SITUACIÓN DEL CAMPESINADO EN NICARAGUA

En el caso de Nicaragua los trabajadores agrícolas en general mantienen una disposición triangular jalando con igual fuerza las siguientes tendencias:

1. la pequeña parcela campesina ligada a la tierra y a la comunidad, donde la fuerza de trabajo doméstica es el bien máspreciado para la subsistencia y donde coexisten hábitos individuales dentro de la familia con hábitos colectivos dentro de la comunidad.
2. la mercantilización de la fuerza de trabajo, ya sea como jornaleros en las fincas medianas o como obreros en las empresas capitalistas.
3. la capitalización de la unidad familiar campesina, que va desde los campesinos medios (o sus familiares) que compran y venden fuerza de trabajo según el período del año hasta el campesino acomodado que aprovecha el tamaño y la modernización de su finca para acumular a través del mantenimiento de medios de producción y la compra permanente de fuerzas de trabajo.

Habría que agregar la cooperativización como una fuerza tendencial más.

Los obreros agrícolas permanentes son alrededor del 25% de los trabajadores del campo, es decir los que se mantienen trabajando como asalariados más de nueve meses al año; el 75% restante trabaja como asalariado entre cinco y nueve meses al año (37%) y menos de cinco meses (38%) refugiándose el resto del año fundamentalmente en las unidades familiares campesinas (CIERA, 1980: cuadros nacionales). En estos datos se muestra el grado de mercantilización de la fuerza de trabajo agrícola así como la ambigüedad social de los trabajadores que se comportan como campesinos y obreros a la vez.

Los obreros agrícolas trabajan en su gran mayoría en las haciendas de café, caña de azúcar y algodón, así como en el resto de las grandes unidades de producción agropecuaria. Los obreros agrícolas permanentes están más articulados a los espacios urbanos, donde moran o donde complementan sus labores, en cambio los obreros agrícolas temporales se desdoblán luego de la temporada de corte en los espacios rurales. En cuanto al campesinado, o mejor dicho al desdoblamiento del asalariado como campesino (campesino pobre o semiproletario), su dedicación está concentrada fundamentalmente en la producción de maíz y frijol, base del consumo familiar nicaragüense.

El campesinado pobre dedica su parcela familiar a diversas actividades de autoconsumo; la combinación de varios cultivos como café y ganadería es más bien una característica del campesinado medio y un mayor grado de especialización constituye la modalidad del campesinado rico, quien generalmente combina su producción con un mayor grado de comercialización.

La mayoría del campesinado nicaragüense está compuesto por campesinos medios dedicados a los más diversos cultivos o combinación de cultivos. Por lo general el campesino medio desdobra su vida productiva-consuntiva entre una actividad ligada a la ganadería menor y mayor que le sirve para el sustento de su familia, en el peor de los casos (gallina, huevo, leche, queso) o para ahorrar e invertir en el mejoramiento y reposición cíclica de los medios de trabajo de la finca (reproducción vegetativa y venta de reses), en el mejor de los casos; también desarrolla otra actividad ligada a la producción de granos básicos (maíz, frijol, sorgo), que en parte consume y en parte mercantiliza. La mercantilización de la producción del campesinado varía desde 25% en los campesinos más pobres hasta 60% en los más acomodados.

Si tomamos al campesinado en su conjunto (campesinos pobres, medios y ricos) y le agregamos una pequeña burguesía agropecuaria de cultura campesina —lo que en Nicaragua se conoce como pequeños y medianos productores individuales o en cooperativas de servicios—, observamos que entre todos controlan alrededor del 50% de la producción, constituyéndose así en el sector mayoritario en la producción de consumo interno y de agroexportación².

2 Sobre el control de la producción por los pequeños y medianos productores véase *Barricada - Lunes Socioeconómico*, 1983a.

Cuadro N° 15
Control de la producción de los pequeños y medianos productores (porcentajes)

Producción	Porcentaje
Agroexportación (manzanas)	31
Algodón	22
Café	45
Ajonjolí	85
Caña de azúcar	0
Consumo interno (manzanas)	63
Maíz	77
Frijol	67
Arroz	26
Sorgo	30
Total	50

Fuente: Elaborado a partir de Base de Datos del CIERA.

Hablar de desarrollo y colectivización implica tomar en cuenta a uno de los sectores mayoritarios de la sociedad y de la economía nicaragüense, como son los pequeños y medianos productores. Ahora bien, favorecer este sector significa apoyarlo económicamente y, dada la escasez de recursos, concentrarlo y colectivizarlo, además de garantizar que aumente su productividad, no solamente para mejorar su nivel de vida sino también para que pueda intercambiar productos con la ciudad, es decir, optimizar su mercantilización. Lo contrario sería apoyar al que se pueda con los recursos que existan, con lo cual se permitiría de nuevo la diferenciación social en el campo, reproduciendo así el latifundio-minifundio, la explotación y la miseria contra la cual se luchó. Para cumplir con estos objetivos, la revolución escogió la cooperativización como vía de colectivización y desarrollo, tal como lo vimos en los capítulos anteriores.

En este respecto y para el caso de la colectivización es interesante señalar el aumento de la productividad y de la creación de excedentes en relación proporcional con la cooperativización. En la mercantilización de los granos básicos, las CAS comercializan el 53 y 61% del maíz y frijol respectivamente; las CCS el 46 y el 53%, y los campesinos individuales entre el 28 y el 39%. Esta proporción se mantiene en lo que se refiere a otros productos, como sorgo y arroz (CIERA, 1980: cuadros nacionales).

El proceso de cooperativización del campesinado nicaragüense ha adquirido una fuerza tal que las cooperativas más desarrolladas se están mecanizando y participando de igual a igual con las empresas

estatales. Incluso podemos afirmar que el grueso del campesinado, a medida que tiene acceso a mejores tierras, crédito y asistencia técnica, acusa una tendencia a desligarse de los productos menos rentables (como el maíz) y dedicarse a cultivos más rentables (como el algodón y la ganadería mayor) a pesar de los incentivos para los granos básicos. Esta situación provoca tensiones en el modelo, ya que el Estado ha tenido que compensar la falta de oferta de granos básicos debido a la baja de la producción campesina. A continuación presentamos un cuadro donde pueden observarse los esfuerzos del Estado en el estímulo a la producción campesina de granos básicos, aumentando más los precios de garantía que los costos de producción:

Cuadro N° 16
Incremento de costos y precios, 1985 (porcentajes)

	Costos	Precios
Maíz	128	135
Frijol	126	200

Fuente: Sluzki, 1985.

Nosotros creemos que la baja en la producción de maíz se debe a lo exiguo de los rendimientos campesinos por la mala calidad de la tierra que poseía antes del triunfo y los riesgos climatológicos (sequías o inundaciones). Antes trabajaba en esas condiciones por el mecanismo de extorsión que significaba la renta. Así, y tal como lo veremos en los siguientes capítulos, la titulación de la tierra que poseía no significó en todo los casos una mejoría en sus condiciones de vida.

EL PROBLEMA ÉTNICO Y LAS TIERRAS COMUNALES

En los primeros capítulos señalamos la existencia en Nicaragua de tres regiones diferenciadas, Pacífico, centro-norte, y Atlántico. En el Atlántico, la revolución se encontró con la existencia de pueblos indígenas y comunidades étnicas que el desarrollo del Estado-nación no logró integrar, como hizo con el resto de comunidades indígenas, en su proceso de etnocidio colonial, etnocentrismo y marginamiento racial. Estos grupos constituyen el 5% de la población nicaragüense, y están conformados de la siguiente manera: 88 mil *miskitos*, 30 mil criollos, 8 mil *sumus*, 15 mil *garífonas* y 800 *ramas* (CIDCA, 1985). En dicho territorio viven además un millón 200 mil mestizos que llegaron del Pacífico por la expansión de la frontera agrícola en el presente siglo. Durante el régimen anterior, la explotación de aquellas tierras y de las comunidades indígenas estuvo a cargo de los enclaves mineros, madereros, de caucho y banano, de las empresas nortea-

mericanas, estableciendo una contubernio con el régimen somocista que utilizó la diferenciación clasista y étnica para implantar la explotación y dominación (CIERA, 1984a). En 1930 estas comunidades sirvieron de base social al primer movimiento sandinista liderado por Augusto César Sandino. En 1960 y previniendo el despertar de las reivindicaciones indígenas, el régimen somocista y el gobierno de Honduras dividieron el territorio de tal manera que una gran parte del pueblo *miskito* quedó también dividido, unos en Nicaragua y otros en Honduras (Yenkins, 1985).

A raíz del retiro de las compañías norteamericanas y sobre todo a partir del triunfo de la revolución sandinista, la mayoría de estos pueblos indígenas se retiraron de nuevo a la tierra, entendida ésta como objeto de trabajo, y también como fuente de recursos naturales (forestales, minerales y pesqueros), guardando además un sentido de pequeña patria para los pobladores indígenas. Sin embargo, durante el somocismo, la frontera agrícola que el capitalismo llevó hasta las fronteras étnicas tuvo un efecto devastador de los bosques del Atlántico y empujó a las comunidades prácticamente hasta el litoral Atlántico, alimentando así las contradicciones étnicas entre campesinos mestizos, por un lado, y comunidades criollas, *sumus*, *miskitas*, por otro.

El desarrollo económico en la Costa Atlántica pasa por la articulación material de aquella región al mercado interior nicaragüense, pues la comunicación entre el Pacífico y el Atlántico prácticamente era inexistente durante el somocismo; se comerciaba más con las islas del Caribe y con los Estados Unidos que con el resto de Nicaragua. Después de la nacionalización de los enclaves, la revolución se aplicó a la construcción de obras de infraestructura, especialmente carreteras entre las regiones centrales y la Costa Atlántica. Sin embargo, y dado el etnocentrismo en la sociedad mestiza del Pacífico y del localismo en el Atlántico, cualquier proyecto económico en la Costa Atlántica exigía la resolución del problemático étnico, es decir, el ejercicio efectivo de los derechos históricos de las comunidades, la unidad nacional en un plano de igualdad de todas las etnias y de todas las regiones, y la soberanía en todo el territorio teniendo como base los principios democráticos, populares y antiimperialistas de la revolución.

En 1981 la revolución emite una declaración de principios donde se reconoce, entre otras cosas, el derecho histórico a la tierra a todas las comunidades indígenas de la Costa Atlántica (CIDCA, 1981). La Ley de Reforma Agraria de ese mismo año declara en disposición especial: "El Estado podrá disponer de la cantidad de tierras necesarias para que las comunidades *miskitas*, *sumus* y *ramas* puedan trabajarlas individual o colectivamente y para que se beneficien de sus recur-

sos naturales, con el objetivo de que sus pobladores puedan mejorar su nivel de vida y contribuir al desarrollo social y económico de la nación nicaragüense” (MIDINRA, s/f: 24). Las primeras aplicaciones de la Ley de Reforma Agraria en la Costa Atlántica beneficiaron a diferentes agrupaciones indígenas entregándoles la tierra en régimen comunitario, dada su renuencia a cultivarla en forma individual.

Entre 1983 y 1985 las comunidades indígenas plantearon dos tipos de reivindicación por la tierra, una en términos territoriales que atenta contra la integridad de la nación y otra que evoluciona y plantea el acceso a la tierra y a los recursos naturales a través de un régimen de autonomía. Al ser aceptado por la revolución este proceso neutralizó las pretensiones del imperialismo de convertir las reivindicaciones indígenas en una avanzada contrarrevolucionaria. Hoy en día se asiste a una movilización étnica con apoyo sandinista por la creación de un estatuto de autonomía, que sobre la tierra plantea lo siguiente: “Los pueblos indígenas y comunidades de la Costa Atlántica tienen derecho al uso de la tierra, los bosques, las aguas subterráneas, superficiales y costeras de las áreas donde habitan [...] Derecho de propiedad colectivo o individual sobre las tierras que han ocupado tradicionalmente. Asimismo deberán respetarse los procedimientos de transmisión de propiedad y uso de la tierra establecidas por sus costumbres. Estos derechos serán garantizados legal y efectivamente por las autoridades correspondientes” (Comisión Nacional de Autonomía, 1985: 17).

A pesar de que en el caso de las comunidades campesinas de la Costa Atlántica existe una reivindicación por la tierra y aunque la mayoría de la población es predominantemente campesina, el asunto de la tierra tiene una connotación diferente. La tierra es la referencia cultural que tienen las comunidades y a través de la cual las etnias se identifican; en segundo lugar la reivindicación por la tierra está ligada a las reivindicaciones socioculturales de estos grupos, por lo que reclaman la administración de un territorio, y en tercer lugar el territorio donde están ubicados los pueblos indígenas y comunidades étnicas es fronterizo con el territorio hondureño y por lo tanto tiene implicaciones políticas que más adelante explicaremos.

EL PAPEL Y LA NATURALEZA DE LA REFORMA AGRARIA

En cuanto a la transformación de la tenencia de la tierra, la primera acción de reforma agraria se realiza en los primeros días del triunfo —tal como lo señalamos en la primera parte— con la confiscación al somocismo de dos mil fincas, que suman un total de un millón 200 mil hectáreas y con las cuales se conformaron alrededor de 100 empresas de reforma agraria (1979). El acceso del campesinado a la tierra comienza con ocupaciones desde los primeros días de la insurrección.

Después del triunfo los precaristas, aparceros y colonos se posesionaron de la tierra que trabajaban, ya fuera en fincas privadas o en fincas que pasaron a formar parte del sector estatal; posteriormente el acceso a la tierra se intensifica con la ocupación de tierras por los Colectivos de Trabajo en el seno de las fincas estatales, y con la cesión de tierras por el Estado a las cooperativas de producción.

En un segundo momento la reforma agraria se concentra en la regulación de la renta de la tierra para los productos de agroexportación y de mercado interno (1980-1981). Al mismo tiempo se amplía el crédito del sistema financiero nacional en favor del campesinado, en montos (absolutos y relativos) sin precedentes en la historia agrícola del país.

En un tercer momento se emite la primera Ley de Reforma Agraria (1981) con la cual se afectan 498 propietarios (635 propiedades) para un total de 396.812 hectáreas (1981-1985); la mayor parte corresponde a expropiaciones que se realizan en un 70% entre 1981-1983 (véase primer período). Del fondo de tierras que la revolución ha dispuesto para entrega al campesinado (1.8 millones de hectáreas), solamente el 20% (396.812 hectáreas) provienen de la aplicación de la Ley de Reforma Agraria. Posteriormente, y sobre todo a raíz de la primera ley, la reforma agraria se manifiesta como un proceso de titulación de aquellas tierras que los campesinos ya ocupaban, en precarismo o en cualquier otro tipo de posesión. La mayor parte de las titulaciones consiste, pues, en legalización de propiedades campesinas, incluso de fincas distribuidas por la reforma agraria del somocismo; siguiéndola en orden de importancia la titulación de las cooperativas, dentro de las cuales se encuentran muchos campesinos individuales organizados en cooperativas de créditos y servicios (títulos colectivos con asignación de parcelas individuales).

En un cuarto momento, y dadas las limitaciones de la Ley de Reforma Agraria de 1981 (respeto a todo tipo de propiedad eficiente y respeto absoluto a la propiedad menor de 350 hectáreas en el Pacífico y menor de 700 en el resto del país), las afectaciones se acompañan cada vez más con negociaciones de compra-venta (1983-1985). Finalmente, a finales de 1985 y comienzos de 1986 se emite la segunda Ley de Reforma Agraria, sin límites cuantitativos ni cualitativos para afectar la tenencia de la tierra (1986).

Las principales causales para la aplicación de la primera Ley de Reforma Agraria de 1981 son las que aparecen en el cuadro siguiente, donde se destaca en primer lugar la de ociosidad y deficiencia en la explotación.

Cuadro N° 17
Causales de afectación por ley de reforma agraria entre 1981 y 1985 (hectáreas)

Causal	Superficie
Abandono	97.000
Ociosidad y deficiencia	223.400
Rentismo	24.112
Precarismo y colonato	51.782
Total	396.644

Fuente: DGRA, 1985: 16.

La política y prioridad de la revolución en cuanto a la afectación de tierras en los primeros cinco años fue la del conformar, ensanchar y consolidar el sector estatal, especialmente en el primer período (1979-1982); no es hasta finales de 1983 y sobre todo en los dos últimos años del segundo período cuando las afectaciones de tierra tienen como objetivo la entrega de la misma al campesinado, tal como puede verse en el cuadro siguiente.

Cuadro N° 18
Distribución por sectores de la tierra afectada

Período	Sector estatal	Campesinado
Oct. de 1981-dic. de 1982	70%	30%
Ene.-dic. de 1983	65%	35%
Ene.-dic. de 1984	57%	43%
Ene.-dic. de 1985	5%	95%

Fuente: DGRA, 1985: 6.

En conclusión podemos afirmar que lo primero que se da en gran magnitud es un proceso de ocupación de tierras permitido por la revolución, y posteriormente un proceso de aseguramiento legal de dichas tierras. En todo el período de acciones de reforma agraria, en sentido estricto, se beneficia a un total de 86.565 familias —es decir, alrededor del 50% de las familias campesinas nicaragüenses—, entregándoseles 1.8 millones de hectáreas de tierra. Con esto se redistribuyó la tercera parte del área en fincas del país, tal como puede observarse en el cuadro siguiente.

Cuadro N° 19
Proceso de titulación de reforma agraria, 1981-1985

Modalidad: Manzanas	1981-1985		1981-1982 (%)		1983-1985 (%)	
	Área	Familias	Áreas	Familias	Área	Familias
Cooperativas	570.931	41.862	13	17	87	83
Individuales	146.298	6.645	12	6	88	94
Com. indígenas	91.985	3.464	—	—	100	100
Legalización	1.029.916	34.585	—	—	100	100
Total	2.627.331	86.565	5	9	95	91

Fuente: DGRA, 1985: 4.

Durante todo el período estudiado la tenencia de la tierra se altera, pues, en favor del área estatal y cooperada, que pasa de 0 a 40% aproximadamente a costa del sector privado latifundista mayor de 350 hectáreas, que se reduce de 36 a 11%, tal como se observa en el cuadro siguiente:

Cuadro N° 20
Transformación de la tenencia de la tierra

Sector de propiedad	1978		1985	
	Área	%	Áreas	%
Individual	5651.1	100	3488.2	62
Más de 500 ha	2044.0	36	638.2	11
200 a 500 ha	917.7	16	736.8	13
50 a 200 ha	1687.0	30	1632.0	30
10 a 50 ha	868.7	16	392.3	7
0 a 10 ha	119.0	2	88.9	1
Cooperativo	—	—	1078.3	19
CCS	—	—	594.1	10
CAS	—	—	484.2	9
Sector estatal	—	—	1084.6	19
Total	5651.1	100	5651.1	100

Fuente: DGRA, 1985: 5.

Una vez que la revolución política y las transformaciones sociales avanzaron en el campo y que se instrumentó una estrategia de desarrollo, la revolución se plantea el reto de conciliar el incentivo a la producción campesina con las necesidades de evitar la diferenciación en

el campo, así como también conseguir llevar a un campesinado en su mayoría individual a mayores niveles de desarrollo y colectivización en condiciones de dificultad económica y sin violentar su voluntad, ya que este campesinado se muestra entusiasta ante la perspectiva de ascenso que nunca había conocido. Este campesinado que tiene acceso al crédito, a la tierra y a la asistencia técnica, a los servicios sociales, y que además está organizado suficientemente como para hacer prevalecer sus intereses, pugna ahora por mejores tierras y por mejorar su situación económica individual; incluso hubo momentos en que algunos sectores presionaron para que se les permitiera vender su título de reforma agraria; otros sectores minoritarios optaron por un comportamiento económico individual que tendía a desarticular la cooperativa a la que pertenecían.

Podríamos concluir este capítulo diciendo que el desarrollo y la transformación agraria llevada a cabo en este período llevaron la revolución política al campesinado y a los sectores étnicos; se consolidó la hegemonía del sector reformado en el campo; se le dio un gran impulso al desarrollo de las fuerzas productivas en la agricultura y en la agroindustria; se colectivizaron las relaciones sociales de producción y por ende se avanzó en el proyecto de proletarización de la revolución. Y, quizás lo más importante, se sentaron las bases para emprender sólidamente una estrategia de alianza obrero-campesina. La acumulación primitiva sandinista avanzada con las siguientes piernas: a) industrializando el agro con hegemonía del sector estatal; b) estableciendo relaciones soberanas de cooperación con el resto del mundo, especialmente con los países socialistas; c) amarrando la producción agroindustrial con la producción campesina, tanto para la producción de bienes de capital (divisas) como para la producción de bienes de consumo; d) estableciendo nuevas relaciones sociales de producción a través de un fuerte impulso a la colectivización.

BIBLIOGRAFÍA

- AAVV 1972 *El gran debate 1924-1926: II. El socialismo en un solo país* (México: Cuadernos de Pasado y Presente) N° 36.
- Barricada - Lunes Socioeconómico* 1983a 9 de julio, N° 29.
- Barricada - Lunes Socioeconómico* 1983b 5 de diciembre, N° 30.
- Barricada* 1985a 5 de enero.
- Barricada* 1985b 16 de enero.
- Castro, F. 1985 *La deuda externa* (La Habana: s/d).
- CIDCA (Centro de Investigaciones y Documentación de la Costa Atlántica) 1981 *Declaración de principios de la revolución popular sandinista sobre los indígenas de la Costa Atlántica* (Managua: CIDCA).

- CIDCA (Centro de Investigaciones y Documentación de la Costa Atlántica) 1985 “Autonomía para la Costa Atlántica” en *Wani*, N° 2-3 (Managua: CIDCA).
- CIERA (Centro de Investigación y Estudios de la Reforma Agraria) 1980 *Encuesta a los trabajadores del campo* (Managua: CIERA-MIDINRA).
- CIERA (Centro de Investigación y Estudios de la Reforma Agraria) 1981 *Reforma agraria y desarrollo económico nacional en la revolución popular sandinista* (Managua: Archivo del CIERA).
- CIERA (Centro de Investigación y Estudios de la Reforma Agraria) 1982 *Primer Censo Nacional de Cooperativas Agropecuarias* (Managua: Archivo del CIERA).
- CIERA (Centro de Investigación y Estudios de la Reforma Agraria) 1984a “Clases sociales y grupos étnicos” en *Informe de la zona especial II* (Managua: Archivo del CIERA).
- CIERA (Centro de Investigación y Estudios de la Reforma Agraria) 1984b *La mujer en las cooperativas agropecuarias de Nicaragua* (Managua: Editorial CIERA).
- CIERA (Centro de Investigación y Estudios de la Reforma Agraria) 1984c *Situación de los asentamientos campesinos* (Managua: Archivo del CIERA) octubre.
- CIERA (Centro de Investigación y Estudios de la Reforma Agraria) 1984d *Informe final del Proyecto Estrategia Alimentaria CIERA/PAN/CIDA. Tomo II: Estrategia Alimentaria en Nicaragua* (Managua: Archivo del CIERA) octubre
- CIERA (Centro de Investigación y Estudios de la Reforma Agraria) 1985a *La política inversionista de la revolución* (Managua: CIERA-MIDINRA).
- CIERA (Centro de Investigación y Estudios de la Reforma Agraria) 1985b *Resultado del seminario sobre los asentamientos campesinos* (Managua: Archivo del CIERA) diciembre.
- CIERA (Centro de Investigación y Estudios de la Reforma Agraria) 1985c *Estudio acerca de la generación y uso de los excedentes en las cooperativas algodoneras* (Managua: Archivo del CIERA).
- CIERA (Centro de Investigación y Estudios de la Reforma Agraria) 1985d *Estudio de las cooperativas de producción* (Managua: Archivo del CIERA).
- CIERA (Centro de Investigación y Estudios de la Reforma Agraria) 1985e *La capacidad de la gestión estatal en los proyectos alimentarios* (Managua: Archivo del CIERA).

- CIERA (Centro de Investigación y Estudios de la Reforma Agraria) 1985f *Registro de los Planes Cooperativos de la Reforma Agraria* (Managua: Archivo del CIERA).
- CIERA (Centro de Investigación y Estudios de la Reforma Agraria) 1985g *El ABC del abastecimiento en 1985* (Managua: Archivo del CIERA).
- CIERA (Centro de Investigación y Estudios de la Reforma Agraria) 1985h *Las inversiones en la Nicaragua revolucionaria* (Managua: Archivo del CIERA).
- CIERA (Centro de Investigación y Estudios de la Reforma Agraria) 1985i “Sobre la estructura del sistema alimentario” en *Alimentos, desarrollo y transición en Nicaragua* T. 2 (Managua: Archivo del CIERA).
- Comisión Nacional de Autonomía 1985 *Principios y políticas del gobierno sobre la autonomía de los pueblos indígenas y comunidades étnicas de la Costa Atlántica nicaragüense* (Managua: s/d).
- Coronel, M. 1984 “Una estrategia para superar la dependencia y el subdesarrollo” en *Revolución y Desarrollo* (Managua: MIDINRA) N° 2, pp. 9-15.
- Chayanov, A. V. 1974 *La organización de la unidad económica campesina* (Buenos Aires: Nueva Visión).
- Díaz, Álvaro 1984 *La acumulación en Nicaragua (1980-1984), Balance y perspectiva* (s/d).
- Dirección General de Reforma Agraria (DGRA) 1985 *Alcances de la Ley de Reforma Agraria* (s/d).
- Fitzgerald, V 1984 “Acumulación planificada y distribución del ingreso en pequeñas economías socialistas periféricas” en *Revolución y Desarrollo* (Revista del MIDINRA) N° 1.
- Fondo Nacional de Inversiones (FNI) 1985 *Análisis del proceso inversionista en Nicaragua* (s/d) diciembre.
- INEC 1985 *Anuario Estadístico* (s/d).
- Marx, Karl 1976 *El capital* (México: Siglo XXI).
- Mayorga, F. 1985 *Nicaragua: trayectoria económica 1980-1984. Algunas apreciaciones* (s/d).
- MIDINRA s/f *Ley de Reforma Agraria* (Managua: MIDINRA).
- MIDINRA 1983 *Marco estratégico del desarrollo agropecuario* (Managua: MEDA) T. I.
- Núñez S., O. 1983 *La unidad familiar campesina revierte el proceso de colectivización* (Managua: CIERA).
- Preobranzhenski, E. 1976 *La nueva economía* (México: Era).

- Programa Alimentario Nicaragüense (PAN) 1985 *Informe mensual* (s/d) Anexo, enero.
- Sluzki, D. 1985 *Las políticas para el campesinado: análisis de algunos de sus principales problemas y alternativas de solución* (Managua: Archivo del CIERA).
- Tepicht, J. 1973 *Marxisme et Agriculture* (París: Armand Colin).
- Thomas, C. 1974 *Dependence and Transformation: the Economics of Transition to Socialism* (Nueva York: Monthly Review).
- Valenzuela, M. 1979 *Poder Sandinista* (s/d) 8 de noviembre.
- Warman, A. 1980 *Ensayos sobre el campesinado en México* (México: Nueva Imagen).
- Wheelock, Jaime 1984a “El sector agropecuario en la transformación revolucionaria” en *Revolución y Desarrollo* (Managua) N° 1.
- Wheelock, Jaime 1984b *Una estrategia de riego de la planicie del Pacífico de Nicaragua* (Managua: s/d) Orden ministerial, 8 de febrero.
- Yenkins, J. 1985 “El desafío indígena en Nicaragua: El caso de los miskitos” (Managua: Archivo del CIERA) borrador.

Xabier Gorostiaga

LEGADOS, RETOS Y PERSPECTIVAS DEL SANDINISMO, 1979-1989*

DIEZ AÑOS DE HISTORIA, de lucha, de crisis y de conflictos dejan siempre un legado, una experiencia, que los pueblos del mundo incorporan a su patrimonio. Indudablemente habrá múltiples interpretaciones, diversas y contradictorias. Este trabajo registra aquellos aspectos que consideramos la historia va a recoger como un patrimonio internacional del sandinismo. Sintetizamos en “cinco legados” estas reflexiones, que pretenden iniciar con carácter internacional, si ésta no está sustentada en una nueva identidad y dignidad propia, que conforman su patrimonio nacional. En la segunda parte señalamos “cinco retos” que el sandinismo tendrá que enfrentar en la próxima década, siempre en torno al eje popular que es su característica

La posibilidad del cambio en el Tercer Mundo existe, incluso en los países más pequeños de la periferia, y con Reagan. Este es el primer legado, un legado de esperanza, después de tantos fracasos, sobre todo en Chile, y tiene dos contenidos: el cambio es posible, pero sumamente costoso y difícil. Nicaragua es diferente. Ha transformado el carácter del poder nacional y regional; ha movilizó al pueblo en la

* Gorostiaga, Xabier 1989 “Legados, retos y perspectivas del sandinismo, 1979-1989” en *Nueva Sociedad*, N° 104, noviembre-diciembre, pp. 24-39.

educación, salud y defensa; ha transformado las relaciones sociales e internacionales; ha iniciado un proceso de participación popular, base de una democracia participativa, en medio de la guerra, del embargo, de la satanización ideológica y agresión política que pretendía aislarla de sus vecinos, de América Latina y de la comunidad occidental, para condenarla como punta de lanza en el continente del “Imperio del Mal”. El milagro de sobrevivir frente a este acoso total sólo puede justificarse en la capacidad de resistencia y creatividad demostrada por el pueblo nicaragüense basado en un nuevo carácter nacional, una identidad y dignidad recuperada a la ignominia del pasado.

Sin embargo, este patrimonio tiene su componente dialéctico. EE.UU. ha demostrado en Nicaragua que los cambios autónomos son y serán tremendamente costosos para el Tercer Mundo. La sangría humana, la destrucción económica y el desgaste psíquico-político de buena parte de la población nicaragüense es un legado salvaje para los pueblos que buscan el cambio. ¿Merece la pena el cambio a estos costos? es la pregunta-mensaje que EE.UU. quiere transmitir a la región centroamericana, América Latina y al Tercer Mundo. La dialéctica entre la autonomía conquistada y los costos dramáticos del cambio es el legado más obvio y también más difícil de ser asimilado.

LA REBELDÍA DE LA REALIDAD

La realidad en Nicaragua -podríamos decir que también en Centroamérica en estos diez años- se ha revelado frente al proyecto sandinista y al proyecto imperialista. El proyecto original del sandinismo tuvo que enfrentarse a realidades no previstas, a realidades que se impusieron a la ideología y al diseño revolucionario. Estalló la autonomía étnica de la Costa Atlántica y la realidad campesina frente a proyectos de reforma agraria, que no les consideraban sujetos estratégicos; el mercado se impuso como una realidad necesaria para el cambio y para la eficiencia de la transición; el cristianismo y el “hecho religioso” emergió con su autonomía, su identidad popular, reflejando la irrupción de las masas cristianas en los procesos de cambio de América Latina. La exigencia por la democracia, en la transición y en plena guerra, en la sociedad y en el partido fueron, entre otros, factores de realidad que se impusieron. Los proyectos y los esquemas ideológicos tuvieron que ser transformados por un proceso colectivo de aprendizaje ante una realidad que se imponía.

La rebeldía de la realidad se impuso también al imperio, a la contrarrevolución, a los sectores obcecados que no querían reconocer lo nuevo que estallaba en la conciencia, en las relaciones sociales, en las nuevas formas de producción, en las relaciones internacionales y en la nueva hegemonía popular. Sectores cada vez más amplios de

la opinión pública norteamericana y de la propia oposición en Nicaragua admiten hoy la realidad del sandinismo como un hecho que se impone, aunque no se acepte.

Los acuerdos de Esquipulas implican la realidad del “hecho regional”, la necesidad de un espacio centroamericano y el inicio del fin del “patio trasero”. El acuerdo bipartidista en Washington busca un acomodo sutil a esta realidad del sandinismo y del centroamericanismo a los que sigue confrontando, más que para destruirlos militarmente como en el pasado, para cooptarlos política y económicamente. Por otro lado, las fuerzas revolucionarias del FMLN y de la URNG, con pragmatismo, aceptan la necesidad de la negociación, y sectores cada vez más amplios de El Salvador y Guatemala encuentran que el diálogo nacional y regional es la salida para el futuro, ante la prolongación y profundización de la crisis. La realidad se impone sobre las ideologías y los proyectos en Washington, Managua y Centroamérica. Este es el segundo legado.

La rectificación constante ante los errores y limitaciones de la propia política sandinista, será el patrimonio de flexibilidad y de reconocimiento al principio de que es la realidad, la base material e histórica, la que debe transformarse, pero siempre respetando sus exigencias culturales, económicas e históricas.

EL IMPERIO SE DESNUDA EN NICARAGUA

Posiblemente sólo en Vietnam, el “gran vecino”, descubrió públicamente la vergüenza de sus intereses, de sus valores, de su ilegalidad e inmoralidad. En Nicaragua este fenómeno ha sido incluso mayor, por la cercanía del conflicto, por la proximidad cultural y por la magnificación que la personalidad del presidente Reagan creó en esta pugna desequilibrada entre David y Goliat, donde el “mago de la comunicación” no consiguió convencer ni a la propia opinión pública norteamericana, que obstinadamente condenó su política centroamericana. El escándalo Irán-Contras, el informe Tower y el juicio a Oliver North, entre otros fenómenos que actualizaron los medios de comunicación, sirvieron para demostrar que todo es válido y no hay límites éticos ni jurídicos para conseguir los fines imperiales.

La democracia norteamericana, los valores occidentales, el eufemismo de las llamadas guerras de baja intensidad para encubrir una guerra total quedaron en la mesa de juego, como una teoría del dominó que se convertía en un bumerang para su propio creador. El veredicto de la Corte Internacional de La Haya fue definitivo, abriendo espacio a resoluciones más tímidas del Consejo de Seguridad, la Asamblea de Naciones Unidas y la propia OEA, que han reconocido frente a la historia la desnudez de principios implementados en la agresión contra Nicaragua.

El Derecho Internacional, la verificación multilateral de los conflictos, los principios de no intervención y autodeterminación, han ganado mayor vigencia después de su constante violación en Centroamérica. Y ése es el tercer legado.

AUTODETERMINACIÓN, HEGEMONÍA Y LEGITIMIDAD

El objetivo más radical y profundo de la revolución sandinista es la lucha por la autodeterminación, por un espacio nacional que permita la creación de un pueblo con su propia dignidad, identidad y el derecho al respeto internacional. Frente a esa demanda básica se levantó la prepotencia de la presunción hegemónica sobre su patio trasero, convirtiendo a Nicaragua en el test de la recuperación de hegemonía mundial y del globalismo unilateral, necesario para superar la crisis de Vietnam, Watergate y la pérdida de competitividad global norteamericana, tanto económica, tecnológica, como militar. El test por la recuperación de hegemonía se convirtió en Nicaragua en el test que certificaba el incremento del declive de la hegemonía norteamericana.

Todos los imperios en declive, estudiados por Paul Kennedy en su famoso y reciente libro *Auge y declinación de los imperios*, entran en un fenómeno paranoico de irracional agresividad cuando son confrontados en sus períodos de agotamiento. La realidad de estos diez años demuestra que la agresividad, por todos los medios y con grandes costos, de la política de Washington contra Nicaragua, es la manifestación más clara, no del poder imperial, sino de su declive. La defensa de la seguridad nacional invocada de nuevo por la administración Bush en abril de 1989 para renovar el embargo contra Nicaragua (“amenaza extraordinaria e insólita” es la justificación) es un típico reflejo de la “inseguridad nacional” ante un pobre, pequeño y desvencijado vecino.

EE.UU. no ha recuperado la hegemonía que el presidente Reagan demandó en su famoso discurso del 27 de abril de 1983, en la sesión conjunta del Congreso: “*Si no podemos prevalecer en Centroamérica, no podemos esperar prevalecer en ninguna otra parte del mundo [...] Nuestra credibilidad colapsará y nuestras alianzas se resquebrajarán*”. El Informe Kissinger mantenía que “*Centroamérica es un test para la credibilidad norteamericana*”. La revolución Reagan no consiguió recuperar hegemonía, sino que manifestó la crisis de la misma, llevando consigo una profunda pérdida de legitimidad ante su propio pueblo, sus aliados y, sobre todo, ante el Tercer Mundo. En contraste, esa agresión provocó una mayor hegemonía popular en Nicaragua, ya que sólo los sectores populares fueron el fundamento de la conciencia y capacidad de resistencia frente a esa agresión. A la vez, provocó un aumento de la legitimidad de Nicaragua por su proyecto de autode-

terminación y cambio, a pesar de la “satanización” y de los propios errores en que se vio envuelta la revolución sandinista, constituyendo éste su cuarto legado.

LA SOLIDARIDAD DE LOS PUEBLOS

La solidaridad desatada por Nicaragua, entre los pueblos de todo el mundo, es posiblemente el fenómeno solidario más importante después de la guerra de Vietnam. Incluso puede considerarse de más amplitud, al incorporar la solidaridad del mundo religioso, del mundo académico y del fenómeno reciente de las ONGs. Esta nueva solidaridad se da en un momento en que el “neotrilateralismo”, con la centralización en los tres bloques del capitalismo mundial, capital, tecnología e informática, impide o al menos dificulta márgenes de autonomía en Europa, Japón y aliados en el Tercer Mundo.

La solidaridad de los pueblos marca un incremento de la autonomía de la sociedad civil frente a los estratos dominantes del poder establecido. El sandinismo demostró una alta capacidad internacional de utilizar los márgenes de independencia entre los gobiernos y la sociedad civil, que se manifestó en la “invasión pacífica” de ciudadanos norteamericanos y europeos en Nicaragua, que bañaron con sudor y también sangre de cooperantes el derecho de construir algo nuevo.

La interdependencia solidaria de nuevos sujetos históricos en el Norte y Sur es producto de la globalización del mundo y de la búsqueda común de alternativas que reviertan la contradicción y amenaza mayor de nuestro siglo. La polarización creciente entre el Norte y el Sur, la amenaza de un suicidio colectivo de la humanidad por la creciente militarización, por el “imperialismo del consumo” en el Norte, que amenaza a la sobrevivencia ecológica y a la sobrevivencia humana de dos terceras partes de la humanidad empobrecidas en el Sur, provoca la alianza de sectores que buscan valores comunes e intereses mutuos para construir un futuro de todos, frente al futuro de pocos que puede llevarnos al futuro de nadie.

Un país luchando por la sobrevivencia se ha permitido el “lujo” de convocar a países no alineados, iglesias, ecologistas, movimientos de paz, académicos y sindicatos de todo el mundo, y de todas las tendencias, para discutir el futuro. Nicaragua ha provocado la solidaridad y ternura de los pueblos, pero además de convocar a la sobrevivencia, se ha convertido en una de las plataformas de pensamiento global tercermundista en medio de la guerra y de la penuria de recursos, convocando fuerzas alternativas para los grandes cambios de fin de siglo. Y éste es el quinto legado del sandinismo.

EL “MODELO” SANDINISTA

No hay transición fácil ni liberación barata. Todo proceso de autodeterminación lleva consigo una crisis, con los dolores de parto de la gestación de la nueva sociedad. El carácter de estas crisis y de estos retos es producto del desgaste de la transición difícil (Coraggio y Deere, 1987). Los retos son, por tanto, un legado que provoca con preguntas, cuestionamientos y errores, que otros pueblos deben digerir, evitar y superar en este proceso colectivo y acumulativo de aprendizaje. Nuevas experiencias, nuevos términos de referencias, forman parte del acervo político-cultural de estos pueblos nuevos, “*los condenados de la tierra*” como los apodó Fanon.

Estos pueblos condenados quieren revertir la historia y ser sujetos de la misma, reconociendo con realismo su pequeñez, su pobreza, pero al mismo tiempo su igualdad jurídica con respeto al derecho internacional, y la necesidad de que su creatividad y riqueza cultural acumulada en siglos de opresión consigan su espacio propio.

No existen modelos para la transición. A lo más se puede hablar de términos de referencia, de experiencias acumuladas, que permitan a otros pueblos del “Tercer Mundo” iniciar procesos de profundas transformaciones, a base de un aprendizaje colectivo con las experiencias de otros pueblos.

La experiencia sandinista es una experiencia inconclusa. Las líneas de fuerzas del proyecto sandinista se han visto sitiadas y acosadas en todos los frentes: militar, económico, político e ideológico. Sin embargo, esta guerra total contra la experiencia, ha servido para purificar y aquilatar los ejes y la identidad central del sandinismo. La “normalidad” en plena guerra y la estabilidad política y social notable de estos diez años, en relación con la mayoría de los países de América Latina, sólo pueden explicarse por un balance equilibrado del proyecto sandinista, que permitía mantener una consistencia y una racionalidad capaces de aglutinar un consenso suficiente, nacional e internacional, para que la agresión pudiera ser asimilada a los menores costos sociales y políticos. Esta agresión coincidía, además, con una profunda crisis centroamericana y una crisis económica internacional, que impactó en América Latina con tanta fuerza como la crisis de los 30, dificultando aún más la propia sobrevivencia de Nicaragua.

¿Existe, después de diez años, un proyecto sandinista?, ¿ha conseguido la agresión, el embargo económico, la crisis regional, el desgaste y cansancio del pueblo, destruir este proyecto?

En otro trabajo (Gorostiaga, 1987 y 1988) hemos intentando sintetizar lo que considerábamos los elementos fundamentales de la experiencia sandinista. La realidad se ha impuesto de nuevo, ha obligado a cambios y rectificaciones, pero la misma gravedad de la

crisis ha demostrado que el proyecto mantiene lo fundamental de su validez histórica.

LOS COMPONENTES IDEOLÓGICOS DEL SANDINISMO

La lógica de las mayorías, que incorpora un conjunto de prioridades y ritmos diferentes a la lógica del capital y del crecimiento. Una lógica que parte de la necesidad de satisfacer las demandas básicas e iniciar, sobre la organización y movilización de una población cada día más consciente y realizada, un proceso de acumulación ascendente. Esta lógica debe hegemonizar la economía, las relaciones sociales, y crear una coherencia de una sola lógica hegemónica, dominante, que cohesione los diversos esfuerzos que se requieren para iniciar el proceso de transición, superar el subdesarrollo, dentro de una amplia orientación socialista de la nueva sociedad.

Esta raíz popular, origen y dinámica de la nueva lógica, explica incluso algunas contradicciones del proceso sandinista. Los esfuerzos gigantescos en la educación, en la salud, los subsidios para alimentos y transporte público requeridos por la lógica de las mayorías, entraron en contradicción con la lógica de la acumulación, la lógica de la guerra impuesta por la administración Reagan, y condujeron al gran pecado sandinista de “querer hacer todo al mismo tiempo”. Un nuevo sujeto histórico, que materialice el consenso y la hegemonía popular. El nuevo actor social define el fenómeno del poder desde las grandes masas oprimidas y empobrecidas, pero organizadas y movilizadas. Este nuevo sujeto histórico no es el proletariado principalmente, dado que el proletariado en estos pequeños países escasamente llega a alcanzar a un 10% de la población económicamente activa.

El nuevo sujeto histórico está formado por las grandes masas de trabajadores y pequeños productores, obreros, campesinos, pobladores y trabajadores del sector informal. Además por una juventud menor de 20 años, que en nuestros países supera al 50% de la población, junto con el aporte específico de las mujeres, que en las economías de sobrevivencia juegan un papel más importante que el mismo hombre.

Este nuevo sujeto histórico y esta lógica de las mayorías permiten amplios consensos nacionales, desconocidos hasta ahora en los procesos de transición. Las enormes dificultades de la transición para organizar la defensa, la producción, la productividad, la organización de las diversas formas de propiedad, la participación en la gestión, etc. no serán factibles mientras el poder político no esté encarnado en los intereses, prioridades y ritmos del nuevo sujeto histórico.

La convergencia ideológica. Las revoluciones de los “condenados de la tierra”, tienen una cultura orgánica, donde los pueblos, para poder sobrevivir, han digerido ideologías y tradiciones culturales que

en el mundo cartesiano de las sociedades desarrolladas de Occidente muchas veces aparecen como contradictorias. Esta capacidad orgánica de asimilar y encontrar la convergencia, incluso entre ideologías no coincidentes, es uno de los nuevos fenómenos ideológicos que sobresalen sobre todo en los Pequeños Países de la Periferia. La convergencia entre nacionalismo, cristianismo y marxismo es un típico aporte sandinista.

El nacionalismo popular, representado en Nicaragua por Sandino, implica la identidad nacional como fuerza creadora del futuro, como fuerza de resistencia a la histórica agresión, como fuerza de identidad nacional en las llamadas repúblicas “bananeras”, en el “patio trasero” y en las regiones históricamente manoseadas por los imperios. Este fenómeno cultural es incomprensible hoy para EE.UU., que ha perdido su propia raíz revolucionaria de los padres fundadores *“give me freedom or give me death”*.

El cristianismo, representando la religiosidad y cultura popular, es parte también de la identidad de sobrevivencia y resistencia del pueblo ante la opresión histórica. La Irrupción de las masas creyentes en los procesos de cambio se hizo patente en Nicaragua, donde entre revolución y religión no ha existido contradicción, a pesar de los numerosos esfuerzos por crearla, tanto por el gran vecino como por sectores de la propia Iglesia.

El marxismo, incorporando las experiencias revolucionarias del Tercer Mundo y los aportes científicos de la tradición marxista, se inserta y enriquece esta convergencia ideológica, dentro de la lógica de las mayorías y del nuevo sujeto histórico.

“Hay que estudiar nuestra historia y nuestra realidad como marxistas y estudiar el marxismo como nicaragüenses”, fue la síntesis que Ricardo Morales Avilés esculpió antes de su muerte.

El sandinismo es una concreción histórica de esta convergencia de experiencias, luchas y valores. Sintetiza una estructura ideológica que permite amplios consensos nacionales, un grado alto de flexibilidad y capacidad de rectificación y una inexplicable fuerza de resistencia, que sólo puede justificarse por esta identidad y dignidad recién estrenadas.

LOS ELEMENTOS ESTRUCTURALES DEL SANDINISMO

Los elementos constitutivos de la estructura sandinista son: la economía mixta, el pluralismo político, el no alineamiento y la democracia participativa. Estos cuatro elementos son interdependientes, y la eliminación de uno de ellos rompería el balance y la originalidad del “modelo”, del término de referencia sandinista para la transición en los Pequeños Países de la Periferia. Sin embargo, son elementos

dinámicos que se adaptan al momento histórico, según la correlación de fuerzas domésticas e internacionales. La economía mixta es un proyecto estratégico permanente en un proceso de transformación socioeconómico-político en el Tercer Mundo. La economía mixta pretende reestructurar las condiciones del poder, las relaciones sociales de producción y la base material de la sociedad. Pretende lograr un balance entre el sector del Área Propiedad del Pueblo (sector público), del sector de los grandes productores privados y del sector socializado de los pequeños y medianos productores privados, organizados en cooperativas y asociaciones de trabajadores. Este balance de los sectores de propiedad busca combinar la planificación con el mercado, un nuevo balance de poder y una base estructural para la democracia participativa, que implica una democracia económica, social y política, dentro de una nueva hegemonía popular.

El pluralismo político. Esta estructura económica, equitativamente balanceada, y esta estructura democratizadora del poder, es la base sobre la que descansa el proyecto estructural del pluralismo político. Ambos procesos son complementarios. No se puede dar el uno sin el otro y no pueden expresarse en el ámbito internacional si no es en términos de un genuino no alineamiento. Sin este balance interno es imposible un genuino no alineamiento internacional. La imposibilidad de crear una autarquía económica en los pequeños países, autarquía que se ha hecho imposible incluso en China, implica el realismo de reconocer la estructura económica dependiente de Nicaragua y los pequeños países.

Esto exige la diversificación de esta dependencia, para ganar mayor espacio y flexibilidad internacional. Nicaragua ha podido diversificar su histórica dependencia con EE.UU., rompiendo un viejo cordón umbilical político y económico que ligaba la economía y la política del país con la cercana metrópoli. La diversificación de la dependencia permite caminar en el mercado internacional sobre “cuatro patas”. Es decir, una inserción internacional selectiva y diversificada, que busca mantener relaciones con EE.UU.; pretende aumentar sus relaciones con Europa, Japón y Canadá; ampliar las relaciones e integrarse a la economía de América Latina y del Caribe; y abrir una nueva relación económica y política con los países socialistas, que sólo la obcecación y el maniqueísmo ideológico pueden presentar como un peligro soviético.

Esta diversificación internacional de la dependencia es una garantía para la economía mixta y el pluralismo político doméstico, a la vez que la economía mixta y el pluralismo político permiten las bases estructurales para esa diversificación, en la multipolaridad económica e ideológica del mundo actual. Esta multipolaridad internacional, no

sometida a EE.UU., permite por primera vez el pluralismo regional en Centroamérica. Este no alineamiento no es una amenaza, sino un nuevo espacio de flexibilidad y de pluralismo democrático, que se abre para el futuro de toda la región, al mismo tiempo que garantiza una nueva seguridad y el futuro más auténticamente democrático de los propios EE.UU. en sus relaciones con el Tercer Mundo.

Este esquema de inserción diversificada en el mercado internacional con “cuatro patas” busca una complementariedad e integración regional, que supere la competitividad histórica que se ha dado en Centroamérica entre los productos de agroexportación de la región (café, azúcar, banano, cacao, algodón, carne, etc.). Si la inserción internacional pudiera hacerse en forma conjunta y regional, el proyecto de diversificación de la dependencia sería mucho más estable. Si, además, el proyecto regional tuviese un alto índice de integración con América Latina y una mayor vinculación solidaria Sur-Sur con otros países del Grupo de los 77, las posibilidades de llegar a crear un Nuevo Orden Económico Internacional se abren no sólo como una utopía, sino como parte de un proceso con capacidad negociadora suficiente para que esta vieja y necesaria demanda pueda convertirse en realidad. El intento de la administración Reagan de empujar a Nicaragua hacia una integración forzada con el bloque soviético, no buscada ni en Managua ni en Moscú, es parte de la autoprofecía que pretendía destruir la originalidad y legitimidad de este intento sandinista, para poder así legitimar la agresión frente a la “amenaza extraordinaria e insólita”, con la que Reagan justificó el embargo contra Nicaragua. La amistad simultánea y complementaria con el pueblo soviético, norteamericano y cubano desconcierta y asusta a los ideólogos que pretenden mantener el esquema de la Guerra Fría.

La democracia participativa. Los elementos ideológicos y las estructuras institucionales del sandinismo anteriormente mencionadas son imposibles de consolidar sin la democracia participativa. Esta democracia crea las bases para la movilización y organización de toda la población en su lucha por conseguir dichas transformaciones, en un país históricamente sometido y subdesarrollado. La necesidad de combinar la democracia electoral con la democracia participativa, superando los esquematismos ideológicos, es también un componente que refuerza la economía mixta, el pluralismo político y el no-alineamiento. Los cuatro componentes se interrelacionan y se complementan para crear este nuevo término de referencia que sólo es factible, incluso dentro de la agresión, con la permanente movilización de las fuerzas sociales capaces de llevarlo a cabo.

La experiencia de la masiva participación en la insurrección contra la dictadura, la permanencia de esa movilización popular en las

campañas de alfabetización, de salud y la defensa, esta movilización y organización del capital humano marginado históricamente en Nicaragua, crean las condiciones para la hegemonía popular sobre el proceso de cambio. El recurso pueblo es fundamental para la superación del subdesarrollo y de las enormes dificultades que conllevan las transformaciones profundas, sobre todo cuando éstas se enfrentan con la presunción imperial de mantener su zona de influencia bajo control hegemónico. El hecho de que Nicaragua haya sobrevivido diez años, que haya mantenido una legitimidad internacional a pesar del proceso de “satanización”, sólo es posible por la participación mayoritaria del pueblo en mantener un proyecto que él considera propio.

La gravedad de la crisis económica actual hubiese hecho estallar en cualquier país de América Latina, y posiblemente del mundo, a cualquier tipo de gobierno. El hecho de que en medio de la crisis, dificultades y errores el sandinismo se atreva a enfrentarse a unas elecciones internacionalmente verificadas, implica que la democracia participativa en Nicaragua tiene un profundo grado de realidad, incluso con las deficiencias que posteriormente señalaremos.

El proyecto sandinista recién mencionado ha estado sitiado por la guerra, el embargo y la campaña de deslegitimización ideológica más obsesiva que haya sido creada por administración norteamericana alguna. Este proyecto ha estado sitiado por la guerra total y situado en la mayor crisis histórica de Centroamérica, en plena crisis económica latinoamericana y con la administración washingtoniana que convirtió a Nicaragua en el test de la recuperación hegemónica de EE.UU.

El proyecto ha sobrevivido el acoso de diez años, pero con serias limitaciones. El reto es: ¿Qué podría ser el sandinismo a finales de siglo en condiciones de normalidad promedio? ¿Una nueva Cuba asediada? ¿Un PRI institucionalizado? ¿Una Costa Rica empobrecida? ¿Un Chile derrotado? ¿Una nueva Nicaragua?

El reto a este proyecto popular sandinista es múltiple, tanto a nivel nacional en el próximo test electoral, como a nivel regional con la creciente cooptación de Esquipulas por la administración Bush, y a nivel internacional por el creciente economicismo en las relaciones internacionales y la profunda crisis económica latinoamericana.

LA ECONOMÍA, EL MERCADO

A nivel económico, la revolución sandinista no pasará a la historia con un aporte significativo. La originalidad en el campo político e ideológico no tuvo su contraparte económica. La experiencia guerrillera no es buena para los procesos económicos. En la política se dan saltos y revoluciones. En la economía sólo funcionan los procesos, más bien lentos y estructurales. Toda revolución, sin embargo, requiere un

rompimiento económico, sea la revolución tecnológica o política. En Nicaragua, el proceso de consolidación del poder revolucionario fue alargado y distorsionado por la agresión y no se ha llegado a crear el proceso que establezca estructuras institucionales de consistencia y confianza económica. Sin consistencia y confianza no hay desarrollo económico, ni en el capitalismo ni en el socialismo. En la agresión, por definición, la confianza y la consistencia están sometidas a los embates de la guerra, del conflicto militar y político.

El reto sandinista clave para el futuro, una vez superada la guerra total en que sigue envuelta Nicaragua (guerra de baja intensidad y la fase actual de guerra económico-ideológica) consistirá en encontrar el marco de economía mixta estable, con reglas de juego definidas y aceptadas mayoritariamente, que permita la consistencia y credibilidad en el proceso productivo que optimice el gran potencial de recursos naturales y de posición geográfica del país¹.

Esta situación de inestabilidad y de inconsistencia ha sido un legado de todas las revoluciones, desde la francesa, soviética, vietnamita, cubana o nicaragüense. La guerra debe ser, por tanto, un elemento integral a considerarse en todo proceso de transición². Incorporar la guerra como un factor económico en los primeros años de la transición, que pueden ser muchos, es un legado dramático de todos los procesos de cambio por lo menos hasta que el derecho internacional tenga instituciones y vigencia suficiente para que la humanidad, en forma adulta y madura, resuelva los conflictos sin recurrir a la razón de la fuerza, sino a la fuerza de la razón. La guerra, sin embargo, no puede convertirse en una excusa de la ineficiencia, inconsistencia y menos del derroche de los escasos recursos. La guerra, como dato económico, debe forzar a una mayor eficiencia, a una dirección económica clara y consistente, que permita utilizar los recursos disponibles, no usados en la defensa, con un alto grado de eficiencia.

Siendo ésta una necesidad no sólo económica, sino también de la propia defensa del poder revolucionario, hay que reconocer que el costo económico más grande de la agresión no es la destrucción económica y la utilización improductiva de gran parte de los escasos recursos disponibles (en Nicaragua hasta 60% del presupuesto, 25% del PIB y 20% de la PEA, población económicamente activa). El costo mayor de la agresión es la absorción de la capacidad y atención política de la dirigencia en la prioridad de la defensa y la utilización del recurso más escaso en el país, los cuadros técnicos y de gestión, en tareas de la guerra.

1 “Pocos países subdesarrollados tienen un potencial físico tan grande para el crecimiento y el desarrollo como Nicaragua” (Banco Mundial, 1953: 3).

2 Ver Coraggio y Deere, 1986.

El reto actual es cómo concentrar la atención, la capacidad política de la dirigencia y los mejores cuadros técnicos en las tareas de la reconstrucción económica. La defensa y legitimidad del sandinismo en la próxima década dependerá más de lo económico que de lo militar. El imperio tratará de mantener la presión militar para que lo económico no reciba la atención y recursos requeridos. Superar esta provocación es el reto actual del sandinismo.

El mercado es otro factor, que debe replantearse en los procesos revolucionarios, incorporándolo como un reto para los futuros procesos de cambio. Superar el “mito- tabú del mercado” no será fácil.

El mercado es una necesidad de cualquier sistema económico, sea capitalista o socialista.

El mercado capitalista es esencial para el funcionamiento del sistema. El mercado popular, es decir, la demanda y la oferta efectiva en un mercado socialista, son tan necesarios para el socialismo como el mercado capitalista es para su sistema. No se puede prescindir del instrumento del mercado para lograr la eficiencia económica. Lo determinante es el carácter, la lógica, las fuerzas del mercado, que en el capitalismo son fuerzas monopólicas y monopsónicas, y que en el socialismo pueden reflejar otra composición de demanda y oferta, que responda más a los intereses populares. La creación de un mercado con demanda efectiva popular es un objetivo que debe realizarse como parte del proceso de transición en el cambio de las relaciones sociales y de las relaciones de propiedad, con el cambio de lógica, de valores y de cultura. Todos estos cambios deben crear un nuevo mercado.

LA PLANIFICACIÓN SIN MERCADO ES INEFICIENTE.

La planificación necesita complementarse con el mercado. El mercado, sin el marco de la planificación, es banquete para la desigualdad y la injusticia. La planificación socialista es imposible con el mercado capitalista, pero también es imposible sin las indicaciones de un mercado que refleje las demandas y las ofertas reales de una sociedad en transición. La dificultad y el reto es cómo incorporar el mercado, que sigue siendo predominantemente capitalista en los procesos de transición, para transformarlo con los otros elementos de la sociedad que requieren transformación. El problema se hace más agudo cuando el mercado se da en economías absolutamente abiertas, como la de Nicaragua, Y normalmente en la de todos los Pequeños Países de la Periferia.

Las experiencias acumuladas en África, Asia y América Latina son insustituibles para incorporar a la economía socialista el instrumento imprescindible del mercado, como complemento a la programación y planificación económica.

LA DEMOCRACIA

Este elemento, esencial de toda auténtica revolución y del socialismo, hasta muy recientemente fue considerado un atributo exclusivo del sistema capitalista. La recuperación de la democracia por el socialismo, no es sólo la recuperación de una bandera, es la recuperación de la única posibilidad de profundizar la democracia en el mundo.

Superar el nominalismo democrático que Washington predica por una auténtica democracia, es el gran reto al que se encuentra enfrentada Nicaragua en las próximas elecciones. La dificultad para la democracia no está sólo en Nicaragua, está también en Washington. La dificultad de la democracia en Panamá y en Centroamérica tampoco está sólo en estos países, sino también en Washington. El proyecto actual de la administración norteamericana, bajo el silencio y la complacencia creada por el “acuerdo bipartidista”, es transformar la guerra de baja intensidad en una “democracia de baja intensidad”.

La democracia y las elecciones son usadas como armas de desestabilización, de polarización y de control, convirtiéndose en Instrumentos de intervención, mecanismos belicosos que impiden la paz y la constitución de sociedades democráticas. El reto para el sandinismo es el de realizar elecciones transparentes, bajo verificación internacional del proceso electoral y del voto, para desenmascarar el problema fundamental de la democracia en Centroamérica, que ha sido y sigue siendo, la intervención norteamericana. Esta intervención no permite el juego político de los partidos, provocando rigidez en vez de flexibilidad, ante la amenaza de una “oposición mercenaria” en vez de la necesaria y conveniente oposición nacional.

Las elecciones no crean la democracia, más bien la democracia crea la capacidad de elecciones democráticas. La verificación de las elecciones y la transparencia de las elecciones no es una demanda que pueden exigir regímenes militares como los de Guatemala, El Salvador y Honduras, ni regímenes imperiales. La necesidad de la transparencia y verificación es un requisito que requiere el sandinismo, un *sine qua non* para que las elecciones en Nicaragua no se transformen en un nuevo campo de batalla como sucedió recientemente en Panamá.

La posibilidad de que la OEA y Naciones Unidas conformen equipos de verificación solicitados y apoyados por el gobierno es una necesidad en Nicaragua. Los dos organismos con capacidad jurídica y legitimidad internacional deben dar un veredicto sobre las elecciones en Nicaragua. Un segundo grupo conformado por organismos verificadores con carácter internacional, como el Parlamento Europeo, el Parlamento Latinoamericano, la Unión Interparlamentaria Mundial, etc. o por órganos jurídicos y éticos, como el Instituto Interamericano de Derechos Humanos, el Consejo Mundial de Iglesias, la Confe-

rencia de Obispos Latinoamericanos, canadienses y norteamericanos, etc., ofrecen un segundo nivel de verificación, que sin tener capacidad jurídica, permitiría con su peso político y ético crear el espacio de transparencia internacional que las elecciones de febrero 1990 en Nicaragua necesitan. Un tercer nivel de verificación puede darse por representantes de organismos académicos, como LASA (Latin American Studies Association), personalidades como el expresidente Jimmy Carter o Premios Nobel de la Paz, organismos de derechos humanos, como Amnesty International, Americas Watch, etc.

Si persiste la intervención norteamericana, tanto militar, política como financiera en Nicaragua, las elecciones difícilmente podrán ser transparentes, porque la “psicología de guerra” será la atmósfera dominante en el proceso electoral y la democracia estará sitiada por ese condicionamiento interventor antidemocrático. Esta situación provocará rigidez en un gobierno que se siente acosado y extremismo en una oposición que se siente estimulada. Las presiones de un enemigo histórico no suelen crear flexibilidad, sino todo lo contrario. No es lo mismo la presión de Europa que la presión del mayor obstáculo histórico para la autodeterminación, el desarrollo y la democracia que ha tenido Nicaragua: el gobierno de los EE.UU. No se puede ser juez y parte en ningún proceso.

La comunidad internacional está retada en estas elecciones de Nicaragua a crear condiciones democráticas para las elecciones, impidiendo la interferencia e intervención norteamericana. Si la comunidad internacional rehúye, por temor a la confrontación o por no conflictuar sus relaciones con la gran potencia por la pequeñez de este país, Nicaragua, Centroamérica y América Latina seguirán padeciendo las democracias tuteladas, que no permiten ir más allá del nominalismo democrático o de las democracias sitiadas, con todas sus inherentes limitaciones.

EL CENTROAMERICANISMO

Este es posiblemente el reto más fácil y al mismo tiempo más difícil del sandinismo. Por vocación histórica, desde la Independencia y más explícitamente desde Sandino, Centroamérica es la patria grande. La nueva Constitución nicaragüense, en su artículo 17, institucionaliza la centroamericanización, al reconocer que *“los centroamericanos de origen tienen derecho a optar a la nacionalidad nicaragüense sin necesidad de renunciar a su nacionalidad”*.

El reto para el futuro es cómo integrar lo centroamericano, cuando la polarización y la guerra se imponen como lógica regional. Incluso, la crisis y la amenaza de guerra se extiende hasta Panamá, provocando el sometimiento creciente de Honduras y el acomodamiento

de Costa Rica, al no poder mantener un espacio propio independiente ante las fuertes presiones del Norte.

Sin embargo, sin una solución regional no hay solución individual para nuestros países. América Latina deberá retomar a Centroamérica como parte de la agenda latinoamericana; la comunidad internacional, los países no alineados, Europa y Japón, los propios países socialistas, tendrán que unir esfuerzos para que una crisis manejable, con voluntad política y con el apoyo masivo de las sociedades centroamericanas, pueda encontrar una pronta salida, antes de que la polarización “libanice” a la sociedad centroamericana y haga la paz imposible. En 1989 es El Salvador el eje del huracán centroamericano, el que puede arrastrar en sus convulsiones a los países vecinos.

La década de los 80 podría clasificarse en la historia de este siglo como la era de los conflictos regionales. Las Naciones Unidas han registrado más de 30 conflictos regionales en el Tercer Mundo después de la Segunda Guerra Mundial, los que han provocado más destrucción de vidas humanas y daños económicos que la propia Guerra Mundial. Los años 80 vieron acrecentarse estos conflictos, pero también el inicio de los procesos negociados en Afganistán, Angola, Camboya, Medio Oriente y Centroamérica. La tendencia mundial es hacia la negociación y la próxima década ofrece esta clara oportunidad.

El peligro es que Esquipulas no sea capaz de alimentar la voluntad política y el espacio suficiente para anular las fuerzas que boicotean los acuerdos. La reciente tendencia de silenciar y marginar a Centroamérica en el mapa de las crisis, dejándola sumergida en una situación de “statu quo prolongado”, sin resolver las causas de la crisis, es el gran reto en que se encuentran Nicaragua y los países hermanos. La amenaza de una “fatiga centroamericana” a nivel internacional y la pérdida del momento que se dio en torno a Esquipulas y a la movilización internacional por la paz y el desarrollo de Centroamérica, es hoy una amenaza evidente.

Nicaragua pretende enfrentar el reto con un multilateralismo genuino, en el marco del derecho internacional que crea las condiciones y los instrumentos para superar una crisis que es manejable. El problema es que todavía domina el “unilateralismo global” y el esquema de la Guerra Fría sobre el patio trasero.

La conciencia y los instrumentos multilaterales no son todavía capaces de garantizar los espacios y derechos reconocidos para las soberanías nacionales. El reto es mantener la centroamericanidad, buscar la solución dentro del marco del derecho internacional, no caer en la dinámica de provocaciones, aunque la inoperancia y pasividad internacional para garantizar los derechos de la seguridad colectiva y la autodeterminación se vuelven otra fuente de irritación y de doble estándar.

El gran reto de Nicaragua en Centroamérica lo es también para EE.UU. Cómo transformar el paradigma norteamericano, que visualiza a Nicaragua como una amenaza, y transformar a Nicaragua en una oportunidad de demostrar al imperio que los cambios, incluso en su propio patio trasero, no son una amenaza, sino una necesidad para la propia estabilidad del pueblo y de la nación norteamericana. Posiblemente, la raíz profunda de esta transformación requiera una revolución cultural en EE.UU. La cultura dominante, tanto del Partido Republicano como Demócrata, de las principales Instituciones norteamericanas incluso de amplios sectores de la Iglesia, del mundo jurídico y académico, es la presunción hegemónica del derecho norteamericano a interferir en Centroamérica como parte de su patrimonio nacional. Sin embargo, la ruptura histórica que se inició en 1979 en Centroamérica es irreversible. El reto es, por tanto, cómo incorporar al pueblo norteamericano en un proceso cultural de aceptar el cambio, como una necesidad para su propia seguridad, estabilidad y para su propia democracia. La propia democracia norteamericana necesita democratizar sus relaciones exteriores y evitar que un clan minoritario determine la relación que EE.UU. va a tener con los países vecinos, en contra de la opinión de su propio pueblo, de su propia legislación e incluso de los valores que dieron origen a su propia nacionalidad. *"Give me freedom or give me death"* fue el grito con remembranza sandinista de los padres fundadores de la nacionalidad norteamericana.

Recuperar la historia y la cultura originaria del pueblo norteamericano es tarea democrática, para evitar su corrupción invocando a los padres fundadores para apoyar a los "contras" y bautizarlos con el nombre de "freedom fighters". Esta manipulación es una profanación de la propia identidad norteamericana. Esta revolución cultural en EE.UU., aceptando la igualdad jurídica de las naciones y el derecho internacional, permitiría democratizar la política exterior norteamericana. Es parte del reto de la autodeterminación de Nicaragua y de Centroamérica a la democracia norteamericana.

PERSPECTIVAS Y TAREAS

Hemos tratado sobre los aspectos que consideramos son ya un patrimonio histórico del sandinismo, cualquiera que sea la salida de la crisis actual. No se podrá escribir la historia del siglo XX, y menos la del Tercer Mundo, sin el aporte universal del sandinismo. Luego señalábamos algunos de los retos externos y domésticos que la revolución nicaragüense está enfrentando. La originalidad del sandinismo está seriamente retada en su carácter popular, en el contenido y significado de la democracia y, sobre todo, en su capacidad de organizar el proce-

so productivo en medio de una guerra permanente, que continúa con nuevos mecanismos de desestabilización y cooptación.

Esta parte final pretende ubicar las perspectivas futuras del sandinismo, dentro de los grandes cambios que están ocurriendo en la última década del siglo XX. El décimo aniversario de la revolución sandinista coincide con una de las eras más dinámicas y cambiantes de la humanidad: el declive de la hegemonía norteamericana; la consolidación de la Europa unida en 1992; el bloque del Pacífico articulado por Japón; la emergencia de China e India; el colapso de Sudáfrica, del apartheid y del colonialismo en el continente africano; la perestroika y la incorporación creciente del mercado socialista al mercado internacional, con la posibilidad de un paneuropeísmo, etc. En América Latina, por nuestra parte, los cambios son dramáticos: el desgaste de la “democratización”; el incremento de la crisis económica y de los estallidos sociales; el dilema de la integración latinoamericana, donde México puede ser incorporado por el mercado unificado Canadá-USA o incorporarse al proyecto de integración latinoamericana, etc. Por tanto, 1992 no puede ser un año de celebraciones por el “descubrimiento”, sino un año test para la superación del profundo trauma después de 500 años de resistencia por lograr la unidad, la autodeterminación, la democracia y el desarrollo del continente.

La revolución sandinista ha sido y es una revolución abierta. Centroamérica es también una región abierta, por textura geográfica, geopolítica y geoeconómica. Pretender aislar los procesos centroamericanos de estos cambios profundos es no querer vivir en nuestro tiempo ni en nuestra región. Los cambios profundos son, por tanto, un imperativo histórico, más que ideológico. La triple alianza del poder en Centroamérica (oligarcas, militares y la “Embajada”) son fuerzas del pasado agresivamente beligerantes en el presente, intentando ganar espacio de sobrevivencia en el futuro. El cambio viene contra esas fuerzas, sin ellas o quizás con algunas de ellas. La salida negociada a la crisis regional es una posibilidad de la coyuntura histórica y una necesidad para evitar la destrucción humana y económica de la región. La búsqueda de una salida negociada es un imperativo, en un mundo que está haciendo del diálogo y la negociación el carácter del fin de siglo, ante la amenaza posible del suicidio colectivo.

UNA REGIÓN “PUENTE”

Centroamérica es una región puente en este mundo cambiante, entre el Norte y el Sur, el Pacífico y el Atlántico, el Este y el Oeste. La Europa unida y Japón serán cada vez más actores activos, en un mundo que comienza a superar las esferas geopolíticas, para involucrarse en proyectos geoeconómicos en un mercado cada día más global. El reto

para Centroamérica es cómo superar la situación de repúblicas bananeras y el patio trasero, y cómo insertarse en este mundo cambiante del que no se puede vivir aislado. Para Nicaragua, el reto es cómo superar la guerra, la reconstrucción del país y enfrentarse a los cambios globales, inevitables, dentro de un proceso de integración centroamericana. Al mismo tiempo, cómo se mantienen e incrementan las transformaciones sociales y económicas que el país necesita para lograr una profundización de la democracia, el inicio del desarrollo dentro de la autodeterminación conquistada, consolidando, al mismo tiempo, el carácter popular de la revolución.

El reto de la propuesta japonesa de un canal a nivel por Nicaragua simboliza y concentra la amenaza y/o la oportunidad que los cambios globales presentan para los países de la región. La modernización del obsoleto Canal de Panamá es una necesidad imperiosa para la comunicación entre el Atlántico y el Pacífico y para acrecentar la dinámica dormida del mercado internacional. El istmo del Darien, desde Tehuantepec hasta Colombia, es el puente natural y estratégico para la nueva geoconomía mundial. ¿Será Centroamérica de nuevo usada como en el pasado por los conquistadores, piratas, traficantes de oro, por el comercio mundial con el ferrocarril y el Canal, como plataforma militar y de drogas en la última década o, por primera vez, podrán los pueblos centroamericanos presentar una alternativa propia donde la posición geográfica y los intereses de las mayorías puedan ser considerados como sujetos de una negociación global?

“Un canal centroamericano por Nicaragua, para construir la paz y el desarrollo de la región” sugirió Daniel Ortega ante la comisión japonesa del canal por Nicaragua. Sandino, por su parte, en la década de los 20 profetizaba sobre la internacionalización, latinoamericanización y regionalización de las rutas marítimas por Centroamérica (Nicaragua) en nombre de los pueblos e identidades patriotas de la región³.

¿Será una región integrada, con participación de las mayorías, la que pueda definir su futuro o será la «triple alianza» y las minorías del pasado, las que acepten de nuevo participar de las migajas que potencias y transnacionales dejan caer del banquete realizado con Centroamérica? ¿En un momento en que los acuerdos de Esquipulas, que habían abierto de nuevo la esperanza de un destino común y un espacio propio para los países de Centroamérica se encuentran en tensa crisis, es posible planear un proyecto de integración regional con regímenes no homogéneos como en el pasado? ¿Es posible un pluralismo regional que supere la tentación de la taiwanización individual y busque la salida común integrada para la crisis?

3 Ver IES, 1983: 85-89; Ramírez, 1981: 338-340.

¿Es este planteamiento una mera utopía o es el gran reto que se cierne sobre nuestros países para la próxima década? Los grandes cambios exigen grandes preguntas. El papel de Nicaragua en este reto será determinante. En medio de la profunda crisis y de los acuciantes problemas económicos de corto plazo, ¿tendrá el país la capacidad de enfrentarse con creatividad y autonomía suficiente al reto de la próxima década, manteniendo la identidad popular del proyecto sandinista?

LA PERESTROIKA, EL SOCIALISMO EN EL TERCER MUNDO Y LA REVOLUCIÓN SANDINISTA

Se ha proclamado en EE.UU. y en amplios círculos europeos el fin del comunismo, implicando el triunfo histórico del sistema capitalista sobre un proyecto socialista de sociedad. La perestroika es interpretada como la forma sutil de reconocer este fracaso. El grito de “marxismo-leninismo o muerte” de Fidel en Cuba se ha presentado como el reducido final y aislado del socialismo ante los grandes cambios en la Unión Soviética, Polonia, Hungría, China, incluso Vietnam. El reto para una revolución, sin embargo, no está en el dilema capitalismo o socialismo, sino en qué tipo de socialismo, en qué carácter de transición y de relaciones internacionales es posible y, sobre todo, en el carácter auténticamente popular y democrático del tipo de socialismo⁴.

La crisis del socialismo real no es una dificultad, sino un nuevo espacio ideológico y político que se abre para el socialismo, especialmente en el Tercer Mundo. La perestroika, por su parte, es indudablemente una profunda autocrítica del socialismo real, pero no implica un reconocimiento de que la sociedad capitalista es mejor, sino la necesidad de profundizar el socialismo, ante las desviaciones tecnocráticas, estatistas, dogmáticas, verticalistas y carentes de democracia participativa. ¿Tendrá la perestroika la capacidad de insertarse popularmente, ganar la confianza y el “glasnost” (la verdad y la transparencia) que permita incorporar al pueblo en una autocrítica global que ha sido hasta ahora generada exclusivamente en la cabeza del sistema⁵?

El gran reto de la perestroika para el Tercer Mundo es que se pueda convertir sólo en un proceso de modernización competitiva frente a la gran revolución tecnológica del capitalismo moderno. Esto provocaría un fuerte economicismo en las relaciones entre los países so-

4 Ver la entrevista a Daniel Ortega en *Pensamiento Propio* (Ortega, 1989).

5 “La democratización constituye el instrumento que permite hacer entrar en la perestroika su fuerza decisiva: el pueblo... Si no incorporamos a los trabajadores en el proceso de la perestroika, nuestra política fracasará y la perestroika será asfixiada” (Gorbachov).

cialistas históricos y las nuevas experiencias de transformación social en el Tercer Mundo.

Por otro lado, sin embargo, la perestroika podría suponer una profundización de los valores históricos más importantes de la contribución socialista a la humanidad, donde el Tercer Mundo sea el gran test del socialismo. Test del socialismo que implica también la desmilitarización, un proyecto ecológico global, un Nuevo Orden Económico y Jurídico Internacional, el aprovechar la gran revolución tecnológica, no para competir en una tecnología consumista y militarista, sino para competir en la solución colectiva de los problemas comunes de la gran ciudad, en la que se ha convertido el mundo, y en la que no podemos vivir ni aislados ni confrontados. El dilema no es entre un socialismo burocrático autoritario de Estado y el capitalismo. La encrucijada de fin de siglo será entre un socialismo democrático global que incorpore al Tercer Mundo como sujeto histórico de la nueva sociedad y un neoliberalismo que mantenga e incremente la brecha entre Norte y Sur.

Un socialismo global, democrático, popular y antiimperialista es la tarea, a construirse a base de experiencias nacionales acumuladas, con un destino común. Lo democrático, lo pluralista y lo internacional buscan la democratización del poder en todas las estructuras existentes, a nivel nacional, regional e internacional. Este socialismo de la sociedad civil, que fue apropiado anteriormente por el Estado en situaciones de agresión, de subdesarrollo y de errores dogmáticos, no está en retroceso, sino es una amplia avenida de esperanzas, luchas y experiencias acumuladas, donde la revolución sandinista encuentra una corriente internacional en la que no se siente ajena, sino entrañablemente ligada en valores mutuos e intereses comunes.

El objetivo último del socialismo, la superación de cualquier forma de alienación, implica que lo democrático, lo popular y lo representativo deben invadir todas las esferas de la vida social, religiosa, económica y de la propia intimidad cotidiana en la relación hombre-mujer y en la construcción de la familia. Un mundo donde se supere el egoísmo y la competencia como dinámica de la vida, para establecer la interdependencia solidaria, para superar la alienación estructural, institucional y personal en la que nos encontramos inmersos.

Las características específicas del sandinismo ofrecen condiciones favorables para adecuarse y aportar a este "cambio copernicano" que se está realizando a nivel de las estructuras del poder y de las ideologías. Sin embargo, la crisis provocada por la guerra, la movilización de la juventud y de los intelectuales en tareas de supervivencia crea un extra reto a la capacidad de la "inteligencia revolucionaria" para integrar a la complejidad de la realidad actual la sofisticación de los nuevos planteamientos.

Lo que ha muerto no es el proyecto socialista, sino la era del manualismo y de la ideologización, tanto en Washington como en Moscú. El entierro del socialismo real y del mito anticomunista abren nuevos espacios, sobre todo para el socialismo tercermundista y para un socialismo de la sociedad civil del mundo desarrollado, que quiere enfrentarse a los retos globales de la humanidad a fin de siglo, y a las profundas e inhumanas contradicciones de la alienada sociedad de consumo.

FINALMENTE

En su décimo aniversario, con alegría y dolores de parto, una reflexión final sobre esta gesta histórica, controversial y abierta. La revolución sandinista no es sólo una revolución sociopolítica, es una revolución cultural, donde no sólo Nicaragua, sino Centroamérica, ha recuperado su dignidad e identidad de pueblo propio. Las categorías marxistas son incapaces de interpretar este fenómeno y éste es el problema fundamental de Washington. La cultura dominante en EE.UU. ha ideologizado la realidad del sandinismo dentro del viejo cliché dogmático del marxismo y la realidad de la identidad-dignidad recién estrenada por un pueblo no se comprende, ni en Washington ni tampoco en Managua, por los representantes locales de ese “cliché” estereotipado. Lo nuevo no existe, el cambio es una aberración de la naturaleza y de la historia para estos sectores. La identidad de los pueblos sigue siendo una anécdota romántica y la cultura nicaragüense, una deformación de un pueblo de poetas.

Por otro lado, la revolución sandinista, para enfrentarse a la reconstrucción y a los retos del futuro, tendrá que consolidar el carácter de su alianza estratégica (“sólo los obreros y campesinos irán hasta el fin” afirmaba Sandino). Sólo desde esa base de identidad popular se puede abrir el abanico de la concertación económica y política, que permita un amplio consenso nacional para enfrentar el reto de la democracia. Las reformas económicas, necesarias e imprescindibles, no pueden limitarse a medidas tecnocráticas, a un “paquete económico sin pueblo” (Revista *Envío*, 1988) que desilusiona, más que por el sacrificio y la desigualdad creciente, por la falta de participación.

La solidez popular, manifestada en la reactivación reciente del movimiento de masas en el repliegue, la jornada de las comunidades de base cristianas, las actividades en las comarcas y municipios, indican claramente que aquí radica la capacidad de resistencia de estos diez años y la clave para la reconstrucción económica, la democracia y la legitimidad internacional.

El eje popular es el carácter del sandinismo, desde sus orígenes, en sus años de clandestinidad, en la insurrección, en la alfabetiza-

ción y campañas de salud, en la defensa y en la capacidad increíble de resistir de un pueblo que se sabe dueño y sujeto de un proyecto de nación.

Los errores, limitaciones y debilidades del sandinismo están también definidos por el eje popular. El sofisma de la modernización, el mito de la tecnocracia económica, el verticalismo y la estatización se desgastan rápidamente cuando intentan aislarse del eje popular y, de nuevo, la rebeldía de la realidad se impone, obligando a acudir al recurso insustituible, el pueblo.

BIBLIOGRAFÍA

- Banco Mundial 1953 *El Desarrollo Económico de Nicaragua* (s/d: Banco Mundial).
- Coraggio, José Luis y Deere, Carmen Diana (eds.) 1986 *La transición difícil: la autodeterminación de los pequeños países de la periferia* (México: CRIES / Siglo XXI).
- Gorostiaga, Xabier 1987 *Economía mixta y revolución sandinista: siete años de experiencia* (Managua: CINASE / Fundación Friedrich Ebert).
- Gorostiaga, Xabier 1988 "The Mixed Economy and the Sandinista Revolution: Seven Years of Experience" en *Theory and Practice 01. Liberation at the End of the XXth Century* (Bruselas: The Lellio Basso International Foundation / Bruylant).
- IES 1983 "Plan de Realización del Supremo Sueño de Bolívar" en *El Sandinismo. Documentos Básicos* (Managua: Editorial Nueva Nicaragua) pp. 85-89.
- Ortega, Daniel 1989 "Construyendo el socialismo nica" (entrevista) en *Pensamiento Propio*, julio.
- Revista Envío* (editorial) 1988 "Por la paz y por un modelo económico más popular" en *Envío* (Managua) N° 85, julio.
- Sandino, A. C. 1981 "Carta a los gobernantes de América: propuesta de una Conferencia Continental" (20 de marzo de 1929) en Ramírez, Sergio (ed.) *Sandino: Pensamiento vivo* (Managua: Editorial Nueva Nicaragua) Tomo 1, pp. 338-340.

Nación, Estado y cultura política

.ni

Frances Kinloch Tijerino

AVATARES DEL PROYECTO NACIONAL*

UNA VEZ CONCLUIDA la Guerra Nacional contra los filibusteros, se reiniciaron los esfuerzos por organizar el Estado nicaragüense. La Constitución Política promulgada en 1858 proporcionó el marco jurídico para emprender esta tarea. La mayoría de los diputados que redactaron las nuevas leyes fundamentales de la nación compartían la idea de que, para prevenir la anarquía, era conveniente fortalecer la autoridad del poder ejecutivo. Además, optaron por limitar la actividad política a lo interno de un reducido círculo de propietarios, por suponer que éstos eran los más interesados en garantizar el orden social. En consecuencia, la Constitución otorgó al presidente de la República el control sobre las fuerzas armadas y aumentó su mandato a un período de cuatro años. Además, estableció el requisito de que todo candidato a ocupar este importante cargo debía tener un capital no menor de cuatro mil pesos.

Los presidentes pasaron a ser electos por medio de un sistema de votación indirecto, que dejaba el poder de decisión en manos de unos 640 electores. Esta cifra representaba un porcentaje mínimo de la población del país, calculada en un poco más de doscientas mil per-

* Kinloch, Frances 2015 “Avatares del proyecto nacional” en *El imaginario del canal y la nación cosmopolita: Nicaragua, Siglo XIX* (Managua: IHNCA-UCA).

sonas. La Constitución Política de 1858 también reflejaba la intención de fortalecer algunas instituciones coloniales como la Iglesia Católica, cuya influencia se consideraba imprescindible para asegurar el orden y la cohesión social. Por tanto, la carta magna garantizaba la protección gubernamental al culto de la religión católica.

Escarmentados por las terribles consecuencias de la guerra civil de 1854, liberales y conservadores, leoneses y granadinos, temporalmente dejaron a un lado sus diferencias ideológicas, así como sus rencores localistas, para emprender la reconstrucción del país. En general, la élite coincidía en torno a la idea de que era necesario consolidar las instituciones del Estado, extender su radio de acción a todo el territorio, y aumentar su poder coercitivo para imponer el orden.

Como resultado, se inició un período de relativa estabilidad política, durante el cual se sucedieron en la presidencia ocho miembros del Partido Conservador: Tomás Martínez (1858-1863 y 1863-1867), Fernando Guzmán (1867-1871), Vicente Cuadra (1871-1875), Pedro Joaquín Chamorro Alfaro (1875-1879), Joaquín Zavala (1879-1883), Adán Cárdenas (1883-1887), Evaristo Carazo (1887-1889) y Roberto Sacasa (1889-1893). Aunque la mayoría de estos presidentes pertenecían a las principales familias de la oligarquía granadina, destacadas figuras políticas de otras ciudades también ocuparon ministerios o magistraturas en el poder judicial. Este hecho expresaba el consenso alrededor de la idea de que el fortalecimiento del Estado era un requisito para garantizar el orden, impulsar la agroexportación y alcanzar el progreso (Kinloch, 2012: 190-191).

ASIMILANDO LA INVASIÓN FILIBUSTERA

El consenso entre la élite nicaragüense en torno al potencial de su territorio, así como el temor a una intervención foránea, proporcionaron los fundamentos para el surgimiento de la idea nacional. Si bien la guerra civil de 1854 reveló la fragilidad de estos cimientos, la posterior ocupación filibustera vino a reforzarlos de manera significativa. La vida cotidiana de gran parte de la población había sido afectada por el conflicto, incluso en el mundo rural, y Walker reconoció que las guerrillas campesinas habían causado mayor daño a sus tropas que los ejércitos oficiales. El surgimiento de sentimientos de identidad frente al “otro” se reflejan en la narrativa oral de la época; por ejemplo, en el cuento “La Venta del Negro” que ridiculiza el esclavismo, así como en corridos como la “Mamá Ramona”, que conlleva una advertencia para quienes se mostraban solícitos con el extranjero. Estas percepciones poblaron la producción poética de los círculos intelectuales nicaragüenses, en la cual se ensalzaba a los héroes y los símbolos patrios (Burns, 1991: 211-237).

A partir de 1870, la conmemoración de la Independencia de España incorporó un nuevo elemento: proceso estudiado por Patricia Fumero en su trabajo pionero “De la iniciativa individual a la cultura oficial”. La autora analiza cómo se construyó en el imaginario colectivo una tradición histórica en torno a la Batalla de San Jacinto, ocurrida el 14 de septiembre de 1856, en la que un grupo de bisoños soldados nicaragüenses derrotaron a una tropa filibustera.

El discurso oficial evocó esta gesta como una “verdadera guerra de independencia”, pues había probado al mundo que los nicaragüenses eran dignos de la emancipación colonial proclamada en 1821. La figura del general José Dolores Estrada, uno de los principales protagonistas de esta hazaña, fue sacralizada e incorporada al panteón de los héroes nacionales como símbolo de valores patrióticos, a fin de fomentar una identidad colectiva (Fumero Vargas, 1995: 307-350).

La repetición del simulacro de la Batalla de San Jacinto, acompañada del derroche de fuegos artificiales, obras de teatro, espectáculos populares de funámbulos y acróbatas, elevación de globos aerostáticos, elegantes bailes y banquetes, así como misas solemnes y Te Deums, tenían como objetivo crear una memoria histórica nacional de repudio a las guerras civiles del pasado, y, a la vez, convocar a la ciudadanía en torno a un futuro colectivo de paz y progreso (Fumero Vargas, 1995: 315).

UNIÓN Y BALANCE DE PODER

El despliegue de las banderas de las cinco repúblicas centroamericanas, infaltable durante estos rituales cívicos, recordaba la gratitud de los nicaragüenses hacia los hermanos del istmo que acudieron en su defensa frente al enemigo del norte. En efecto, la amenaza filibustera reforzó el ideal unionista. El Mensaje Inaugural del presidente Tomás Martínez, quien asumió su cargo el 15 de noviembre de 1857, giró en torno a la reconciliación interna, la defensa de la integridad territorial y la reorganización de la federación centroamericana.

Ante el temor que les inspiraba el ímpetu de la ideología del Destino Manifiesto en Estados Unidos, los gobernantes nicaragüenses también apostaron a la opción de explotar las rivalidades entre las potencias para conservar al menos una relativa autonomía. Después de un conflicto limítrofe con Costa Rica que culminó con la firma del Tratado Cañas-Jerez, los presidentes Tomás Martínez y Juan Rafael Mora emitieron un manifiesto conjunto por el cual colocaban a sus respectivos Estados bajo la protección de Inglaterra, Francia y Cerdeña. Si en 1848 Nicaragua percibía a Estados Unidos como un protector frente al imperio británico, diez años después sus gobernantes apelaban al enemigo histórico para defenderse del naciente

imperio norteamericano. Sin embargo, poco después el panorama internacional presentó un nuevo giro. En 1861 la expansión de Estados Unidos se paralizó debido a la Guerra de Secesión, que se prolongó hasta 1865.

Mientras tanto, Inglaterra, España y Francia intervenían militarmente en México, reclamando el pago de la deuda externa. Cuando el gobierno liberal mexicano accedió a pagar, las dos primeras potencias se retiraron; no así Francia, tentada por la posibilidad de imponer a un miembro de la dinastía de los Habsburgo como emperador de México, en contubernio con los conservadores de ese país.

Alarmado por estos sucesos, el presidente Tomás Martínez impulsó la unión centroamericana con mayor ahínco, pero sólo encontró una respuesta positiva de parte del presidente salvadoreño Gerardo Barrios, con quien firmó un Convenio sobre la Reorganización Nacional el 10 de julio de 1862 (documento reproducido en Salvatierra, 1950: 163).

Las dudas de los gobernantes no se limitaban al problema de la viabilidad de Nicaragua como nación independiente. Durante la década de 1860, también es evidente su vacilación respecto a las alternativas para aprovechar las ventajas de su geografía. En 1862, Nicaragua permitió a la Central American Transit Company reiniciar el transporte de pasajeros entre California y Nueva York, y en 1867 el gobierno firmó un tratado con Washington que contemplaba la protección norteamericana de la ruta interoceánica, en caso de que este país no pudiera garantizar su defensa. Sin embargo, meses después Nicaragua declaró prescrito el contrato de la compañía del tránsito, y en 1869 otorgó una concesión canalera a Michel Chevalier, quien contaba con el respaldo extraoficial de Napoleón III. A raíz del derrocamiento del emperador francés el año siguiente, la concesión retornó a manos de la compañía norteamericana. La construcción del Canal de Suez por una compañía francesa presidida por Fernando de Lesseps demostró la viabilidad tecnológica e importancia estratégica de tales empresas. Su grandiosa inauguración oficial, el 17 de noviembre de 1869, estimuló el interés del gobierno de los Estados Unidos. A inicios de 1870, el presidente Ulises Grant organizó una misión científica encargada de evaluar posibles rutas interoceánicas desde el istmo de Tehuantepec hasta el Darién. El equipo destinado a explorar la ruta nicaragüense arribó a San Juan del Norte en 1872, al mando del comandante de la marina Edward P. Lull, y de su jefe de ingenieros, Aniceto Menocal. Los periódicos alimentaban las esperanzas de la élite, con pronósticos favorables a la escogencia del Desaguadero de la Mar Dulce para abrir la ansiada vía de comunicación interoceánica.

DEFENSA DE LA SOBERANÍA FRENTE A GUATEMALA

Las esperanzas de la élite nicaragüense se vieron confirmadas a inicios de 1876, cuando la Interoceanic Canal Commision presentó su informe final al presidente norteamericano, recomendando por unanimidad la opción por Nicaragua (Mack, 1944: 207-212). Sin embargo, una nueva amenaza surgió en el horizonte: una vigorosa campaña unionista encabezada por el caudillo liberal guatemalteco, Justo Rufino Barrios.

Una de las primeras acciones del presidente Pedro Joaquín Chamorro, a raíz de estos hechos, fue precisar la soberanía de Nicaragua sobre toda la ruta, y rechazar los reclamos costarricenses de derechos conjuntos sobre el río San Juan¹. En una carta dirigida al presidente Tomás Guardia, el 27 de enero de 1876, sentó su posición oficial:

Desde que los cinco Estados de la antigua Federación rompieron fatalmente el lazo que los unía y se constituyeron en naciones soberanas e independientes, desapareció la mancomunidad de derecho que antes existía, y cada uno posee exclusivamente lo que le da la naturaleza o adquiere por la industria; y la única herencia que pudiéramos reclamar los centroamericanos, unos de otros, es la de una fraternidad emancipada, sin otros derechos que los que recíprocamente quieran concederse [...]. (“Carta del Pdte. Pedro Joaquín Chamorro al Pdte. Tomás Guardia”, 27 de enero de 1876. Reproducida en Escobar, 1935: 99)

Poco después, el gobierno conservador de Chamorro enfrentaría una amenaza mayor. El presidente de Guatemala, Justo Rufino Barrios, se hallaba empeñado en reconstruir la federación centroamericana, y contaba con el apoyo de los principales dirigentes liberales del istmo. Aunque Chamorro expresó oficialmente una disposición favorable a la unidad ístmica en la Dieta Centroamericana celebrada en Guatemala a inicios de 1876, se oponía a las aspiraciones de los liberales de controlar dicho proyecto.

Como resultado, Barrios estimuló al general Máximo Jerez a organizar una fuerza armada para invadir Nicaragua desde territorio hondureño².

En reacción, el 15 de mayo de 1876 Chamorro llamó a los nicaragüenses a tomar las armas para rechazar la invasión. A diferencia de la retórica patriótica tradicional, en su discurso encontramos con-

1 Nicaragua, *Memoria de Relaciones Exteriores*, 1877. Correspondencia varia y decretos relativos al conflicto fronterizo con Costa Rica, hasta la ruptura de relaciones con ese gobierno en noviembre de 1876.

2 El pequeño ejército organizado por Jerez se denominó la “Falange”. Sobre el resultado de esta expedición, ver: Guzmán, 1960.

ceptos propios del nacionalismo moderno. Por ejemplo, al evaluar la respuesta de sus gobernados a la convocatoria, Chamorro reconoció:

[...] estáis probando que formáis un pueblo de verdaderos ciudadanos, que conocen sus deberes, aprecian la dignidad en que están constituidos de Nación independiente, defendiendo sus derechos, y que por tanto sois muy dignos de las instituciones republicanas, que nos rigen. (“Pedro Joaquín Chamorro, Presidente Constitucional de la República de Nicaragua, a sus habitantes, Managua, mayo 15 de 1876”, en: Escobar, 1935: 106-110)

Por su parte, el ministro de relaciones exteriores, Anselmo H. Rivas, emitió una circular lamentando que la guerra ahuyentaría la inmigración extranjera justo cuando la ciencia había designado “[...] el istmo de Nicaragua como el punto en donde debe construirse la grande obra del Canal Interoceánico en la cual están fijas las miras del mundo”, pues las naciones civilizadas calificarían a los centroamericanos de comunidades ingobernables (“El Ministro de Relaciones de Nicaragua, don A. H. Rivas, explica la conducta leal y pacífica de su país en los conflictos de Centro América”, Managua, 5 de septiembre de 1876. En: Rivas, 1936: 217-232).

En este contexto, el gobierno de Chamorro proclamó oficialmente el primer Himno Nacional, cuya letra convoca a los “soldados ciudadanos” a tomar las armas para aniquilar “el poder colonial” y preservar la independencia. Con aguda perspicacia, Salomón Ibarra Mayorga observaría que el texto de este himno fue escrito con intencional ambigüedad para transmitir un doble mensaje: el 15 de septiembre simbolizaba tanto la emancipación irreversible de España como de la capital del antiguo Reino de Guatemala, sede del gobierno hostil de Barrios (Ibarra Mayorga, 1955: 10-12).

La difusión del primer Himno Nacional en esta crucial coyuntura constituía una estrategia efectiva para fomentar la lealtad de los ciudadanos hacia el Estado. No obstante, es preciso observar que esta práctica no era enteramente novedosa. Desde la Independencia la élite gobernante había procurado legitimar las nuevas instituciones republicanas, adaptando ciertos rituales mediante los cuales la Iglesia Católica reforzaba los lazos de obediencia de sus fieles y la cohesión de la comunidad religiosa.

En efecto, antes de la proclamación oficial del Himno Nacional de Nicaragua, en los actos públicos se escuchaban distintos himnos de carácter religioso. Un ejemplo es “La Granadera”, música litúrgica reservada para el momento de la elevación del Santísimo Sacramento durante la misa; la que, a raíz de la Independencia, se hacía ejecutar mientras se izaba o arriaba la bandera emblemática de la comunidad política.

Asimismo, desde 1835 se acostumbraba rendir honores a la Corte Suprema de Justicia con la ejecución de un canto litúrgico que había sido introducido en Nicaragua a fines del período colonial por un fraile. Debido al tono profundamente místico de la obra, Ibarra Mayorga afirma que el sabio catequista lo empleaba “como arma de pacificación”, al inicio de sus prédicas entre los “rebeldes indios de Subtiava” (Ibarra Mayorga, 1955: 2-10). La adopción de este himno para sacralizar el nuevo poder judicial del Estado e infundir el respeto a sus resoluciones, sin duda, fue percibida como una opción conveniente por los noveles magistrados nicaragüenses.

Cabe señalar que estas prácticas son comunes a todo proceso de construcción de un sentido de identidad nacional. La adaptación de himnos religiosos o canciones folclóricas para ser entonados de manera solemne y masiva ante los emblemas del Estado, la construcción de monumentos o temples en honor a los héroes, los desfiles, saludos de artillería y oratoria patriótica, constituyen prácticas rituales que refuerzan la cohesión de toda comunidad política. Permiten, además, inculcar creencias, sistemas de valores y normas de comportamiento por medio de la repetición, a la vez que contribuyen a legitimar las instituciones y las relaciones de autoridad³.

Por otra parte, observamos que la letra del Himno Nacional proclamado en 1876 presenta la Independencia de España como resultado de un heroico esfuerzo militar, pese a que, en el caso del Reino de Guatemala, ésta fue concertada cordialmente entre los funcionarios peninsulares y la élite criolla. Esta distorsión de los hechos históricos, o apropiación de la gesta del Ejército Libertador de Bolívar, obedecía a la necesidad de simbolizar el origen de la nación nicaragüense como una epopeya colectiva, que debía ser emulada por cada nueva generación de ciudadanos.

CONSOLIDACIÓN DEL ESTADO

La temida invasión del general Jerez no llegó a efectuarse, y su “Falange” se disolvió con mayor pena que gloria. No obstante, el presidente Pedro Joaquín Chamorro Alfaro se preocupó por dotar al Estado de uno de sus principales atributos: el control sobre los medios de coacción. Para ello, mandó promulgar el primer Código Militar, obra del Dr. Tomás Ayón publicada el 1 de febrero de 1876.

El 18 de julio del siguiente año, expidió un reglamento estableciendo el servicio militar obligatorio para todo nicaragüense comprendido entre las edades de dieciséis y cincuenta y cinco años. Chamorro

3 Sobre este tema, ver: Anderson, 1991; Hobsbawm, 1988; y Hobsbawm, 1972: 386-406.

justificó esta disposición bajo el argumento de hacer “[...] efectiva la igualdad en el deber de servir a la patria, establecido en la Carta Fundamental” (Escobar, 1935: 149-152).

Bajo el gobierno de Chamorro se empezó a reconocer la importancia de la educación pública como vehículo esencial para difundir el sentimiento nacional. Hasta entonces, la educación primaria había estado dirigida, ya por la Iglesia o por juntas departamentales relativamente autónomas.

Consciente de esta debilidad, en 1877 Chamorro decretó la creación de un sistema educativo estatal, gratuito y obligatorio, bajo control directo del Poder Ejecutivo. Esta erogación presupuestaria fue justificada bajo el siguiente considerando:

La misión del Estado no sólo consiste en la seguridad que debe otorgar a los asociados en sus personas y en sus propiedades, sino también en el bienestar que debe proporcionarles, a fin de que la forma social que han escogido y que las leyes de la naturaleza les señalan como la única eficaz para su conservación y desarrollo, corresponda a sus aspiraciones por la felicidad. (Escobar, 1935: 170; y “Decreto sobre Educación Pública”, 8 de marzo de 1877, en Escobar, 1935: 367)

Como vemos, esta cita encierra los elementos básicos de la concepción liberal del Estado nacional, entendido como una forma de organización social y política legitimada por la voluntad de los asociados. Sin embargo, también incluye elementos de la concepción orgánica propia del pensamiento conservador, al presentar al Estado como un cuerpo social regulado por las leyes de la naturaleza.

Así mismo, la administración Chamorro Alfaro se preocupó por reorganizar la administración pública, codificar las leyes, y desarrollar las comunicaciones y el transporte a fin de articular la economía y sofocar los intereses localistas. El 27 de agosto de 1876 inauguró el servicio telegráfico entre Managua y León, adelanto al que se refirió como “un triunfo de la civilización que simboliza el sentimiento de unión, que nuestros pasados infortunios han despertado en la generalidad de los nicaragüenses”. Además, inició la construcción del ferrocarril, confiado en que éste acabaría “por destruir toda pasión lugareña” (documento reproducido en Escobar, 1935: 158).

¿UNIÓN CENTROAMERICANA O ALIANZA CON ESTADOS UNIDOS?

Aunque en 1876 se disipó la amenaza de una invasión guatemalteca, las tensiones en el istmo permanecieron candentes hasta la derrota definitiva de Justo Rufino Barrios en 1885. Rodeados por gobiernos liberales llegados al poder por la vía armada, tanto en Costa Rica como en Guatemala, Honduras y El Salvador, las administraciones conser-

vadoras que se sucedieron en Nicaragua durante esta década realizaron enérgicos esfuerzos por consolidar su hegemonía y hacer realidad su providencial “destino geográfico”⁴.

A inicios de 1878 Chamorro Alfaro contrató a Aniceto Menocal, ingeniero civil de la Marina norteamericana, para canalizar con explosivos y dragas el río San Juan. En respuesta a algunas protestas por el elevado costo de dicha obra, aseguró que ésta significaría la conservación del destino providencial de Nicaragua, base de su futura grandeza. Ensalzó el proyecto canalero mediante una retórica cargada de símbolos religiosos:

El dedo de Dios está señalando en esta tierra la ruta del comercio de ambos mundos [...] Hombres de poca fé, que os habeis asustado de la actividad progresista del Gobierno [...] habiendo una voluntad decidida i fé en el progreso, todos los caminos son fáciles, todos los obstáculos son efímeros. El país ha escuchado una voz que le dice: Has dormido mucho tiempo el sueño de la ignorancia sufriendo crueles caídas, muchas angustias i terrores. Despierta á la luz, á la vida del deber para que naciste, i en cuyo cumplimiento no más está la suspirada venturanza. Levántate i sígueme. (Gaceta Oficial, 1878)

Los sucesores de Chamorro Alfaro —Joaquín Zavala (1879-1883), Adán Cárdenas (1883-1887) y Evaristo Carazo (1887-1889)— profundizaron los impulsos modernizantes iniciados en la década de 1870. Varios ingenieros norteamericanos, alemanes y franceses se radicaron en el país, bajo contrato del Ministerio de Fomento.

Los signos del progreso se multiplicaban por doquier. El 30 de enero de 1884 se inauguraron 58 millas de línea férrea entre el puerto marítimo de Corinto y el lacustre de Momotombo, costeadas en su totalidad con recursos nacionales. Cinco barcos de vapor surcaban el lago de Managua para completar la conexión entre la capital y el Pacífico, ruta para exportar la producción de café que para esa fecha ascendía a 5.850.460 libras.

La empatía hacia Estados Unidos se fortaleció, y la élite empezó a enviar a sus hijos a estudiar en las universidades del norte.

Asimismo, se fundó un colegio de señoritas en Granada regentado por profesoras norteamericanas bajo contrato gubernamental.

4 A partir de la década de 1870, los liberales empezaron a tomar el poder mediante acciones armadas en todo el istmo. Las llamadas “revoluciones liberales” se iniciaron en Costa Rica con el golpe militar del General Tomás Guardia en 1870; y con invasiones armadas, encabezadas el Gral. Miguel García Granados en Guatemala (1871); por el Gral. Ponciano Leiva en Honduras (1873); y por Rafael Zaldívar en El Salvador (1876). En Nicaragua, la “revolución liberal” ocurrió tardíamente, liderada por José Santos Zelaya en 1893.

En marzo de 1884, la Gaceta Oficial anunció con orgullo que el hijo del expresidente Joaquín Zavala había sido admitido en la academia militar de West Point, al igual que el hijo del presidente de Guatemala, Justo Rufino Barrios, siendo éstos los primeros hispanoamericanos en merecer tal distinción (Gaceta Oficial, 1884).

Sin embargo, uno de los dilemas más complejos que enfrentaban los gobernantes de Nicaragua seguía girando en torno a la forma de hacer realidad su destino geográfico: construir el canal interoceánico sin perder el control sobre este proyecto clave para constituirse en una nación cosmopolita.

Entre diciembre de 1876 y febrero de 1877 el gobierno del general Chamorro había intentado negociar un tratado canalero con Estados Unidos, pero finalmente desistió ante lo que consideró “excesivas pretensiones” del secretario de Estado Hamilton Fish⁵.

Posteriormente, el 27 de febrero de 1879, el ministro de Relaciones Exteriores Tomás Ayón celebró un contrato para la excavación del canal con Arístides Blanchet, representante de una compañía francesa presidida por Ferdinand de Lesseps (Esgueva, 1998). Aunque éste no llegó a ser ratificado por el senado, los inversionistas franceses representados por Félix Belly siguieron gestionando ante el gobierno nicaragüense la obtención de una concesión canalera.

El presidente guatemalteco, Justo Rufino Barrios, percibió la oportunidad de obtener el respaldo de Estados Unidos para su proyecto unionista y en febrero de 1880 confió al representante diplomático norteamericano, Cornelius A. Logan: “[...] que siendo los Estados de Guatemala, Honduras y El Salvador, casi un sólo Gobierno, él tenía el propósito de proclamar su confederación, y hacer que Nicaragua, de buen grado o por la fuerza, se incorporase a ella”.

Asimismo, le aseguró su amistad incondicional hacia Estados Unidos y su disposición de apoyar “a cualquier compañía americana que quisiera construir el canal, y que no aceptaría que ningún otro estado, por sí sólo (vale decir Nicaragua) reclamara el derecho de disponer sobre la construcción de una obra que afectaba los intereses de todos [...]” (“Logan a Evarts”, N° 61, Correspondencia Secreta, 6 de febrero de 1880. Despachos de la América Central, Vol. 16. Citado en: Rippy, 1964).

Adelantándose a las intenciones de Barrios, el 24 de abril de 1880 el gobierno de Nicaragua otorgó una concesión canalera a Aniceto Menocal, en su calidad de representante de la Provisional Interoceanic Canal Society (después reorganizada como Maritime Canal Com-

5 Las notas cruzadas entre Fish y Cárdenas se hallan en la *Memoria de Relaciones Exteriores* de 1879, así como en *La Gaceta de Nicaragua* del año 1877, ambas citadas en Escobar, 1935: 178.

pany of Nicaragua), una compañía privada norteamericana a cuyo directorio se incorporó posteriormente el expresidente Ulises Grant. Sin embargo, cuatro años después ésta aún no había reunido suficientes fondos como para mostrar un avance significativo en los trabajos, y el contrato estaba a punto de rescindir.

El gobierno norteamericano temió que Nicaragua buscase otra opción en Europa, por lo que el secretario de estado Frelinghuysen envió una propuesta oficial según la cual Estados Unidos asumiría la construcción del canal, a cambio de la cesión de las aguas y las islas del lago de Nicaragua, más una franja de territorio de cinco millas de ancho a lo largo de toda la ruta. La propuesta fue rechazada por el gobierno nicaragüense, ocasión que el presidente guatemalteco Justo Rufino Barrios aprovechó para ofrecer sus buenos oficios como mediador. Escribió al presidente Adán Cárdenas aconsejándole que retirara “[...] toda pretensión exagerada en cuanto a términos de igualdad con los Estados Unidos en el manejo y utilidades, y aceptara, sin más demora, cualesquiera condiciones que aseguraran la construcción del canal”.

Barrios procuró convencer a su homólogo nicaragüense con argumentos típicos de la concepción de progreso que sostenía la oligarquía liberal decimonónica: la apertura del canal interoceánico atraería la inmigración masiva de norteamericanos, lo que significaría la regeneración de la indolente raza indígena y mestiza. “¿Qué mejor podríamos desear que el país entero avanzara en todo sentido merced a ese poderoso elemento que destruiría la ignorancia de estas masas que ni sirven ni producen [...] redimiéndolas mediante el estímulo del trabajo y haciéndolas comprender sus derechos y deberes?”, razonaba el caudillo guatemalteco en su carta a Cárdenas (Rippy, 1964: 17). Sin embargo, éste rechazó la propuesta, argumentando que “desacreditaría al Gobierno de Nicaragua ante la opinión pública”; (por constituir una) violación a la integridad territorial y a la soberanía de la nación” (Russel, 1969: 19).

En julio de 1884, Estados Unidos presentó una segunda propuesta de la que eliminó la exigencia de la cesión territorial, pero contemplaba una alianza defensiva que le permitiría ocupar temporalmente la faja canalera en caso de guerra. Cárdenas consultó con una Junta de Notables, entre los que se hallaban cuatro ex presidentes: Fernando Guzmán, quien se pronunció decididamente a favor del tratado, aun cuando éste condujera a una eventual anexión a los Estados Unidos; Joaquín Zavala, cuya opinión fue “cautelosamente favorable” al tratado; Pedro Joaquín Chamorro y Vicente Cuadra, quienes se opusieron rotundamente a esa cláusula, aunque aprobaron la continuación de las negociaciones (Russel, 1969: 20-21).

En septiembre de 1884, el ministro norteamericano en Guatemala, Henry C. Hall, transmitió al secretario de Estado un nuevo ofreci-

miento del presidente guatemalteco: llevar personalmente a Nicaragua la última y definitiva propuesta de Estados Unidos respecto al canal y garantizar su aceptación (“Hall a Frelinghuysen, telegrama en clave, septiembre 28 de 1884”. Despachos de la América Central, Vol. 23. Citado en Rippey, 1964: 18). Previendo las intenciones de Justo Rufino Barrios de forzar la unión centroamericana bajo su propia hegemonía, Cárdenas envió a Joaquín Zavala a Washington a negociar directamente un tratado basado en la segunda propuesta norteamericana.

El 1° de diciembre éste suscribió con el secretario de Estado Frelinghuysen un proyecto de tratado que estipulaba la posesión conjunta del futuro canal interoceánico, así como el compromiso de Estados Unidos de velar por la integridad territorial de Nicaragua.

De acuerdo al artículo VII, Nicaragua se reservaba el ejercicio de la jurisdicción civil sobre la faja canalera “en tiempo de paz”; cláusula que, por omisión, dejaba ese estratégico territorio en manos de Estados Unidos en tiempo de guerra. El 7 de enero de 1885, la Gaceta Oficial publicó una carta del ministro de Gobierno de Honduras, Gerónimo Zelaya, congratulando al presidente Cárdenas por la firma de dicho tratado en los siguientes términos:

Nicaragua necesitaba lanzarse animosa y audaz en las vías del progreso moderno, sin esas nimias desconfianzas, sin esa estrechez de miras y esa pequeñez de espíritu, que no permiten á los pueblos su pronto y feliz desarrollo. Nicaragua necesitaba imitar a México [...] que se encuentra ya en activo é inmediato contacto con el pueblo mas grande de la tierra, recibiendo dia por dia, el soplo fecundo, vivificador, de su civilización, de su libertad, de sus costumbres, de su trabajo, de su ciencia, artes, industria, comercio, en una palabra, el soplo vital, animador, de ese progreso jigante y magnífico, que convierte en ciudades los desiertos, que centuplica la fuerza del hombre con la ingeniosa y potente máquina, de ese progreso que lo hace cosmopolita, ciudadano de todas las naciones, llevado en alas del vapor á través de los mares, de los valles y las montañas [...]. (Gaceta Oficial, 1885a)

Sin embargo, la reacción de Gran Bretaña, que acusó a Estados Unidos de violar los acuerdos de 1850, aunado al triunfo del partido de oposición en las elecciones norteamericanas unos meses más tarde, impidió la ratificación inmediata del tratado canalero; por lo que Frelinghuysen decidió someterlo nuevamente a la consideración del congreso en el siguiente período de sesiones a iniciarse en marzo de 1885.

El 28 de febrero, pocos días antes de la apertura de las deliberaciones en el congreso norteamericano, el presidente Barrios decretó la unión de Centroamérica bajo su mando como supremo jefe militar. En el artículo noveno de su proclama, estipulaba que el nuevo gobierno regional no reconocería ninguna negociación de territorio o trata-

do internacional llevado a efecto por cualquiera de los otros Estados del istmo, a partir de esa fecha.

En respuesta, el congreso de Nicaragua lanzó un manifiesto, denunciando el ultraje a la “honra y la dignidad de la Nación”, y acusó a Barrios de entorpecer las iniciativas del gobierno para hacer realidad el proyecto canalero. Aseguró, además, que la construcción del canal beneficiaría a todas las repúblicas centroamericanas y, sobre todo, sentaría las bases de su fusión en “un solo cuerpo de nación, bajo los auspicios más favorables para su progreso y con el apoyo y consejo de la Gran República Americana” (“Manifiesto que el soberano congreso de la Republica de Nicaragua dirige a sus comitentes y a los demás pueblos de Centro-américa”, en *Gaceta Oficial*, 1885b).

En síntesis, el discurso oficial generado durante el conflicto con Barrios ratificó la disposición de Nicaragua de volver a la unión centroamericana, siempre que ésta condujese a reforzar los ideales republicanos según el modelo de Estados Unidos, y no a una dictadura personalista como la que encarnaba Barrios (Russel, 1969: 39, y Escobar, 1935: 325)⁶.

Según las crónicas de la época, se produjo un masivo alistamiento voluntario de tropas, al frente de las cuales se colocó el presidente Adán Cárdenas, luego de delegar el poder ejecutivo en Pedro Joaquín Chamorro. Al final, la ocasión de poner a prueba la naciente alianza militar entre Estados Unidos y Nicaragua no llegó a presentarse. El dos de abril Barrios caía en la Batalla de Chalchuapa, sin enterarse que días antes el presidente Cleveland había sepultado el proyecto de Tratado Zavala-Frelinghuysen por considerarlo perjudicial a sus relaciones con Gran Bretaña.

HISTORIOGRAFÍA E IDEA NACIONAL

Durante los Treinta Años Conservadores se auspició la publicación de la primera obra oficial de historia patria, escrita por Tomás Ayón en 1882. Ésta contribuyó a crear otro elemento fundamental del imaginario nacional: la idea de que los nicaragüenses constituían una colectividad con un pasado común “desde los tiempos más remotos” (Ayón, 1993).

La obra de Ayón proporcionaba también un basamento histórico a los esfuerzos por promover un sentido de identidad nicaragüense en torno a un concepto del mestizaje compatible con el ideal cosmopolita.

Ayón retomó el estereotipo del “buen salvaje” para describir a los indígenas, y denunció las crueldades cometidas por los conquistadores en contra de aquellos “sencillos e inermes moradores del nuevo Continente” (Ayón, 1993: 16). Sin embargo, se cuidó de aclarar que tales crí-

6 Ver también: “Manifiesto del 10 de marzo de 1885”, en Escobar, 1935: 327.

menes habían ocurrido a espaldas del gobierno español, que se hallaba animado de las mejores intenciones en favor de los naturales del país:

Hacer luz en las tinieblas en que se hallaba la raza americana; traer la civilización á su barbarie; cambiar su idolatría en elevados sentimientos morales; modificar sus costumbres selváticas, enseñándole la vida de los pueblos civilizados: esa debió ser la acción benéfica de la conquista, esa la gloria positiva de la nación conquistadora, si los capitanes que tomaban posesión del Nuevo Mundo hubieran cumplido con puntualidad las disposiciones de los soberanos de Castilla. (Ayón, 1993: 19)

A pesar del “funesto extravío” de los conquistadores que habían esclavizado a los aborígenes, creados por la naturaleza en la más completa libertad, era preciso reconocer los considerables beneficios que la introducción del “elemento europeo” había significado para las nuevas generaciones resultantes del mestizaje.

Ayón explicó:

No nos proponemos enumerar todos los beneficios que produjo la conquista: baste decir que ella constituye la base de la actual civilización hispano-americana, y que preparó a estos países un destino mejor, porque cambiando la condición de sus habitantes, les hizo conocer los derechos del hombre en sociedades organizadas, y más tarde, cuando ellos recobraron su independencia, pudieron tomar el cuidado de conducirse por sí mismos y procurar su felicidad, como lo practican las naciones libres. (Ayón, 1993: 18)

Estos beneficios, sin embargo, no fueron extensivos a la raza indígena. Aunque por la “suavidad de su carácter” se hallaban predispuestos a civilizarse, permanecieron en “su primitiva oscuridad”, sepultados en las minas de oro y plata, desnudos y hambrientos en medio de la abundancia, aplastados por el yugo del trabajo forzoso y el látigo de los encomenderos (Ayón, 1993: 46). De esta lógica, los nuevos gobernantes de la nación mestiza deducían su obligación de “redimir” a los indígenas que, aislados en sus comunidades ancestrales, aún vivían en las tinieblas, aferrados a sus costumbres primitivas.

Tal noción se materializó en una serie de políticas oficiales dirigidas a asimilar culturalmente a los indígenas dentro del patrón cultural mestizo, e inculcarles un sentido de obligación hacia el Estado, como impulsor del “progreso nacional”. En reacción, el 30 de marzo de 1881 alrededor de mil indios atacaron el pueblo de Matagalpa, cansados de los trabajos forzosos a que eran sometidos en las obras de extensión de las líneas del telégrafo hasta ese departamento.

El ministro de Guerra coronel Joaquín Elizondo, quien encabezó las operaciones militares para aplastar la rebelión indígena, recomendó al gobierno sustituir las estructuras de autoridad autóctonas de la comunidad por un régimen político similar al de los demás poblados mestizos. Asimismo, sugirió obligar a los indios dispersos en las cañadas rurales a “vivir en población”, propuesta republicana inspirada en una vieja práctica colonial (*La Gaceta*, 6 de junio de 1881, citado en Gould, 1993). Las recomendaciones del ministro, en suma, reflejaban el criterio compartido por buena parte de la élite, de que la rebelión indígena era una manifestación de “la lucha de la barbarie contra la civilización, de las tinieblas contra la luz, de la holgazanería contra el trabajo” (*La Gaceta*, 29 de septiembre de 1881, citado en Gould, 1993).

Las políticas de integración forzosa de los indígenas al patrón cultural y político “nacional” cobrarían fuerza bajo el régimen liberal del presidente José Santos Zelaya (1893-1909). En 1894, éste ordenó la ocupación militar de la Mosquitia, e impuso la enseñanza obligatoria en idioma español a las etnias originarias del litoral de habla miskita, sumo, rama y creole⁷.

Dicho decreto se justificó en la obligación que tenía el ilustrado gobierno nacional de “arrastrar” a los indígenas fuera de su aislamiento, enseñarles sus derechos e inculcarles sus deberes ciudadanos (Sotomayor: 1904: 296). Los liberales, aseguró el ministro de Instrucción Pública, eran los llamados a “[...] traer á la vida civilizada aquellas tribus errantes, despertándoles el amor al trabajo que daría elementos útiles para las diferentes empresas y cultivándoles esos hábitos sociales que hacen para el individuo un medio de bienestar y adelanto” (Sansón, 1898: XXXI, citado en Rodríguez Rosales, 1998).

Dentro de su empeño por extender el patrón cultural hispanoamericano en todo el territorio, en 1906 Zelaya también decretó la abolición de las comunidades indígenas de las regiones del Pacífico y norte del país, así como la privatización de sus tierras ancestrales (Gould, 1994: 71). Estos decretos integracionistas se hallaban inspirados en los planteamientos de los reformadores ilustrados del Siglo de las Luces, amalgamados con el darwinismo social por el liberalismo positivista de fines del XIX (Woodward, 1981).

DISCURSO NACIONALISTA Y SINCRETISMO IDEOLÓGICO

El sincretismo de elementos tomados de la ideología liberal y de la doctrina católica fue un rasgo característico del discurso nacionalista empleado por los gobernantes de los Treinta Años Conservadores.

7 El decreto ordenaba que todos los centros educativos, tanto públicos como privados, se sujetaran al Reglamento Oficial y desarrollaran los programas de estudio en español. Ver: Sotomayor (1904), citado por Rodríguez Rosales, 1998: 126-127.

Refleja, por un lado, el reconocimiento de que la religión constituía uno de los escasos vínculos culturales entre los diferentes sectores en que se hallaba dividida la sociedad. Por otra parte, revela que los gobernantes de este período no eran inmunes al atractivo del liberalismo, aunque sus principios eran interpretados y acomodados a la ideología oficial de su propio partido político.

Este sincretismo es especialmente notorio en los esfuerzos de la élite por divulgar su visión de la comunidad política entre el pueblo. Para citar un ejemplo, en 1887 el presidente Evaristo Carazo auspició la publicación de un Catecismo Político, destinado a preparar a los artesanos para participar como ciudadanos activos en la “nueva era liberal” abierta por su administración. En el prólogo, su autor, el destacado jurista Jesús Hernández Somoza, quien se identificaba como “un modesto obrero de la inteligencia”, precisó los objetivos del texto:

Al lado, pues, de la Doctrina Cristiana, pongamos la Doctrina Política; al lado del Catecismo de la Religión, el Catecismo del Derecho Político; venga una lección de cada uno; poséanse ambos; el ciudadano nicaragüense sea a la vez hombre religioso y hombre político. (Hernández Somoza, 1887)

En el Catecismo Político se explica que la soberanía del Estado nicaragüense se originaba en el “pacto social” cristalizado en “la fecha gloriosa de 1821”, cuando el pueblo se levantó unánime en contra de la tiranía colonial. A su vez, la soberanía popular se expresaba en el derecho general al sufragio, mediante el cual se delegaba el poder en “hombres superiores y más capas para el mando, que se elevan sobre el nivel común de los demás”, como resultado de la “desigualdad natural” entre los miembros de la especie (Hernández Somoza, 1887: 48-49). Mediante este razonamiento, se proyectaba la imagen de una comunidad política igualitaria, componente esencial de la idea de nación, a la vez que se justificaba el carácter elitista del Estado oligárquico.

Otra curiosa adaptación del legado de la Revolución Francesa consistía en presentarlo como un derivado de la doctrina cristiana.

Según la lógica del Catecismo Político, el principal deber de los ciudadanos era el respeto mutuo de sus derechos; la Justicia aseguraba el cumplimiento de ese precepto, pero a la vez, su consolidación dependía de que prevaleciera el amor al prójimo, expresado mediante la Caridad. “De aquí los tres preceptos de Jesucristo, el ilustre autor de la doctrina que profesa el pueblo, de Libertad, Igualdad y Fraternidad; tres principios en virtud de cuya predicación murió atravesado por tres clavos que en una cruz dejaron para siempre redimida á la humanidad”, explicaba el autor de este interesante texto (Hernández Somoza, 1887: 134).

Sin embargo, es importante notar que el empleo de elementos tomados del cristianismo no implicaba una sujeción a la Iglesia Católica. Por el contrario, en el Catecismo Político encontramos vehementes argumentos en favor de la libertad de creencias, según el modelo norteamericano. Después de una explicación sobre las distintas religiones del mundo y de las “sectas” en que se hallaba dividido el cristianismo, el autor proclamó que “el Estado no debe proteger una Religión determinada, subvencionando su clero y culto con millares improductivos, que paga el pueblo contra su voluntad”.

Asimismo, recomendaba establecer en cada municipio un registro civil para inscribir los matrimonios contratados por los creyentes de todas las religiones, próximos a llegar el día que la inmigración extranjera invadiera las costas nicaragüenses (Hernández Somoza, 1887: 166). Como vemos, la imagen de la nación cosmopolita también está presente en el Catecismo Político, y en función de ella se fue construyendo una religión cívica a partir del sincretismo de los elementos culturales predominantes.

Los esfuerzos por construir la lealtad popular en torno al Estado nicaragüense no inhibieron al autor de esta obra de promover el ideal unionista. Sin embargo, aclaró que este pacto debía tener como resultado una confederación, en la que cada Estado conservase su soberanía, así como la total independencia en la administración económica y gobierno interno, reservando para la nación centroamericana tan sólo el cuidado de los “intereses generales comunes”. El modelo confederal no era percibido, pues, como una opción incompatible con los proyectos estatales de los países de la región, sino por el contrario, como una garantía para la consolidación de sus respectivas hegemonías⁸.

Es interesante notar que el autor del Catecismo Político reconoce la existencia de seis Estados en el istmo centroamericano: Quezaltenango, Guatemala, El Salvador, Honduras, Nicaragua y Costa Rica, atendiendo a que cada uno de éstos formaba una “agrupación de territorio” cuya población compartía las “mismas costumbres y carácter, legislación, historia y aspiraciones especiales y distintas de las demás”. Es decir, justifica la formación de un Estado en base a criterios territoriales, culturales e históricos, así como en la comunidad de intereses particulares; mientras que la legitimidad de la nación centroamericana se derivaría del pacto político entre los Estados (Hernández Somoza, 1887: 116).

8 En efecto, tal como señala Arturo Taracena en su artículo “Reflexiones sobre la Federación Centroamericana”, las guerras que llevaron a la disolución de la República Mayor en la primera mitad del siglo XIX no fueron el resultado de un enfrentamiento entre unionistas y separatistas, sino entre centralistas y confederalistas (Taracena Arriola, 1993: 8 y 11).

Hernández Somoza abunda en ejemplos de los beneficios que se obtendrían de este pacto confederal: la reducción de costosas burocracias, el establecimiento de una contribución única, y la posibilidad de construir grandes obras de infraestructura económica.

Concluía, pues, que los pueblos del istmo debían constituirse cuanto antes en una “república (ó gobierno de muchos), democrática (ó popular, porque todas las clases de la Sociedad forman el pueblo), federal (ó basada en la alianza, convenio ó contrato entre todas las entidades políticas, llámense Estados, provincias, cantones ó departamentos, de la Nación Centro Americana” (Hernández Somoza, 1887: 107-113).

DESTINO GEOGRÁFICO VERSUS DESTINO MANIFIESTO

Los intelectuales y políticos que lideraron la Revolución Liberal de 1893 tampoco percibían contradicción alguna en definir a Nicaragua como “nación libre, soberana e independiente” y, al mismo tiempo, como “una sección disgregada de la República de Centro América”. Así lo consignaron en los primeros dos artículos de la nueva Constitución Política, en la que también reconocieron la “necesidad primordial” de volver a la unión regional (Álvarez Lejarza, 1936: 236 y 288)⁹.

El mensaje central del discurso pronunciado por José Santos Zelaya, en el primer aniversario de su gobierno, evidencia más continuidad que ruptura en las grandes metas en torno a las cuales se imaginó la comunidad política a lo largo del siglo XIX: “Dos obras grandiosas se agitan en este momento en la esfera de lo posible, y parecen prontas á resolverse: el canal de Nicaragua y la unión de Centro América. La primera ha de hacer de nuestra patria un emporio; y la segunda la hará digna de figurar entre las naciones” (Zelaya, 1909 [1894]).

Paradójicamente, este proyecto nacional, construido en torno a dos metas cuya cristalización dependía más de factores externos que de los esfuerzos de sus promotores, generó contradicciones de tal magnitud que lo hicieron insostenible.

En junio de 1902, el congreso de Estados Unidos votó a favor de construir el canal interoceánico por Panamá en vez de Nicaragua

9 La Constitución Política decretada el 10 de diciembre de 1893 dice en su artículo primero: “Nicaragua es una sección disgregada de la República de Centro América. En consecuencia, reconoce como una necesidad primordial volver a la Unión con las demás secciones de la República disuelta”.

En el artículo segundo, se consigna que: “Nicaragua es Nación libre, soberana e independiente”. Posteriormente, en la Constitución Política de 1905, encontramos los mismos términos de esta definición, aunque en el orden inverso: “Nicaragua es nación libre, soberana e independiente; pero se considera como una sección disgregada de la República Centroamericana”.

(Findling, 1971: Capítulo V, 106-133)¹⁰. Por lo general, la historiografía nicaragüense atribuye esta decisión al supuesto hecho de que durante las cruciales negociaciones canaleras desarrolladas entre 1901 y 1902, “Zelaya se mantuvo firme en su negativa a ceder a los Estados Unidos la jurisdicción civil sobre la faja territorial a lo largo de la ruta”¹¹.

Sin embargo, tal como argumenta Michel Gobat, el presidente Zelaya suscribió, en mayo de 1902, “un tratado propuesto por el gobierno norteamericano en el que se reservaba no sólo la propiedad del canal nicaragüense a perpetuidad, sino también la exclusiva autoridad policial dentro de una zona de seis millas de ancho a lo largo de la ruta canalera, así como el derecho a emplazar tropas en la misma”¹².

A juicio de Gobat, la opción del congreso de Estados Unidos no fue una reacción ante la supuesta firmeza nacionalista de Zelaya, sino resultado de la habilidad del “lobby panameño”, cuya táctica maestra consistió en entregar a cada uno de los legisladores una estampilla postal nicaragüense que mostraba al volcán Momotombo en erupción.

Tres días antes de la crucial votación había estallado el volcán Mont Pelée, causando la muerte de cuarenta mil habitantes de la isla caribeña de Martinica. En este contexto, la ausencia de volcanes en el istmo de Panamá representaba una innegable ventaja. Además, los partidarios de la ruta panameña argumentaban que esta opción resultaría más barata, no sólo por las características de su territorio, sino también por la existencia de un ferrocarril y trabajos de excavación iniciados por los franceses en la década de 1880 (Gobat, 2010: 115).

Una vez que Estados Unidos inició las obras de ingeniería en la ruta panameña, Zelaya procuró interesar a los gobiernos de Gran Bretaña, Francia, Alemania y Japón a invertir en la construcción del canal por Nicaragua. Además, desafió la política exterior de esta potencia anunciada en el Corolario Roosevelt a la Doctrina Monroe, al contratar un empréstito con el Sindicato Ethelburg de Inglaterra para construir un ferrocarril desde el lago de Nicaragua hasta el puerto de Monkey Point, en la costa sur oriental del país. Finalmente, Zelaya promovió con beligerancia la unión centroamericana bajo su liderazgo personal, lo que Estados Unidos interpretó como una amenaza para sus intere-

10 Basándose en una abundante correspondencia diplomática de la época, Findling ofrece un detallado estudio sobre el curso de las negociaciones y las cruciales discusiones que culminaron el 17 de marzo de 1903, con la aprobación por el Senado norteamericano de la opción canalera por el istmo de Panamá.

11 Véase, por ejemplo, mi artículo titulado “El canal interoceánico en el imaginario nacional. Nicaragua, siglo XIX” (Kinloch, 1994: 52).

12 El texto del tratado se encuentra en la Biblioteca del Congreso, *Congressional Research Service, Background Documents Relating to the Panama Canal*, Washington, DC: Government Printing Office, 1977: 169-175. Véase Gobat, 2010: 114 y 129.

ses estratégicos en la región. En 1909, Washington rompió relaciones con el gobierno de Zelaya, y restauró a los conservadores en el poder (Zelaya, 1982: 73 y siguientes).

En 1912, la élite conservadora solicitó nuevamente la intervención norteamericana para apuntalar al frágil gobierno de Adolfo Díaz frente a una rebelión interna. Los infantes de la Marina se quedaron en Nicaragua hasta 1933, y con ellos desembarcaron los agentes de la Diplomacia del Dólar y de los banqueros de Wall Street, que tomaron el control del presupuesto del Estado y del Banco Nacional.

Bajo la ocupación militar, en 1914 el Partido Conservador otorgó a Estados Unidos derechos exclusivos y perpetuos sobre la ruta canalera de Nicaragua mediante la firma del Tratado Chamorro-Bryan. El mito del canal como símbolo del progreso y el sueño de la “nación cosmopolita” pareció quedar en el olvido.

BIBLIOGRAFÍA

- Álvarez Lejarza, Emilio 1936 *Ensayo Histórico sobre el Derecho Constitucional de Nicaragua* (Managua: s/d).
- Anderson, Benedict 1991 *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism* (Londres: Verso).
- Ayón, Tomás 1993 (1882) *Historia de Nicaragua, desde los tiempos más remotos hasta el año de 1852* (Nicaragua: Fondo de Promoción Cultural BANIC).
- Burns, Bradford 1991 *Patriarch and Folk. The Emergence of Nicaragua (1798-1858)* (Boston: Harvard University Press).
- Escobar, Esteban 1935 *Biografía del General don Pedro Joaquín Chamorro, 1818-1890* (Managua: Tipografía La Prensa).
- Esgueva, Antonio 1998 *Documentación histórica del Río San Juan* (Managua: IHNCA).
- Findling, John Ellis 1971 “The United States and Zelaya: a study in the Diplomacy of Expediency”, disertación doctoral (Austin: The University of Texas at Austin).
- Fumero Vargas, Patricia 1995 “De la Iniciativa Individual a la Cultura Oficial: El caso del General José Dolores Estrada. Nicaragua, Década de 1870” en Kinloch T., Frances (ed.) *Nicaragua en busca de su identidad* (Nicaragua: Instituto de Historia de Nicaragua, Universidad Centroamericana).
- Gaceta Oficial 1878 (Managua) 9 de febrero.
- Gaceta Oficial 1884 (Managua) 6 de marzo.
- Gaceta Oficial 1885a (Managua) 7 enero.

- Gaceta Oficial 1885b (Managua) 16 de marzo.
- Gobat, Michel 2010 *Enfrentando el Sueño Americano. Nicaragua bajo el dominio imperial de Estados Unidos* (Managua: IHNCA-UCA).
- Gould, Jeffrey L. 1993 “¡Vana Ilusión! The Highlands Indians and the Myth of Nicaragua Mestiza. 1880-1925” en *Hispanic American Historical Review* (Durham: Duke University Press) Vol. 73, N° 3.
- Gould, Jeffrey L. 1994 “¡Vana ilusión! Los indios de Matagalpa y el mito de la Nicaragua mestiza. 1880-1925” en *Taller de Historia* (Nicaragua: Instituto de Historia de Nicaragua) N° 6.
- Guzmán, Enrique 1960 “Diario íntimo” en suplementos de *Revista Conservadora* (Managua) Vol. I; N° 1, 2 y 3.
- Hernández Somoza, Jesús 1887 *Catecismo Político, arreglado para la enseñanza de la juventud nicaragüense, según los principios del publicista Sr. Domenech. Obra impresa por disposición del Coronel don Evaristo Carazo, Presidente de la República, á iniciativa del señor ex-Presidente General don Fernando Guzmán, actual Ministro de Instrucción Pública* (Managua: Tipografía de Managua).
- Hobsbawm, Eric 1972 “Mass producing traditions: Europe, 1870-1914” en Nossiter, T. J. et al. (eds.) *Imagination and Precision in the Social Sciences* (Londres: Faber and Faber).
- Hobsbawm, Eric 1988 “Inventando tradiciones” en *Historias*, N° 19, octubre-marzo.
- Ibarra Mayorga, Salomón 1955 *Monografía del Himno Nacional de Nicaragua* (Nicaragua: Publicaciones del Ministerio de Relaciones Exteriores) mayo.
- Kinloch, Frances 1994 “El canal interoceánico en el imaginario nacional. Nicaragua, siglo XIX” en *Taller de Historia N° 6, Nación y Etnia. ¿Identidad natural o creación cultural?* (Managua: Instituto de Historia de Nicaragua, Universidad Centroamericana - UCA).
- Kinloch, Frances 2012 *Historia de Nicaragua* (Managua: IHNCA-UCA) 4ª ed.
- Mack, Gerstle 1944 *The Land Divided: A History of the Panama Canal and other Isthmian Canal Projects* (Nueva York: Alfred A. Knopf).
- Rippy, J. Fred 1964 “La Unión de Centroamérica, el canal por Nicaragua y Justo Rufino Barrios” en *Revista Conservadora* (Managua: Editorial Alemana) Vol. VII, N° 45, junio.
- Rivas Anselmo H. 1936 *Escritos de Anselmo H. Rivas* (Managua: La Prensa).

- Rodríguez Rosales, Isolda 1998 “Educación asimiladora en el litoral atlántico. Nicaragua, 1893-1909” en Vannini, M. y Kinloch, F. (eds.) *Memoria: Política, Cultura y Sociedad en Centroamérica. Siglos XVIII-XX* (Nicaragua: IHNCA-UCA).
- Russel, Wallace E. 1969 (1955) “El Tratado de canal Zavala Frelinghuysen”, disertación doctoral (Eastern Washington State College) en *Libro del Mes, Revista Conservadora del Pensamiento Centroamericano*, Vol. XXII, N° 108, septiembre.
- Salvatierra, Sofonías 1950 *Máximo Jerez Inmortal. Comentario polémico* (Nicaragua: Tipografía Progreso).
- Sansón, J. 1898 *Ministerio de Instrucción Pública. Memorias...* (s/d).
- Sotomayor, B. 1904 *Memoria de Instrucción Pública* (Managua: Compañía Tipográfica Internacional).
- Taracena Arriola, Arturo 1993 “Reflexiones sobre la Federación Centroamericana, 1823-1840” en *Revista de Historia* (Managua: Instituto de Historia de Nicaragua) N° 2 (número especial 1992-1993).
- Woodward, Ralph Lee, Jr. 1981 “Pensamiento Científico y Desarrollo Económico en Centroamérica, 1860-1920” en *Revista del Pensamiento Centroamericano* (Managua: Imprenta Don Bosco) Vol. 36, N° 172-173, julio-diciembre.
- Zelaya, José Santos 1909 (1894) “Proclama del Señor Presidente de la República” (León, 11 de julio de 1894) reproducida en *El Gobierno Liberal de Nicaragua: Documentos, 1893-1908* (Managua: Tipografía y Encuadernación Internacional).
- Zelaya, José Santos 1982 “Refutación a la Nota Knox” en *Pensamiento Antimperialista en Nicaragua* (Managua: Editorial Nueva Nicaragua / Instituto de Estudio del Sandinismo).

Alejandro Serrano Caldera

EN BUSCA DE LA NACIÓN*

LA NACIÓN COMO MEMORIA Y VOLUNTAD

Los problemas de Nicaragua, perfectamente identificables en la superficie económica, social e institucional, son solo la punta visible del iceberg bajo la cual subyace la causa, o las causas fundamentales que los producen.

Antes que las dificultades y las crisis observables a simple vista hay una situación menos evidente y de mayor profundidad que alude a la existencia misma de la Nación. Nicaragua, en la actualidad, más que una Nación, es un archipiélago de islotes sociales que coexisten, inconexos, los unos al lado de los otros. La falta de coincidencia en objetivos y fines nacionales, produce un desconocimiento recíproco entre las diferentes partes de la sociedad nicaragüense, y, en consecuencia, una autarquía que elimina elementales formas de complementariedad.

La fragmentación social y la desintegración de objetivos comunes, hace al país, inevitablemente, más susceptible a los conflictos y a las crisis, los cuales, ante la ausencia de relaciones entre los compo-

* Serrano Caldera, Alejandro 1998 "En busca de la nación" en Vannini, Margarita y Kinloch, Frances (eds.) *Política, cultura y sociedad en Centroamérica, siglos XVIII-XX: memoria* (Managua: IHNCA-UCA) pp. 3-16.

nentes sociales, encuentran condiciones propicias para desarrollarse. “La inconexión es el aniquilamiento”, nos dice Ortega y Gasset en sus *Meditaciones del Quijote* (Ortega y Gasset, 1914: 4).

Ante ese cuadro preliminarmente descrito, es tarea fundamental y estratégica de los nicaragüenses establecer las articulaciones que permitan vertebrar, no solo al Estado, sino también a la Nación. Una labor de esta naturaleza solo es posible cuando existe un proyecto común, una idea capaz de integrar en un conjunto racionalmente estructurado, los fragmentos de la Nación.

Solo hay Nación cuando existe conciencia nacional. Sin ese sentimiento profundo mediante el cual nos sentimos coparticipes de una cultura, de una historia y de una idea común del futuro, la Nación no existe. Puede existir el Estado que es el conjunto de personas, de instituciones y de leyes que prefiguran jurídicamente a un país en un territorio determinado, pero no así la Nación.

La Nación es más que un sistema jurídico y de gobierno, que un territorio y una población; más que una historia común y que un conjunto de valores que se comparten. Es mucho más que una idea estática, que un concepto de conjunto en el cual coexisten personas, grupos, sectores, instituciones, los unos junto a los otros, porque la Nación es además capilaridad, vaso comunicante y movimiento de todos hacia un objetivo común.

Para que esto ocurra, es necesaria una fuerza particular que dé vida y sentido al quehacer nacional, que cohesione y que permita que la fuerza centrípeta que atrae hacia el centro común, sea mayor que la fuerza centrífuga que dispersa y disocia. Por eso, antes que nada, la Nación es proyecto y voluntad de hacer algo entre todos.

José Ortega y Gasset en su visionaria obra, *España Invertebrada*, atribuye, en 1921, la crisis española a una ausencia de ilusión hacia el mañana. Guardando las distancias de situación y de tiempo, he encontrado no pocas similitudes entre la España de los años veinte que Ortega estudia y la Nicaragua contemporánea. No obstante, no debe confundirse esta semejanza que percibo, con identidades o similitudes referidas a indicadores económicos y sociales, sino más bien al hecho esencial de la ausencia de voluntad nacional y de fe en el futuro, necesarias para dar forma a una idea que concite la participación de todos, independientemente de sus militancias partidarias o credos ideológicos, en la construcción de un proyecto común.

“El síntoma más elocuente de la hora actual —dice Ortega y Gasset— es la ausencia en toda España de una ilusión hacia el mañana”. Bien podríamos sustituir en la cita la palabra España por Nicaragua y encontraríamos que tal sustitución no altera el enunciado general, ni la advertencia que encierra.

Al reflexionar sobre los muchos y muy graves problemas que afectan a Nicaragua, la fragmentación del país, o, digámoslo nuevamente, la inexistencia de la Nación, aparece siempre como una referencia inevitable. Debe entenderse que esta consideración no pretende la reducción de todos los problemas a uno solo; por el contrario, cada problema tiene su propia especificidad, lo que no excluye, sino reafirma, en el origen de todos y cada uno de ellos, la existencia de una causa común a la que convergen las demás.

Decir esto en la hora de la globalización, reivindicar, en el buen sentido, a la Nación, en el momento de las transnacionalizaciones, puede parecer a algunos, anacrónico y chauvinista. Sin embargo, es ahora cuando resulta más importante reflexionar sobre el problema nacional, pues la forma apropiada de participar en los procesos de globalización y transnacionalización, sin destruir todo signo de identidad, es reafirmando a la Nación como realidad histórica y como conciencia colectiva.

Reivindicar el sentido de Nación significa identificar un horizonte hacia el cual dirigir voluntades y acciones y construir un conjunto de objetivos, intenciones y valores, que den forma a un proyecto de esperanzas comunes.

Sin esa definición necesaria y previa, sin esa movilización de voluntades y conciencias, difícilmente se podrán dar los pasos subsiguientes: el nuevo contrato social, el fortalecimiento del Estado de Derecho y de las Instituciones, la redefinición del Estado y su reforma administrativa, la organización de la sociedad civil y la definición de los términos de su participación, la gobernabilidad democrática, la estabilidad política y el desarrollo económico y social.

Por importantes que sean las medidas relativas a la transformación institucional y el desarrollo económico y social, estas son siempre adjetivas y solo tienen sentido ligadas a un proyecto sustantivo de Nación. *El contrato social*, cuya importancia se ha reafirmado en nuestros días, es un medio a través del cual se trata de lograr algo; es una arquitectura social encargada de sostener y de realizar los ideales de una colectividad.

Lo dicho salta a la vista con solo dirigir la mirada al contractualismo moderno. Todos los grandes contractualistas vieron en el contrato el instrumento idóneo para alcanzar el fin propuesto: Hobbes, justificar el absolutismo, la soberanía del monarca que encarna al Estado y su poder sin restricciones; Locke, limitar el poder evitando su concentración en una sola persona, grupo o institución; Rousseau, consagrar la soberanía popular y el sometimiento de todo poder a la voluntad general, que es la voluntad del pueblo. El poder de la Constitución y el poder del pueblo fueron los proyectos de Inglaterra, a finales del

Siglo XVII, y de Francia, a finales del Siglo XVIII. Locke y Rousseau encarnaron racionalmente estos ideales.

La Revolución Inglesa (1688) y la Revolución Francesa (1789) rompieron con sus respectivos sistemas políticos y dieron paso a las ideas que transformaron la sociedad y el Estado mediante el contrato social. Pero sobre todo, el contrato sirvió para construir el nuevo sistema de valores, la nueva ética que sirvió de fundamento filosófico y moral a la comunidad histórica surgida de la revolución.

Los nicaragüenses debemos dar una valoración diferente a nuestro quehacer histórico, a nuestra visión del país y del mundo, replantear la jerarquía que damos a los hechos y a las cosas y redefinir el peso y rango que efectivamente deben tener en la vida nacional. Nuestros propios dichos populares revelan el esfuerzo, probablemente inconsciente, de dar una justificación a ciertos comportamientos colectivos. Decimos ser el país de lo insólito donde el corcho se hunde y el plomo flota, proporcionándonos en esta forma un magro consuelo de originalidad que en el fondo nadie cree.

Padecemos de limitación visual del presente, deformación del pasado y obscuridad del futuro.

Quien olvida el pasado está condenado a repetirlo —se dice frecuentemente— pero conviene advertir que quien no lo olvida en algún momento y vive exclusivamente alimentándose de él, está también condenado a repetirlo. La solución a nuestros desajustes visuales de la historia no se encuentra ni en la amnesia, ni en la obsesión, sino en una conveniente valoración y asimilación de los hechos y en una racional percepción de la continuidad histórica.

Nuestro proverbial maniqueísmo nos conduce frecuentemente a percibir y actuar sin matiz alguno. Satanizamos o sacralizamos. Condenamos o absolvemos pero pocas veces tratamos de comprender. Por eso empezamos la historia después de cada período gubernamental, desconociendo todo lo anterior y pretendiendo construir de cero el futuro inmediato. Sísifo con la roca, Penélope destejiendo en la noche lo que tejió en el día.

Esa actitud de desconocimiento de todo lo realizado con anterioridad, ese afán de empezar de la nada y construir en el vacío, esa falta de consistencia histórica, es también una forma peculiar de estar atrapados por las obsesiones del pasado. Debemos comprender con claridad que así como es imposible vivir y progresar prisioneros del pasado, tampoco es posible vivir pretendiendo borrarlo. Al pasado no se le suprime; se le asume y se le supera.

“La historia de la decadencia de una Nación —nos dice Ortega y Gasset— es la historia de una vasta desintegración”. La unidad de un pueblo alrededor de una idea es lo único que puede preservar la

identidad y fortalecernos, o construirnos, como Nación. “Es preciso, pues, que nos acostumbremos a entender toda unidad nacional, no como una coexistencia interna, sino como un sistema dinámico” (Ortega y Gasset, 1914).

Nuestro mayor desafío consiste en vislumbrar el horizonte común de la nicaraguanidad, definir una comunidad de objetivos, anhelos y valores, construir un patrimonio común de esperanzas e ideales, recordando siempre que si la unidad es la condición para alcanzar los objetivos nacionales, la idea de estos objetivos es la condición para realizar la unidad.

RECONSTRUIR LA NACIÓN

La reconstrucción de la Nación exige vertebrar al país, dotarlo de una estructura y una organización, pero sobre todo de un ideal nacional sin el cual es imposible movilizar las voluntades hacia una realización común. Se dice que no se le pueden pedir peras al olmo, pero sí se le pueden pedir peras al peral. A Nicaragua no se le puede pedir que sea una potencia militar o económica, pero se le puede y debe pedir que sea una Nación, con un Estado eficiente, con una relativa integración social y con un proyecto cultural que permita preservar y desarrollar la creación individual y las expresiones del alma colectiva.

“Llega a ser lo que eres”, decía Píndaro. Nicaragua debe llegar a ser lo que es. A esto hemos llamado la Nicaragua Posible. El proyecto que permita realizar sus potencialidades superando un proceso histórico deficitario, como el que hasta el momento hemos tenido.

La Nicaragua Posible, léase la construcción de la Nación nicaragüense, estaría referida a tres ejes principales: un común denominador: la cultura; un objetivo: la construcción del nuevo Estado-Nación; y una idea motriz: la participación como Nación en los desafíos del mundo contemporáneo y del futuro inmediato.

La cultura como común denominador es la condición para poder proyectar hacia el futuro la posibilidad de un ideal y de un programa de esperanzas solidarias. Es una especie de plataforma necesaria, de un plano de coincidencias mínimas sobre el cual apoyarnos y desde el cual partir hacia la búsqueda de nuestros objetivos. La reafirmación de nuestra identidad cultural y la ampliación de su base es una necesidad impostergable. Por supuesto que no se trata de construir una cultura para encontrar una identidad, pues toda cultura *ad hoc* o por encargo es por definición una falsificación, sino de crear, preservar, profundizar y buscar en la obra creada el rostro que nos identifica.

El Estado-Nación como objetivo nos conduce necesariamente a la búsqueda de nuestras raíces y a la apropiación consciente de nuestro modo de ser, es decir, a la cultura en su sentido más amplio, entendida no solamente como la obra de los creadores, artistas, escritores, pensadores, sino como el conjunto de actitudes y aptitudes, de conductas y costumbres, de valores y esperanzas, que constituyen el patrimonio de realidades e ilusiones de los nicaragüenses, “en esta época todavía ensangrentada, todavía humeante entre los escombros de sus grandes mitos” (Pauwels y Bergier, 1963).

El Estado, a su vez, debe ser expresión formal y organización jurídica y política de esa realidad o posibilidad nacional. Su transformación, la de su concepto y naturaleza y la de sus instituciones, debe estar ligada al proyecto de Nación que somos o tratamos de ser. El Estado no puede ni debe ser la antítesis de la sociedad nacional sino la forma más elaborada, desde el punto de vista racional y orgánica, de la Nación.

La idea motriz debe ser la de participar como Estado-Nación en los desafíos del mundo contemporáneo y en la construcción del futuro próximo, cuyo horizonte, se deja percibir con claridad. La estructura del nuevo Estado nacional que responda a esos desafíos, exige pasos concretos: desde la integración del país, a partir de la cultura y del desarrollo humano sostenible, hasta los nuevos contenidos, naturaleza y definición del Estado y las nuevas formas de organización de sus instituciones.

La integración nacional debe ser el primer paso en este proceso, seguidos, sin precipitación pero sin pausas, de la construcción del proyecto subregional centroamericano y del proyecto regional latinoamericano, para, desde ahí, participar y contribuir en la construcción de una verdadera universalidad fundada sobre una nueva ética y un nuevo humanismo, entendiendo que todo lo que no se ha realizado, aunque tenga mucho tiempo de haber sido formulado, continua siendo nuevo.

CENTROAMÉRICA COMO NACIÓN

Todo lo dicho sobre nuestro país acerca de la Nación, convoca la idea de la Nación centroamericana; no del Estado centroamericano, que presupone una organización jurídica y política común, extremadamente difícil, si acaso no imposible, habida cuenta de la situación real de América Central, sino de la Nación en tanto la entendamos como una comunidad de raíz y destino, de pasado y futuro, de realidad y proyecto. O al menos, como una integración que tenga en cuenta la cultura, los usos y costumbres y la visión de la vida y de la historia de los pueblos centroamericanos. Mientras no se considere lo esencial, la

integración será, en el mejor de los casos, integración de superestructuras, sin fundamentos ni raíces, superposición trivial y artificiosa sin mayor trascendencia para el futuro.

Centroamérica no se ha unido porque no ha existido la idea que convoque a esa unidad, o porque la idea ha sido equivocada pensando solo en poderes políticos o en organismos institucionales, sin tener en cuenta lo esencial, que es la cultura, la costumbre y la idiosincrasia de los pueblos. El sentido de la unidad actual es el de la integración, pero a partir del reconocimiento de esos elementos esenciales y, además, de una idea común y de un proyecto común, que mantenga vivas y que articule las particularidades de cada país.

Como siempre, hemos empezado al revés queriendo integrar Centroamérica aplicando programas económicos y financieros y construyendo organismos, como si la integración fuese de previo asunto de planes económicos y estructuras jurídicas y no de una forma común de ser en la historia, de una cultura, de una identidad.

Con esto no quiero decir que los organismos de integración son innecesarios, sino que carecen de sentido si no se utilizan para canalizar lo esencial y si solo existen para poner en marcha planes y programas que tienen más que ver con los intereses externos de la globalización que con las necesidades propias de la región.

Lo primero, entonces, es definir lo que queremos ser de acuerdo a lo que somos actualmente, establecer nuestras propias prioridades y de conformidad a ellas construir las estructuras para realizar esas aspiraciones y satisfacer esas necesidades. La reforma del Estado, que sin duda es una prioridad, debe hacerse teniendo en cuenta la situación de la Nación, su fortalecimiento, su articulación subregional y regional y su incorporación, no solo a la economía mundial, sino también a la cultura universal.

El intercambio cultural centroamericano, en forma intensa y sistemática, lo mismo que la coordinación de programas educativos, exigen una atención prioritaria; el estudio de nuestra forma de ser y de actuar, individual y colectiva, y su relación con las instituciones jurídicas y políticas, demandan un análisis coherente y detenido. El modelo del Estado-Nación de cada uno de los países de la región, el proyecto regional centroamericano, al igual que la permanencia de las naciones de América Central y la continuidad de su cultura, llamados todos a garantizar la continuidad democrática, deben tener en cuenta, tanto el pasado contenido en nuestra historia, como la idea del futuro contenida en nuestras esperanzas.

Ninguno de nuestros países por sí solo es una realidad sustantiva sin Centroamérica. Sin ese referente moral, cultural e histórico, son muñones de un cuerpo mutilado. Parafraseando lo expresado por

Montesquieu con respecto a Europa, podríamos decir que Centroamérica no es más que una Nación compuesta de muchas.

Una Nación es un constante trascenderse: proviene de un conjunto más amplio que la contiene y se dirige a un escenario histórico mayor que la supera y proyecta. Si su existencia no se retrotrae a un complejo de formas sociales y culturales precedentes que convergen por asociación o incorporación en esa nueva realidad, estaríamos en presencia de núcleos aislados, que en sí mismos no llegan a constituir una Nación. De la misma manera, si su existencia no es atraída hacia el futuro por el imán de un proyecto histórico que reúne en sí voluntades, esperanzas e intereses comunes, la Nación no se constituye plenamente, o se marchita, fragmenta y desintegra, si ya estuviere formada.

La Nación es siempre una forma vital y dinámica, un momento decisivo en el que se enlazan las realidades del pasado con las posibilidades del futuro. En el subsuelo de cada uno de los Estados-Naciones de Centroamérica hay un común denominador: el pasado prehispánico mesoamericano y el pasado colonial. Centroamérica como realidad histórica, existe antes que como realidad jurídica y política; América Central como Nación es anterior a América Central como realidad federada de ayer y como realidad fragmentada de hoy. Si llega a ser posible una integración centroamericana en términos económicos, jurídicos, institucionales y políticos, será debido a que Centroamérica existió ayer y existe hoy como Nación.

En la plataforma y en el horizonte de cada uno de nuestros países está presente la realidad de Nación de América Central. El proyecto regional centroamericano es posible porque se estructurarían los instrumentos de integración y el nuevo Estado-Nación centroamericano sobre ese fondo común que es la realidad cultural y sociológica de América Central. Si esta realidad subyacente no se tiene en cuenta ninguna integración será posible, como no sea como forma trivial y mera superestructura.

Por eso entiendo la Nación como la última fase de un proceso constante de condensación cultural, que es al mismo tiempo, de manera necesariamente complementaria, la primera fase de un nuevo proyecto y, a la vez, la unidad originaria, en esa nueva etapa, de la regionalidad y de la universalidad.

LA SOCIEDAD DISOCIADA

En el plano nicaragüense, la crisis múltiple que estamos afrontando, a pesar de su complejidad, es expresión de causas más profundas que subyacen a los fenómenos visibles e inmediatos a través de los cuales se expresa: la ruptura del tejido social, la sociedad disociada. Si nos

representamos geoméricamente a la sociedad nicaragüense como una pirámide, el primer signo que observamos en ella es el progresivo distanciamiento que se da entre el vértice que forman los sectores gubernamentales y políticos del país, con el resto de la pirámide compuesto por los otros sectores de la sociedad.

En la cúpula política se vive la experiencia de problemas que, en buena parte, conciernen a la lucha por el poder, pero que, en muchos casos, resultan indiferentes para la mayoría de la población, agobiada por el desempleo, el hambre, la falta de vivienda y de servicios básicos como la salud y la educación, entre otros.

En el cuerpo de la pirámide, en lo que se denomina “sociedad civil”, se produce también un fenómeno de disociación y desgarramiento, no solo entre los dos bloques políticos principales, sino también, entre las diferentes organizaciones que en conjunto forman el tejido social. La separación y distanciamiento entre sí de las entidades sociales e institucionales no solamente se manifiestan a través de un distanciamiento, sino que ese distanciamiento es consecuencia de la pérdida de un sentido de pertenencia a un todo unitario en el que convergen las diversidades de cada uno de los componentes. Este plano de coincidencias mínimas que falta, este común denominador en el que coexisten las diferencias, es la Nación.

El sentido de Nación se pierde, y está ocurriendo entre nosotros, cuando cada uno de los factores que la integran confunde la parte con el todo y asumen que su compartimiento, partido, gremio o asociación, es el único y exclusivo representante de los intereses nacionales. La descomposición del cuerpo social en nuestro país, se evidencia a través de tres manifestaciones principales: la fragmentación, la incomunicación y la abstención o falta de participación de la mayoría de los componentes de la sociedad civil en la búsqueda de soluciones a los grandes problemas que padecemos.

Los intereses personales por encima de los intereses nacionales, la intolerancia como conducta política, la poca atención a los graves problemas de nuestro pueblo debida, en parte, a la exclusiva concentración en la búsqueda del poder o de cuotas del mismo, son, entre otros, algunos de los comportamientos que han contribuido a acentuar la crisis nicaragüense.

LA SOCIEDAD RESTAURADA

Se requiere de auténtica voluntad y estatura política para poner en pie a Nicaragua. Si no existe decisión de superar la indiferencia, el país se deslizará a los terrenos de la apatía y la mediocridad, a la vez que como una sombra premonitoria estará el peligro de la violencia que llena siempre, y de qué manera, el vacío que deja la ausencia de par-

ticipación de la comunidad nacional, haciéndonos a todos rehenes de la situación que provoca la insensibilidad y la ambición.

Hay que estar conscientes de la necesidad de romper el círculo vicioso de la historia nicaragüense. Y esto es tarea no solo del gobierno de turno, sino responsabilidad de todos. Podríamos caracterizar nuestra historia como un movimiento circular en el que la violencia es recurrente con algunos espacios en los que callan los tiroteos y surgen las componendas políticas, las que, insuficientes en sus alcances y espurias en sus intenciones, abren camino de nuevo a la violencia y a la “cultura” de la confrontación y el balazo, para dar paso, una vez más, a un nuevo pacto en el que se redistribuyen las cuotas de poder... y así sucesivamente.

El autoritarismo, la intolerancia y el caudillismo, han sido, entre otros, vicios periódicos que afloran en esa ruleta que gira entre el enfrentamiento y las componendas de los intereses dominantes. También podría representarse nuestra historia a través de una trayectoria pendular que oscila entre el facto y el pacto, repitiendo indefinidamente su recorrido, sin que en los espacios comprendidos entre ambos polos, haya sido posible la floración de algo nuevo que cambie el destino de esas rutas que llevan a ninguna parte, o peor, que llevan siempre al mismo lugar.

Mientras esto ocurre, mientras los escenarios se siguen repitiendo invariablemente desde 1821, fecha de la Independencia y del nacimiento del Estado-Nación que da inicio a nuestra Era Republicana, el país sigue esperando a través de todas las vicisitudes de su historia, que se llegue a lo que siempre se ha deseado y prometido: la democracia como sistema, no como frágil transición entre distintas formas de autoritarismo, el Estado de Derecho, y la cultura de paz.

Nuestra historia ha reproducido incesantemente este cuadro, porque los nicaragüenses, nunca, o a lo sumo en ocasiones excepcionales que confirman la regla general, hemos tenido la intención de romper este cerco que nos aprisiona y hace de nuestro accionar una repetición casi mecánica.

Creo y repito que solo un nuevo proyecto de Estado-Nación y un acuerdo integral y estratégico de gobernabilidad democrática, pueden permitirnos salvar los obstáculos que mantienen estancadas las aguas de nuestra historia y dar un salto cualitativo que nos lleve a consolidar la democracia y la paz y a poner al día nuestras instituciones, nuestra sociedad y nuestra economía. Es imprescindible alcanzar un acuerdo integral que logre un consenso sobre la democracia, el rechazo indubitable a la violencia y la reafirmación de una cultura de paz, al tiempo que consolide una política estratégica en lo económico, lo social y lo que corresponde a la naturaleza, estructura y función del Estado y sus instituciones. Un proyecto de Estado-Nación que priorice el papel

de la sociedad civil y que sea capaz de motivar la participación de los nicaragüenses, hoy desconfiados y escépticos, por más de una razón justificable, en la construcción del presente y futuro de nuestro país.

Es necesario propiciar una actitud tolerante que permita avanzar en las siguientes etapas de la reconstrucción integral de Nicaragua que exige de nosotros una búsqueda de valores que dé sentido a nuestra existencia histórica. Debemos ser capaces de encontrar un plano de coincidencias mínimas, aún y cuando nuestras diferencias existan, o quizás, precisamente por eso. El hecho de ser diferentes y de pensar distinto, no es una justificación para que moralmente nos destruyamos todos los días.

PREGUNTAS CIERTAS Y RESPUESTAS POSIBLES

El primer reto del nicaragüense es el de superar esa situación, y, a sabiendas de las diferencias, encontrar los puntos comunes. ¿Nos hemos preguntado alguna vez qué nos une por encima de tantas cosas que nos separan? ¿Hay más razones que pueden unirnos que pasiones que pueden separarnos? ¿Hasta qué punto, a pesar de las legítimas diferencias políticas, ideológicas, partidarias, o religiosas existe una comunidad de valores para reconstruir el país? Y la pregunta fundamental que resume y da sentido a las anteriores. ¿Sobre qué principios es posible la convivencia?

La respuesta que aquí intentemos, no puede, ni debe ser más que una aproximación, una propuesta para reflexionar y para ayudarnos a encontrar, entre todos, ese punto de referencia de valor general. Lo contrario sería responder con un programa elaborado desde mi propio pensamiento y desde mi particular percepción del momento y circunstancia, y no se trata de eso. Se trata de dar un punto de vista para ser analizado, debatido, rebatido o aceptado, pero sobre todo, para ser integrado con otras visiones y perspectivas de estos problemas que nos son comunes y que exigen, por tanto, que las soluciones lo sean también.

Pienso, cada vez con más convicción, que la crisis de nuestro tiempo es una crisis ética, que siendo mundial, nos afecta, por eso mismo, en nuestra propia singularidad. Se ha producido, como nunca antes, un desmigajamiento de la conciencia de coparticipación en la construcción de un mundo, o tal vez más que eso, de un destino común formado con el aporte de todos. Es decir, con la contribución múltiple de los diferentes pueblos, culturas y civilizaciones.

UTOPIÍA Y UCRONÍA

Hasta hoy hemos tenido pueblos dominantes y dominados, colonizadores y colonizados, centros hegemónicos de poder y periferia dependiente.

El mundo no ha estado regido, ciertamente, por la justicia universal y la armonía planetaria. Las brutales experiencias del nazifacismo, del estalinismo, de las dos guerras mundiales y de los procesos de colonización y descolonización nos lo demuestran; pero, a pesar de ello, ha existido la conciencia colectiva de pertenecer, aunque en diferentes grados de jerarquía y en medio de las ambiciones por el poder, a un mismo mundo y en cierto sentido a un mismo tiempo.

En algún sentido los centros de poder han sabido que su destino estaba ligado, aunque contradictoriamente, al de los países periféricos. Una dialéctica injusta, pero real, determinaba que los dominadores necesitaran de los dominados, los colonizadores de los colonizados, los países ricos de los países pobres, porque necesitaban expansión, territorios y colonias para aumentar su poderío y sus posibilidades de competencia con otras potencias coloniales, materias primas para elaborar sus productos, mercados para situarlos, mano de obra barata para sustentar su producción. A su vez la periferia —término geográfico para designar el fenómeno sociológico y político del empobrecimiento y la explotación— sabía, y sabe, de su dependencia económica y política, de la necesidad de los préstamos, del subdesarrollo, de su debilidad institucional, de su imposible deuda externa, entre otros males adquiridos y devenidos endémicos (y pandémicos).

Esta situación complementaria y de dependencia recíproca ha cambiado. Los países pobres siguen necesitando de los ricos, pero estos no necesitan más de aquellos, o necesitan cada vez menos de ellos. La época del intercambio desigual y de la desequilibrada división internacional del trabajo, lo mismo que el tradicional orden económico internacional, están en crisis. En su lugar ha surgido la globalización que parte de la virtual disolución o, en el mejor de los casos, de la devaluación sensible del Estado-Nación y de la identidad de los países marginales. La conciencia de pertenencia a un mundo común se ha disipado y los países dependientes nos encontramos ante el mundo dominante fuera de lugar y de tiempo. Somos considerados ante esta situación utópicos y ucrónicos.

Junto a este fenómeno se produce el de la destrucción ecológica del planeta y el de la alteración del medio ambiente. Todo ello ha producido un proceso de devaluación ética que ha cambiado los referentes de nuestro tiempo. Hay una ruptura de los paradigmas morales.

ÉTICA DE LA SOLIDARIDAD

La crisis de nuestro tiempo reclama una nueva ética, para exigir, en primer lugar, el compromiso disuelto de un destino común entre los pueblos del mundo, de una historia planetaria y una conciencia universal, lo mismo que la solidaridad entre el ser humano y el medio

ambiente, entre la naturaleza y la historia, entre la biología y la conciencia. Y, fundamentalmente, para reivindicar la justicia de ese compromiso, sustentado sobre valores y conductas, compatibles con la dignidad esencial de la persona.

La inexistencia de una ética de la solidaridad, el compromiso y la responsabilidad, ha permitido la instalación de una ética del pragmatismo y el hedonismo que marcando una línea de conducta universal, ha influido, también, en ciertas formas de comportamiento nacional. La búsqueda del enriquecimiento a toda costa ha hecho de cada persona, gremio o sector, un compartimiento estanco, en el que se ha fragmentado el sentido de unidad de la Nación.

Recuperar el sentido de pertenencia a una unidad superior; sustituir el sentido de autarquía y autosuficiencia por otro integrativo y complementario, es parte del desafío fundamental que debemos afrontar y que exige una idea clara de que no deben existir unidades cerradas sobre sí mismas, sino un mecanismo de relaciones múltiples, un sistema de círculos concéntricos en el que la existencia de cada uno está condicionada por su pertenencia a otro de más amplio radio.

El momento actual de nuestro país, y el de cualquier otro, se expande hacia el pasado y hacia el futuro. Todo presente no es otra cosa que el punto de enlace entre el pretérito y el porvenir, lo que nos lleva ineluctablemente a salir de nosotros mismos para poder ser nosotros mismos, a salirnos del encierro de la situación coyuntural e inmediata para poder entenderla en su adecuada perspectiva y regresar a ella para dar respuestas apropiadas a sus exigencias y demandas, para poder reencontrarnos y reconstruirnos en la arquitectura histórica y moral de nuestra realidad esencial.

El punto histórico que constituye nuestro presente no puede ser entendido sin conocer sus ramificaciones hacia el pasado ni sus proyecciones hacia el futuro. Si nos extendemos retrospectivamente encontraremos en el pasado, la unidad mesoamericana de la cual proviene la fragmentaria realidad que hoy somos. Somos un fragmento, un trozo, pero un trozo y un fragmento de algo que debemos identificar con precisión para entender mejor el presente y entrever y construir mejor el futuro.

Si nos proyectamos hacia el futuro, encontraremos, también, que las posibilidades que tenemos como país no pueden concebirse aisladas de la construcción del proyecto centroamericano. La realidad de Nicaragua, ese punto en el tiempo y en el espacio, no se encuentra tanto en el presente en el que solo es *chamel* de la historia y la geografía, sino en el pasado y en el futuro que es donde enlaza su realidad presente con sus raíces y su destino. Nuestra realidad solo podemos concebirla como un tejido de relaciones que nos enlaza siempre a una realidad más ancha.

Es moral y prácticamente imprescindible saber qué hemos sido para precisar qué queremos ser. Además, no es posible construir el proyecto regional para la Centroamérica del futuro sin conocer nuestras raíces y la característica esencial de nuestra identidad. Hay que evitar el error tradicional de pretender las integraciones en la cúpula sin tener en cuenta la base histórica y cultural. El proyecto regional centroamericano, la propuesta de futuro de Centroamérica, debe ser, ante todo, un proyecto ético, cultural y político.

ACERCA DE LA IDENTIDAD

Convendría saber dónde radica la identidad del nicaragüense, si es que existe algo que pueda realmente llamarse de esa manera. Hemos dicho que la identidad no es algo aislado que pueda recortarse y separarse de un contexto, como si los acontecimientos que ocurren en eso que llamamos historia conformaran entidades separadas y no un tejido de relaciones, un sistema de momentos y circunstancias que se construye en el tiempo y en el espacio. No obstante, cada uno de esos momentos y cada una de esas circunstancias tienen en sí su propia característica y poseen su singular naturaleza que los identifica.

Toda identidad superior que da forma a una unidad histórica determinada, contiene otras identidades de menor relieve pero de mayor consistencia que le sirven de base y de peldaño. Mientras menos extenso es un sistema de formas, creencias y costumbres, más compacta y sólida es su estructura y más apropiada para servir de base a la pirámide formada por articulaciones e integraciones sucesivas.

Por eso una verdadera integración y auténtica construcción subregional, regional o universal, solo puede construirse articulando organizaciones primarias que dan forma a otras de una superior complejidad. Construir un sistema de integración es más complejo que construir un edificio, sin embargo, se es mucho menos exigente con las integraciones que con los edificios para los que se reclama una revisión rigurosa de las bases, de los materiales, de la consistencia y de las sustancias cohesivas que le confieren las garantías mínimas exigidas. Todo ello sometido a detenidos estudios y severos cálculos.

Para el caso de las integraciones se procede al revés, construyendo superestructuras sin bases e instituciones que no recogen lo fundamental, sólido y permanente de las sociedades que se pretenden integrar. No ignoro que el propósito de la globalización, tal como está planteada, no considera el fortalecimiento de las unidades nacionales, sino más bien su debilitamiento, no busca la unidad de diversidades, sino la uniformidad, lo que es algo totalmente diferente. Esto conducirá al deterioro de nuestras sociedades y a la erosión del Estado-

Nación, lo que constituye un riesgo sobre cuya gravedad no se presta todavía la atención que amerita.

LA NACIÓN INTERMITENTE

Volviendo a Nicaragua, que es una de las piezas de la integración centroamericana y es ante todo nuestro país, procediendo de lo general a lo particular y apretando cada vez más los espacios contenidos entre sus límites históricos, diríamos, de nuevo, que el plano más ancho de su identidad lo constituye el pasado mesoamericano precolombino, el pasado colonial, el pasado federativo, el presente fragmentario y el futuro proyecto centroamericano. En lo que concierne al espacio más reducido de su singularidad, podríamos decir que descendiendo desde la Independencia y la Federación Centroamericana, la identidad nicaragüense a mediados del siglo XIX, estuvo constituida por un sentido intermitente de Nación afianzado en los momentos cruciales de nuestra historia, como fueron la Guerra Nacional y la Guerra Centroamericana contra Walker.

En el Siglo XX, el sentido de Nación aflora de nuevo ante las intervenciones norteamericanas y la conciencia de la nicaraguanidad se afianza bajo las banderas de Zeledón en 1912, y de Sandino, en 1925. Solo se percibe la identidad de lo nicaragüense cuando está a punto de desaparecer, solo se siente la existencia de la Nación cuando está en riesgo de perderse. Fuera de esos momentos culminantes, la conducta del nicaragüense ha sido de enfrentamiento y autodestrucción. En estas circunstancias, en las cuales nos hemos encontrado situados la mayoría de las veces, los particularismos, las guerras de ciudades, León y Granada, de grupos económicos, de bandos políticos y de caudillos en lucha desenfundada por el poder, han sido la tónica dominante.

La Revolución Sandinista de Julio de 1979, constituyó uno de esos momentos cruciales de la historia de nuestro país. La dictadura de casi medio siglo de la familia Somoza, volvió a unir, en contra de ella, por supuesto, a la casi totalidad de los nicaragüenses. La conciencia de Nación, que siempre la hemos atrapado de rebote y como reacción que nos une ante una circunstancia negativa, salió de nuevo a flote. Somoza representaba lo antinicaragüense, la negación de nuestro ser esencial, la encarnación de la dominación americana realizada a través de un nicaragüense y su guardia pretoriana.

La Revolución, que en un comienzo congregó a los nicaragüenses y encarnó la idea de la Nación, no pudo transformarse en el proyecto estratégico, en la convocatoria de unidad nacional, en el hilo conductor de nuestra historia. Fracaso y su fracaso no se refiere tanto a las tres derrotas electorales sufridas sucesivamente por los representantes del Frente Sandinista en las elecciones de la Costa Atlántica y en

las dos elecciones nacionales de 1990 y 1996 —estas derrotas electorales son consecuencia y no causa de ese fracaso— sino al hecho mismo de no haber sido capaz de construir un proyecto nacional, en un momento germinal que reclamaba la fundación del nuevo Estado-Nación y de la nueva historia nicaragüense.

Las causas de este fracaso fueron múltiples: internas y externas. Por la naturaleza de este trabajo, no puedo entrar al análisis de las causas pues me alejaría demasiado de los propósitos del mismo, no obstante, y sin desconocer los efectos de la guerra, habría que referirse, aunque sea de pasada y en forma general, a algunos aspectos fundamentales de esta historia tan reciente de la vida nicaragüense.

La guerra de Nicaragua, en la década de los 80, a pesar de los intereses de los Estados Unidos y la Unión Soviética que se jugaban en el conflicto, fue una auténtica guerra civil. Una guerra trágica y desgarradora, como todas, que enfrentó a los nicaragüenses en una forma encarnizada y con una pasión profunda, como jamás había ocurrido en la historia de nuestro país. A pesar de los avances en la reconciliación, y de la paz relativa que se ha instaurado a raíz del cese del conflicto bélico, Nicaragua está todavía partida en dos, y aún respira por sus heridas no cicatrizadas del todo.

En este fracaso de lo que pudo haber sido el proyecto histórico de Nicaragua incidieron, como ya dije, factores externos e internos. El triunfo de la Revolución Sandinista coincidió con la instalación, dos años después, del gobierno del presidente Reagan en los Estados Unidos, influenciado por un neoliberalismo cerril y por las ideas del capitalismo salvaje. Los documentos de Santa Fe son un testimonio de arrogancia y de reafirmación del destino manifiesto y de la Doctrina Monroe.

Por otra parte, internamente, la Revolución sufrió un proceso de deformación. Lo que era un hecho histórico se transformó en una religión laica que no necesitaba justificación en sus actuaciones. La Revolución salió de la historia y devino una categoría suprahumana, cuasi divina; un dogma de fe que se explica y justifica por sí misma sin necesidad de una moral exterior a la cual referirse, una iglesia terrenal con divinidades y sumos sacerdotes que oficiaban en los altares de la patria. Estar en contra de la Revolución fue una herejía; estar a favor, un acto de fe.

La omnipotencia de los hechos humanos está en el origen de los abusos y errores cometidos. El principal: haber pretendido sacar las actuaciones políticas de la realidad y dejarlas suspendidas de un cielo ahistórico. A partir de ahí, lo demás no es otra cosa que una consecuencia natural. La guerra de Nicaragua de la década de los 80 tuvo una triple naturaleza: guerra civil; guerra de estrategias internacionales (EEUU-URSS) y guerra religiosa (sandinismo-catolicismo; Frente-Iglesia). Los resultados son de todos conocidos.

Creo que a estas alturas es posible comprender mejor nuestras ideas sobre la Nación, la integración, la globalización y la universalidad. De esta reflexión queda bien claro, así lo espero, que no abogamos por un chauvinismo trasnochado y absurdo como lo es todo nacionalismo, sino por un concepto y realidad de Nación, que significa identidad cultural y voluntad de permanecer en la historia. Sin esa identidad y sin esa voluntad, toda participación en la construcción de un mundo más universal es imposible y falaz. A quienes atacando la idea de Nación pretenden integrarnos sin realidad propia al proceso de globalización, habría que recordarles que no hay universalidad sin individualidad y que no hay unidad sin diversidad que armoniza e integra. Lo otro será renunciar a ser sujetos de la historia y disolvernó en una falsa realidad universal construida, para nosotros, en el vacío y en la ausencia.

EL NUEVO CONTRATO SOCIAL

Por encima de las contingencias políticas hay que buscar lo esencial de lo nicaragüense, la Nicaragua profunda que subyace en nuestra cultura y en el corazón del pueblo que quiere y sueña vivir y crear su propia historia.

El problema de fondo de los países de Centroamérica, y diría de América Latina, es la ruptura con la tradición y la ausencia de un contrato social verdadero en que fundar la República y los Estados nacionales. Las repúblicas y Estados-Naciones de América Latina, en su gran mayoría, no son hijos del contrato, sino producto de la fuerza y de una transposición mecánica y acrítica de las instituciones y costumbres europeas. Esta actitud que tanto daño ha hecho frente a la modernidad, se continúa manteniendo frente al neoliberalismo y la globalización. “La adopción de la modernidad —dice Octavio Paz— coincidió con el abandono de nuestra tradición, incluso de aquellas ideas que, como las de Suárez y Vitoria, estaban más cerca del moderno constitucionalismo que las especulaciones de los calvinistas [...] y de los neotomistas hispanos, que fueron los primeros en ver en el consenso social el fundamento de la monarquía” (Paz, 1998: 51).

Y más adelante, refiriéndose al nacimiento de los Estados Unidos, dice: “En los Estados Unidos [...] la posición de los términos se invierte: el contrato social no está antes de la historia sino que se transforma en un proyecto. O sea, no es ya solo el pasado sino un programa cuyo campo de realización es el futuro” (Paz, 1998: 51).

Los países de América Central, por regla general —quizá Costa Rica escapa a esta clasificación— podrían caracterizarse como una sociedad formada por capas horizontales superpuestas y sin vasos comunicantes, fundada, en el mejor de los casos, por un contrato social defectuoso que, a lo sumo, define la forma de compatibilizar los inte-

reses dentro de un mismo grupo o sector, pero que ha sido insuficiente para sentar las bases de la Nación, o, al menos, para fijar las reglas que hagan posible la interacción y complementación de esos grupos en cada una de las sociedades nacionales.

De esa circunstancia histórica localizada en el acto mismo de fundación de nuestros países, derivan buena parte de los problemas, aparentemente insolubles que padecemos, y que seguiremos padeciendo, si no somos capaces de corregir el problema en su misma raíz, en los orígenes de su fundación. El contrato social que establezca los términos de referencia de cada uno de nuestros países y de Centroamérica en su conjunto, es necesario y urgente. No considerarlo así, sería carecer de la clarividencia requerida para ver la realidad en perspectiva y repetir los errores del pasado sin tener la excusa de la novedad de una situación inédita.

Lanzar a Centroamérica sin un contrato social en cada país y sin un proyecto subregional que articule en esa dimensión las unidades y situaciones nacionales, sería renunciar de nuevo a la realidad y cerrar las puertas a la posibilidad de un verdadero desarrollo. Peor aún, sería poner en riesgo nuestra permanencia como sujetos históricos y nuestra identidad como naciones y como área geográfica, cultural e históricamente constituida.

Para abrirnos a una auténtica universalidad, es imprescindible consolidar y proyectar nuestras realidades nacionales y centroamericanas. La verdadera universalidad comporta un acercamiento vital entre los pueblos, complementación, retroalimentación y síntesis de las experiencias culturales que entran en contacto, lo que es todo lo contrario a vaciar de contenido las realidades individuales y regionales.

La globalización, tal cual está planteada, comporta un acercamiento virtual y un alejamiento vital, al extremo de encontrarnos hoy, en la era de las comunicaciones y de las redes, más aislados desde el punto de vista humano (o inhumano), entre la multitud. Más solitarios y menos solidarios en la muchedumbre. El momento centroamericano puede permitirnos, depende de nosotros, de nuestra visión y sensibilidad, hacer avanzar la universalidad sin que pierdan vitalidad las naciones y las unidades regionales y subregionales. En esa conciencia de situación y en esa actitud de responsabilidad y compromiso, con nuestros pueblos, con la historia y con nuestra cultura, consiste la Ética de la Responsabilidad como sustento moral del tiempo, el medio y las acciones que debemos emprender.

DIÁLOGO ENTRE LA MORAL Y LA HISTORIA

Hay que rescatar “la moral confiscada” y restablecer el diálogo entre moral e historia, como nos propone Octavio Paz. Solo así podremos

responder afirmativamente la pregunta que desde las páginas de su libro nos formula el pensador y escritor mexicano. ¿Es posible una política continental que sea nueva y nuestra?

Como señala Carlos Fuentes: “negamos lo que habíamos hecho: un mundo policultural y multirracial y afirmamos lo que no podíamos ser —europeos modernos— sin asimilar lo que ya éramos, indo-afro-americanos. El precio político y cultural fue muy alto [...] Negar nuestra poderosa tradición policultural es repetir el error más costoso de la Independencia decimonónica, antiespañola, antiindia y antinegra”.

La Contra Reforma española, que negó a las culturas prehispánicas, y la Ilustración francesa, doctrina oficial de la Independencia, que negó a la cultura española, fueron, por no ser capaces de reconocer lo otro, ni de construir una ética de la alteridad, dos formas de mutilación cultural. El neoliberalismo, y su forma de manifestarse, la globalización, es la tercera.

No obstante, ambas, la española y la francesa, han dejado elementos valiosísimos que existen superpuestos y que esperan su integración con nuestras tradiciones prehispánicas, en lo que Carlos Fuentes llama el Pacto de Civilización. “El Pacto de Civilización, consiste en reconocer que somos un área policultural, dueña de una enorme variedad de tradiciones de donde escoger elementos para un nuevo modelo de desarrollo y sin razones para estar casados con una sola solución [...] la América Española sí tuvo una civilización preeuropea y una cultura política medieval”.

Ambas, sin embargo, requieren para ser realidad, combinarse con las más antiguas herencias como son: “las comunitarias del mundo rural prehispánico, la tradición escolástica que orienta la política a la consecución del bien común y las tradiciones de la democracia medieval española: la independencia judicial, las libertades municipales y las asambleas populares en pugna con una tradición secularmente autoritaria. Nuestra democracia ha nacido y nacerá del conflicto entre estas tradiciones, no de su omisión en aras de un proyecto utópico más, capitalista o marxista” (Fuentes, 1990: 15).

La historia nicaragüense y latinoamericana ha sido un doloroso proceso de hilvanar ausencias. En esos vacíos de lo que no hemos hecho, de lo que no hemos debido hacer, o de lo que hemos olvidado, se han escapado nuestras mayores posibilidades históricas.

El nuevo contrato social que sirva de base a la construcción de la nación nicaragüense, debe orientarse a la consolidación y desarrollo de una ética de la solidaridad, de una conducta de tolerancia y de un verdadero Estado de Derecho. Debe restituir lo esencial de nuestra cultura y tradición al proyecto histórico que queremos construir y debe también contribuir a reunificar, o al menos aproximar, esos dos

universos separados y contrapuestos que Octavio Paz llama el país legal y el país real.

LA NICARAGUA POSIBLE

Ese proyecto de Nación es la Nicaragua Posible. Tierra habitable y deseable que todos y cada uno de nosotros podemos construir cediendo un poco de lo que constituye nuestro *desideratum* político o el paradigma de nuestro modelo integral de sociedad.

Es la Nicaragua del consenso y de la democracia, la que surge de la unidad de nuestras diferencias. No la Nicaragua homogénea ni tampoco la Nicaragua caótica y confrontativa, la del maniqueísmo que niega todo lo que no reproduce la propia imagen y deseos, sino la Nicaragua plural y múltiple, en la que todas las expresiones políticas tienen un espacio legítimo.

BIBLIOGRAFÍA

Fuentes, Carlos 1990 *Valiente Mundo Nuevo. Tierra Firme* (México DF: Fondo de Cultura Económica).

Ortega y Gasset, José 1914 “Meditaciones del Quijote” en *Revista de Occidente* (Madrid).

Ortega y Gasset, José 1922 *España invertebrada: bosquejo de algunos pensamientos históricos* (Madrid: Calpe) 2ª edición.

Pauwels, Louis y Bergier, Jacques 1963 *El Retorno de los Brujos* (España: Plaza & Janés Editores).

Paz, Octavio 1998 *Tiempo Nublado* (Barcelona: Seix Barral).

Andrés Pérez-Baltodano

**PROVIDENCIALISMO, PENSAMIENTO
POLÍTICO Y ESTRUCTURAS DE PODER
EN EL DESARROLLO HISTÓRICO
DE NICARAGUA***

EN ESTE LIBRO se ha argumentado que después de obtener su independencia de España, los países de América Latina iniciaron una transición hacia la realización del Estado Nacional. Los avances alcanzados en esta dirección, hasta el día de hoy, varían de país a país. En términos generales, la mayoría de las sociedades políticas de América Latina se encuentran en diferentes puntos de desarrollo entre el Estado Conquistador, modelo de organización social heredado de la Colonia, y el Estado Nación, expresión más avanzada del Estado Nacional adoptado como modelo normativo por los líderes de la América Latina independiente.

El Estado Conquistador funciona dentro de un modelo de autoridad tradicional y, más concretamente, patrimonial. Los individuos y los gobiernos, que controlan este tipo de Estado, cuentan con un gran poder discrecional para interpretar y aplicar la ley, así como para distribuir los beneficios de la vida en sociedad.

* Pérez Baltodano, Andrés 2003 "Conclusiones: Providencialismo, pensamiento político y el futuro del Estado conquistador" (Capítulo 8) en *Entre el Estado Conquistador y el Estado Nación* (Managua: IHNCA-UCA) pp. 749-772.

Las características estructurales y objetivas del Estado Conquistador son: su baja capacidad de regulación social, la fragmentación social y territorial de su base espacial, su dependencia externa, y su autonomía con relación a la sociedad. La baja capacidad de regulación social del Estado Conquistador impide el establecimiento de un sistema nacional de normas legales y facilita la fragmentación territorial del poder y su personalización. Al mismo tiempo, la alta dependencia externa del Estado y su autonomía con relación a la sociedad otorgan a los gobernantes la capacidad de actuar de espaldas a la sociedad y por encima de la ley.

Por otra parte, el Estado Nacional funciona dentro de una racionalidad abstracta-legal, que condiciona la voluntad de los gobernantes. Este tipo de Estado, además, se caracteriza por su fuerte capacidad de regulación social, la integración social y territorial de su base espacial, su soberanía externa, y su dependencia con relación a una sociedad civil, que funciona dentro de una estructura de derechos ciudadanos.

La alta capacidad de regulación social del Estado Nacional facilita la institucionalización de normas abstractas que no dependen ni de la voluntad ni de la presencia física de los gobernantes. Al mismo tiempo, la dependencia del Estado con relación a la sociedad obliga a los gobiernos, que lo controlan, a funcionar dentro de un marco legal que, en condiciones democráticas, representa una visión dominante del “bien común”.

La racionalidad legal-formal, que sustenta al Estado Nacional democrático, y el desarrollo de sus capacidades estructurales se nutren de un pensamiento político moderno: una capacidad mental para articular visiones del poder, del orden social y de la historia, como procesos y condiciones determinados por la acción humana. El predominio de la ley, que es una de las principales dimensiones de este modelo de Estado, sólo puede alcanzarse cuando el ordenamiento institucional de la sociedad expresa la capacidad de ésta para condicionar su historia.

En Europa, la consolidación del pensamiento político moderno tuvo lugar cuando el desarrollo de un pensamiento humanista desplazó el pensamiento mítico y religioso dentro del que las sociedades de la Edad Media explicaban su existencia. Con el desplazamiento del orden cosmológico teocéntrico del medioevo, la naturaleza del orden social y la seguridad dejaron de ser percibidos como productos de la voluntad de un Dios providencial y empezaron a ser pensados y tratados como construcciones sociales.

El surgimiento de una visión moderna del poder y de la historia se expresó institucionalmente en el desarrollo y consolidación del Es-

tado Nacional. En este sentido, el Leviatán de Hobbes representa el inicio de la demarcación del campo de la política como un campo de acción, separado de Dios. Esta separación dio lugar a la consolidación de una visión de la historia como una construcción social que desembocó en la institucionalización de los derechos ciudadanos, la institucionalización del Estado de Derecho y en la democratización del poder del Estado.

La secularización de la sociedad europea no puso fin a la influencia de la religión en el pensamiento y la conducta humana sino, más bien, delimitó su espacio de acción y creó un universo concebido y explicado por “dos verdades”: la verdad de la razón y la de la fe. Este proceso, como lo explica Kenneth D. Wald, se expresa en cuatro dimensiones: Primero, la diferenciación de la religión como una institución que opera dentro de una racionalidad y un ámbito de acción autocontenido. La separación Iglesia-Estado es la expresión más común y más importante de este proceso. Segundo, la privatización del fenómeno religioso, que representa un proceso de “secularización interna” mediante el cual, el creyente asume la fe como un asunto íntimo y relativamente separado de lo social. Tercero, la desacralización de los fenómenos naturales y sociales, que dejan de ser explicados como el resultado de fuerzas sobrenaturales y pasan a ser interpretados como el producto de condiciones y fuerzas materiales. Finalmente, la liberalización de las doctrinas religiosas, que se expresa en “la relajación de la ortodoxia” y en la tendencia de las organizaciones religiosas a comunicarse entre ellas (Wald, 1997: 3-8).

En cualquier sociedad moderna, estas dimensiones aparecen combinadas y sobrepuestas. En este sentido, las categorías de Wald deben utilizarse simplemente como herramientas analíticas, que ayudan a estimar el peso que cada manifestación de la secularización alcanza en cada caso de estudio.

En el caso “clásico” de Europa, se puede argumentar que la secularización tuvo como su base de apoyo inicial el proceso de diferenciación derivado del surgimiento y consolidación del Estado Moderno, como un ámbito de acción, que funciona dentro de una racionalidad propia, separada de la racionalidad religiosa que servía de sustento a las estructuras de poder medieval. Al mismo tiempo, la secularización de la sociedad europea se alimentó de las transformaciones culturales, económicas y científicas iniciadas con el Renacimiento y materializadas con la Ilustración. Estas transformaciones tuvieron como resultado la desacralización de las explicaciones de los fenómenos sociales y naturales que formaban parte del desarrollo histórico de Europa.

La historia de la secularización de los Estados Unidos tiene sus raíces en el proceso de diferenciación que, desde el inicio del desarro-

llo republicano de este país, y por razones fundamentalmente políticas, estableció una separación entre Iglesia y Estado. El pluralismo religioso, que caracterizó la experiencia colonial en los Estados Unidos, y la necesidad de establecer un marco institucional, que redujera las múltiples tensiones y contradicciones que podían derivarse de esta pluralidad, contribuyeron al desarrollo de una visión del orden social, del poder y de la historia como procesos y condiciones sujetas a la acción reflexiva de la humanidad (Murrin, 1990: 25).

El proceso de diferenciación en los Estados Unidos, además, se vio acompañado de un impresionante desarrollo científico, político y económico, que contribuyó a la desacralización de las explicaciones de los fenómenos sociales y naturales. Es posible señalar, sin embargo, que la profundidad de este proceso fue menor que en Europa y que, por lo tanto, la secularización de la sociedad estadounidense tenga, como su principal sustento, la necesidad política de separar los ámbitos de acción del Estado y las iglesias en un contexto marcado por el pluralismo religioso. Esta necesidad ayuda a explicar que las referencias a Dios en el discurso político de los Estados Unidos sean casi siempre genéricas y ceremoniales (Fenn, 1982). Compárese, por ejemplo, la brevedad y generalidad del “God bless America”, utilizado por Ronald Reagan y otros presidentes, con la intensidad y el particularismo católico de la referencia a Dios y a la Virgen María, hecha por el presidente nicaragüense Enrique Bolaños en su primer “mensaje a la nación”: “Hemos ganado, Nicaragua ha hablado, y ha hablado con claridad y con contundencia, y nos ha honrado con su voto. Siempre tuve mi fe puesta en la voluntad de Dios nuestro Señor y nuestra Madre la Santísima Virgen que nos protegieron y nos guiaron en esta campaña” (Bolaños, 2002a: 8).

De los procesos de diferenciación y desacralización de Europa y los Estados Unidos se han derivado importantes procesos de privatización y liberalización religiosa. En el caso europeo, la fe religiosa ha sufrido un proceso de “secularización personal”, que ha facilitado la consolidación del Estado como un ámbito de acción social independiente de las instituciones religiosas. Esto, a su vez, ha facilitado la interacción y el diálogo entre los miembros y las autoridades de estas instituciones.

El proceso de privatización en los Estados Unidos ha sido menos profundo que en Europa. Así lo demuestra la influencia significativa que tienen los grupos religiosos organizados de ese país, en la formulación de políticas públicas. La liberalización religiosa, sin embargo, es fuerte dentro del contexto pluralista religioso estadounidense.

En términos generales, el desarrollo histórico de América Latina muestra un nivel de secularización significativamente menor que el

de Europa y los Estados Unidos. Pero, dentro del contexto latinoamericano existen diferencias significativas y conviene identificarlas para apreciar mejor el caso nicaragüense.

En Chile, para citar un ejemplo de secularización avanzada dentro de América Latina, el peso de las cosmovisiones religiosas del poder y de la historia y, en particular, del providencialismo se ha visto contrarrestado por el relativamente alto nivel de desarrollo económico y cultural de este país. Este desarrollo tuvo como una de sus consecuencias la modernización del discurso y la práctica política chilena y, más concretamente, el desarrollo ideológico e institucional de sus partidos. Ni la brutal dictadura de Augusto Pinochet logró destruir la estructura partidaria de Chile.

Durante las primeras décadas del siglo XIX, el Partido Conservador chileno compartió con los conservadores nicaragüenses el providencialismo y el desprecio por el pensamiento teórico. En 1851, en un lenguaje similar al utilizado por los conservadores nicaragüenses de esa época, un manifiesto del Partido Conservador de Chile señalaba que “el Partido Conservador no necesita de programas que den a conocer su espíritu. El país lo ha visto marchar durante veinte años imperturbable ante las tempestades de la anarquía” (Partido Conservador, 1851, en Pereira, 1994: 21).

Durante la segunda mitad del siglo XIX, sin embargo, el Partido Conservador fue desarrollando su cuerpo de doctrina y haciendo explícitas las premisas de su pensamiento. Este desarrollo, señala Teresa Pereira, tuvo como fundamento el pensamiento de “conservadores liberales”, como Guizot, Tocqueville y Macaulay “que incorporan la idea del progreso” (Pereira, 1994: 17-22). Así pues, ya para 1901, el Partido Conservador chileno había incorporado el principio del orden social cristiano en su programa (Pereira, 1994: 117). En Nicaragua, para ofrecer una perspectiva comparativa, este principio continuó siendo controversial entre los conservadores, aún durante la segunda mitad del siglo XX.

La secularización de la sociedad chilena también se vio facilitada por el papel intelectual jugado por muchos religiosos que, con una sólida formación teológica, impulsaron la modernización del pensamiento católico. Teresa Pereira menciona a monseñor Crescente Errázuriz, arzobispo de Santiago entre 1918-1931, quien impulsó la separación entre la Iglesia Católica y el partido conservador y “luchó por imponer el concepto de que la Iglesia no debe intervenir en la política contingente” (Pereira, 1994: 149). En los treinta, además, se destacaron los sacerdotes jesuitas Fernando Vives Solar y Jorge Fernández Pradel, participantes activos en la elaboración doctrinaria del socialcristianismo. Es importante destacar, como señala Iván

de la Nuez, que el trabajo de estos sacerdotes no fue simplemente político “sino ideológico y teórico, pues el interés del sacerdocio, que los auspiciaba, era la formación de una élite intelectual de sólidos conocimientos teológicos y filosóficos que hiciera eco del desarrollo doctrinario de la Iglesia, sobre la base de las orientaciones de las encíclicas *Rerum Novarum* y *Quadragesimo Anno*” (De la Nuez, 1989: 21). Durante este mismo período, intelectuales como Manuel Garretón y Eduardo Frei entraron en contacto con Jacques Maritain el gran filósofo del socialcristianismo.

La modernización del pensamiento eclesiástico chileno también se vio impulsada por el reto que representó para la Iglesia el desarrollo del pensamiento liberal de ese país. El liberalismo chileno —a diferencia del nicaragüense— no se opuso simplemente al poder político-institucional de las autoridades de la Iglesia Católica, sino que criticó los fundamentos filosóficos y teológicos de esta organización. Una de sus corrientes —organizada en el partido radical— impulsó, en la segunda mitad del siglo XIX, una crítica contra la doctrina y los dogmas católicos. De acuerdo a René León Echaiz, “cientos de libros, folletos y propagandistas” surgieron en la segunda mitad del siglo XIX para cuestionar los fundamentos teológicos del catolicismo (Echaiz, 1971: 49).

El desarrollo político y cultural de Chile también se vio acompañado y favorecido por un relativamente alto desarrollo económico que promovió la formación de una amplia clase obrera y media. Basta señalar que, al entrar al siglo XX y como consecuencia del desarrollo de la industria minera, Chile contaba con el ingreso per cápita más alto de América Latina.

La presencia de una clase obrera en Chile permitió que el contenido y el lenguaje de la encíclica *Rerum Novarum* fuesen socialmente significativos. Así se desprende de la pastoral firmada por el arzobispo Mariano Casanova para introducir esta encíclica de León XIII, en 1891: “El Papa, interponiéndose como mediador entre los capitalistas y los obreros, pide a los primeros que, moderando su sed de riquezas, no arrebaten al obrero la justa remuneración de su trabajo, ni le impongan mayor carga que la que pueden soportar sus fuerzas; al mismo tiempo recuerda al proletario la dignidad altísima del pobre a los ojos del Evangelio y el ejemplo del Salvador del mundo que, por amor a la pobreza, pudiendo ser el rey más opulento de la tierra, fue el obrero más humilde de Nazaret” (Casanova, 1891, 95-96).

En Nicaragua, la encíclica *Rerum Novarum* no tuvo ningún impacto significativo (Williams, 1989). No lo podía tener en un país eminentemente campesino y con un clero carente de la capacidad reflexiva para contextualizar la esencia de este mensaje.

Finalmente, hay que señalar que el desarrollo cultural chileno se vio favorecido por una fuerte inmigración inglesa, alemana y francesa que trajo a este país “los ideales de la educación laica y positivista” (Adler Lomnitz y Melnick, 1998: 49-50). Esta inmigración, así como el desarrollo económico y cultural de Chile, promovieron la diferenciación de los ámbitos de acción de la Iglesia y del Estado y, además, la modernización de la misma Iglesia Católica chilena.

Dentro de la región centroamericana, el caso de Costa Rica representa un caso de secularización sin diferenciación formal, que ayuda a comprender la especificidad del caso nicaragüense y las posibilidades existentes en Nicaragua para impulsar la superación de su cultura providencialista y pragmática-resignada. El Estado costarricense es un Estado confesional. El artículo 75 de la constitución de 1949, aún vigente, establece que el Estado asume como propia la religión católica.

No obstante, el mayor desarrollo cultural de Costa Rica —comparado con el resto de la región centroamericana— ha generado visiones políticas modernas del poder y de la historia. Este proceso ha contribuido a consolidar una diferenciación de hecho entre los ámbitos de la Iglesia Católica y el Estado. Dagoberto Campos Salas señala la existencia en ese país de “numerosas disposiciones legales y ejecutivas-administrativas que bien podrían ser interpretadas como contrarias a la confesionalidad, por cuanto no están apegadas al precepto constitucional, sino que responden más a una mentalidad laicista en algunos casos y al derecho a la libertad religiosa que la Iglesia promueve actualmente, entre otros” (Campos Salas, 2000: 221).

La base de la cultura política secular costarricense es la educación. Ya desde el siglo XIX, Costa Rica logró articular un discurso educativo que, resumido en el lema “más maestros que soldados”, logró traducirse en acciones y políticas públicas mucho más efectivas que las de los otros países de la región centroamericana. La reforma educativa de 1886, por ejemplo, tuvo como sustento una asignación del 15% del presupuesto nacional. Esta reforma, como señala Ileana Muñoz García, facilitó la articulación de la identidad costarricense y contribuyó al desarrollo de un consenso nacional que sirvió de base a la democracia de ese país (Muñoz García, 1990: 65-66).

Así pues, el desarrollo de la educación y la democracia en Costa Rica facilitó la institucionalización de una cultura política que, a pesar de la condición legal confesional del Estado costarricense, opera sobre la base de valores seculares y modernos. Esto se refleja en los resultados de una encuesta realizada a finales de 1995 para identificar las percepciones, valores y actitudes de sus diputados. En esta encuesta, el 91.5 % señalaron pertenecer a la religión católica.

El predominio de una visión secular del poder, la historia y la sociedad dentro de los parlamentarios costarricenses se reveló en las respuestas de éstos a la siguiente pregunta: “De los valores propios de la religión, ¿cuál considera Ud. que es el más preponderante en su sociedad?” Un 67% de los diputados del Partido de Liberación Nacional (PLN) y un 65% del Partido Unidad Social Cristiana (PUSC) respondieron: “El valor de la solidaridad por encima de las diferencias de clase”. Un 4% de los diputados liberacionistas y un 18% de los socialcristianos contestaron: “Promover una toma de conciencia sobre los problemas de los otros”. Solamente un 17% de los diputados liberacionistas y un 17 % de los socialcristianos respondieron a la encuesta de una manera que puede interpretarse como el reflejo de una visión religiosa providencialista y pragmática-resignada: “Dar un sentido a la vida que permita soportar las calamidades”. Ninguno de los encuestados marcó la respuesta: El sentido del orden y la jerarquía. Es importante señalar que el PLN y el PUSC ocupaban, al momento de la encuesta, un 92,90% de las curules parlamentarias (Alcántara Sáez y Guzmán León, 1998: 41-42).

Los casos antes señalados ilustran la profunda relación existente entre la modernización cultural y la modernización del Estado y la sociedad. Más concretamente, estas experiencias sugieren que la transformación del Estado Conquistador en un Estado Nacional, en Nicaragua, también requiere de un pensamiento político moderno capaz de superar las visiones providencialista y pragmática-resignada de la historia, que han dominado el desarrollo nacional. Este pensamiento debe elucidar: las características especiales del Estado y la sociedad heredadas de la Colonia; el marco de limitaciones y posibilidades históricas dentro del que se debe impulsar la construcción del Estado Nacional; las convergencias y divergencias de valores e intereses que unen y separan a los diversos grupos sociales, étnicos y raciales, que forman parte de la sociedad; las bases de un consenso social para alcanzar un destino nacional compartido; y las estrategias y mecanismos de dominación necesarios para reproducir este consenso.

En las páginas anteriores se ha mostrado que, al iniciar el siglo XXI, Nicaragua no ha logrado consolidar las bases de un verdadero Estado Nacional. Más aún, Nicaragua se encuentra hoy, política e institucionalmente hablando, más cerca del Estado Conquistador, heredado de la Colonia, que del Estado Nacional. El marco cultural pragmático-resignado condicionante de la acción política de las élites nicaragüenses constituye uno de los principales elementos responsables de este atraso.

PROVIDENCIALISMO Y PRAGMATISMO-RESIGNADO: EN LAS MANOS DE DIOS Y DE LOS ESTADOS UNIDOS

El pragmatismo-resignado constituye una forma de pensar la realidad, que empuja a los miembros de una comunidad a asumir que lo políticamente deseable debe subordinarse siempre a lo circunstancialmente posible. Las expresiones políticas del pragmatismo-resignado varían en función del poder de los grupos que conforman la sociedad nacional. En los grupos dominantes, se expresa en una actitud de indiferencia ante el fenómeno de la pobreza y la marginalidad social de las masas. Y, en los grupos marginales, se manifiesta en las actitudes fatalistas adoptadas con relación a su propia miseria.

Tanto la indiferencia de las élites como el fatalismo de las masas expresan un sentido de irresponsabilidad ante la historia.

Ambas actitudes asumen que el poder y la pobreza son condiciones sociales determinadas por fuerzas que los nicaragüenses no controlan. Desde esta perspectiva, las limitaciones históricas impuestas por la realidad del momento se aceptan como el marco de referencia fundamental para la acción humana. A su vez, esta realidad se percibe como una condición histórica determinada por fuerzas ajenas al pensamiento y a la acción social organizada. Así, desde una perspectiva pragmática-resignada, la política se concibe como la capacidad para ajustarse a la realidad del poder constituido y, de manera especial, al poder de las fuerzas internacionales que condicionan la realidad nacional.

En este sentido, el pensamiento pragmático-resignado dominante en el desarrollo político nicaragüense es un pensamiento esencialmente premoderno. La modernidad, como se señaló antes, es una actitud, sustentada en un pensamiento político que expresa la confianza, la capacidad y la voluntad de la sociedad para erigirse en “arquitecta de su propio destino”.

El pensamiento político pragmático-resignado del conservatismo nicaragüense ha expresado simplemente una actitud instintiva para la defensa de un “orden” fundamentado en intereses tradicionales particulares. A su vez, el voluntarismo normativo del liberalismo ha expresado una posición antioligárquica, pero no ha sido capaz de articular un pensamiento democrático, que exprese e integre los intereses y las aspiraciones de los diferentes sectores de la sociedad nicaragüense. Finalmente, el socialismo ha intentado representar los intereses de las masas sin lograr articular un pensamiento que haga explícitos los valores que unen a los diversos grupos sociales, étnicos y culturales, componentes de la sociedad marginal de este país.

Tanto el conservatismo como el liberalismo y el socialismo nicaragüenses han adoptado, superficial y acríticamente, los principios y el vocabulario conceptual articulados por el pensamiento político

européu. Las expresiones discursivas de este pensamiento importado no constituyen una representación auténtica del sentir y pensar de los nicaragüenses, sino su falsificación. Esta ha sido una de las razones que han contribuido a que los esfuerzos reformistas y revolucionarios, que han formado parte de la historia de Nicaragua, hayan terminado siendo aplastados por el peso de una realidad que, al permanecer preteorizada, se mantiene independiente de la voluntad política de los nicaragüenses.

Alejandro Serrano Caldera destaca la preteoricidad del pensamiento y la práctica política nacional: “La historia nicaragüense del siglo XX ha sido un drama, cuando no una tragedia, en el que ha desembocado el acontecer político. El Estado patrimonial se ha expresado a través del Estado persona y el Estado partido, o en una combinación de ambos; la sociedad civil ha sido débil; el sector privado ha carecido de un verdadero proyecto social y político; las instituciones, si es que éstas han existido en el verdadero sentido de la palabra, han sido frágiles y deficitarias frente a los desafíos que les competen. En términos generales ha faltado un proyecto de Estado Nación, la configuración de un sentido universal del bien colectivo, y la visión común del porvenir” (Serrano Caldera, 2001: 142).

Oscar-René Vargas también ha destacado la condición preteórica del pensamiento político nicaragüense: “Partimos del principio que en Nicaragua existe una cultura política soterrada [...] el embrión de un pensamiento político nacional”. Y agrega: “La clase política nicaragüense [...] en lugar de repensar y reelaborar dicha cultura política [...] ha preferido apropiarse, a través del tiempo, de la filosofía política de franceses, ingleses y norteamericanos” (Vargas, 1999b: 23).

Jorge Eduardo Arellano también ha señalado la condición embrionaria de la identidad nacional: “Nuestro pueblo, históricamente, ha tenido una notable personalidad, aunque no haya construido una nación-para-sí” (Arellano, 1997b: 96).

La construcción de una identidad y de un Estado Nacional, como se ha repetido en este libro, implica la articulación de un consenso social de intereses y aspiraciones, que se articula políticamente y que se reproduce a través de la acción político-reflexiva de la sociedad. El pensamiento político nicaragüense, imitativo y superficial, ni siquiera ha logrado explicitar las tensiones sociales primarias que se derivan de las distintas identificaciones sociales, raciales, religiosas y de género de los miembros de la sociedad. Estas tensiones alimentan el conflicto político del país mientras su significado permanece enterrado en el imaginario mítico-religioso de nuestra sociedad (ver Palma, 1988a; 1988b).

El racismo de los nicaragüenses, con relación a la población de origen africano, se ignora como realidad. Los mismos efectos de la

“pringa africana” en la composición racial y social de Nicaragua permanece ignorada por nuestras ciencias sociales. El desprecio a lo indígena, que se expresa en el “sos un indio”, como insulto, también se mantiene latente, sin las adecuadas expresiones analíticas que permitan su crítica y análisis. No en balde, Jeffrey L. Gould, tituló su libro — uno de los pocos estudios que resaltan la invisibilidad de los indígenas en el estudio de la historia nicaragüense—, *El Mito de “la Nicaragua Mestiza” y la Resistencia Indígena* (Gould, 1997).

Hasta el mundo campesino se mantiene, como ha señalado Sergio Caramagna, más allá de la “frontera del olvido”, es decir, más allá “del mundo conocido y que creemos dominar”. Y agrega: “Esa frontera está determinada por nosotros mismos. Está formada por nuestra particular forma de ver las cosas y analizar los hechos. La hemos construido para mostrar que hasta allí llega la racionalidad, lo comprensible, lo mensurable. Y que más allá de ella, todo es impredecible, confuso e irracional. Es más, puede ser que sea una forma encubierta de escamotear la propia realidad. De simplificar las cosas a tal punto, que permita ‘manejar las cosas’ desde la comodidad de nuestros prejuicios” (Caramagna, 2000).

Las tensiones religiosas entre católicos y protestantes, por otra parte, se expresan a un nivel de prejuicios y se alimenta de la ausencia de un diálogo enriquecedor entre ambos grupos religiosos. Al mismo tiempo, la dimensión sexual de la vida social mantiene su condición de tabú o se expresa humorísticamente, como si fuese motivo de risa el “reino del desamor” dentro del que nacen y crecen los nicaragüenses (Montenegro, 2000).

El providencialismo ha sido identificado en este libro como una estructura de valores religiosos que ha contribuido al retraso del pensamiento político nicaragüense y, más concretamente, a la reproducción de las visiones premoderna y pragmática-resignada que han dominado el desarrollo político-institucional del país. El providencialismo expresa una visión de la historia como un proceso gobernado por Dios, hasta en sus más últimos detalles. Con una breve interrupción, que abarca la segunda mitad de los setenta y los primeros años de los ochenta, la Iglesia Católica ha mantenido un discurso esencialmente providencialista que ha contribuido a legitimar y reproducir el pragmatismo-resignado dominante en la cultura política nacional.

Las visiones providencialista y pragmática-resignada han sido reforzadas por el papel preponderante que ha jugado el poder de los Estados Unidos en el desarrollo histórico nacional. Los nicaragüenses han trasladado su dependencia mental con relación a un Dios omnipotente y providencial, a su percepción de las fuerzas que dominan el

orden político y económico mundial, y en especial, al poder transnacional de los Estados Unidos.

La relación entre la formación del Estado nicaragüense y el desarrollo del poder transnacional estadounidense puede dividirse en tres etapas. A través de ellas, el pensamiento político nicaragüense se ha movido pendularmente entre la visión pragmática-resignada del poder y de la historia, dominante en el desarrollo histórico del país, y las visiones voluntaristas de los gobiernos y movimientos que, esporádica e infructuosamente, han intentado transformar el marco cultural nicaragüense y ampliar el horizonte histórico del país.

La primera etapa del proceso de formación del Estado nicaragüense fue condicionada por la consolidación territorial y el inicio de la transnacionalización del poder de los Estados Unidos entre su independencia en 1776 y la Guerra Civil en 1860-1865. Este proceso se organizó dentro de una perspectiva espacial que impulsó a los estadounidenses a agrandar su base territorial.

La historia nicaragüense, que se enmarca dentro de esta primera etapa del desarrollo del poder transnacional de los Estados Unidos, abarca desde la separación de Nicaragua de la Federación Centroamericana en 1838 hasta la Guerra Nacional, que culminó con la expulsión de William Walker del territorio nacional. Durante esta fase del desarrollo político-institucional nicaragüense, la influencia de los Estados Unidos se manifestó en el fenómeno del filibusterismo, así como en los esfuerzos de los gobiernos de Washington para controlar la ruta interoceánica nicaragüense.

El desarrollo de Nicaragua después del fracaso del experimento federal centroamericano estuvo marcado por la confrontación entre las visiones normativas y voluntaristas de las élites liberales y las posiciones pragmática-resignadas de las élites conservadoras. La historiografía y la sociología nicaragüenses han identificado el “localismo” como la causa del desorden y de la violencia durante este período. La persistencia del localismo después de la independencia, sin embargo, no fue la causa de la anarquía, sino más bien, el resultado de la pobreza político-cultural de las élites y, más concretamente, de su incapacidad para identificar y articular aspiraciones e intereses colectivos nacionales.

“La anarquía” desembocó en la presidencia de William Walker y en la Guerra Nacional. La derrota de Walker por parte de los ejércitos centroamericanos coincidió con el ocaso del imperialismo territorial de los Estados Unidos y, por ende, con el cierre de la primera etapa del desarrollo del poder transnacional estadounidense. La segunda etapa de este desarrollo se inició durante el período de la reconstrucción y reorganización de los Estados Unidos después de la Guerra Civil. El

“nuevo imperialismo” estadounidense no tuvo como objetivo la aneji3n o el control directo de territorios extranjeros sino, m3s bien, la articulaci3n de un orden econ3mico y pol3tico internacional coherente con sus objetivos e intereses.

La segunda fase del desarrollo del poder transnacional de los Estados Unidos concluy3 con el surgimiento del neoconservatismo en Europa y los Estados Unidos durante los ochenta. Este movimiento articul3 la racionalidad pol3tica que sirvi3 de fundamento a la globalizaci3n.

Para los prop3sitos de este libro, la historia nicaragüense, enmarcada dentro de la segunda etapa del desarrollo del poder transnacional de los Estados Unidos, abarca m3s de un siglo: desde el r3gimen de los Treinta Años, que se inicia en 1857-1858, hasta el colapso del somocismo en 1979. La caracter3stica definitoria de este per3odo es la centralidad que ocup3 la idea del Estado Nacional, en los esfuerzos de los Estados Unidos y de Europa, para condicionar el desarrollo hist3rico de Asia, 3frica y Am3rica Latina. El panamericanismo, por ejemplo, se orientaba hacia la consolidaci3n de este tipo de Estado, as3 como a su organizaci3n dentro de un r3gimen internacional dominado por los Estados Unidos.

Durante este per3odo, el poder transnacional de los Estados Unidos en Nicaragua se manifest3 en la implantaci3n de un proceso de ingenier3a social diseñado para compatibilizar la organizaci3n pol3tica y econ3mica del pa3s con el funcionamiento del r3gimen panamericano. Este r3gimen, a su vez, estaba diseñado para hacer efectiva la influencia de los Estados Unidos en el desarrollo hist3rico latinoamericano. La construcci3n del panamericanismo se apoy3 en el uso de la fuerza militar estadounidense, pero tambi3n, en la institucionalizaci3n de una estructura legal internacional. A trav3s de esta estructura, la fuerza de los Estados Unidos se convirti3 en derecho, y la obediencia de los pa3ses de Am3rica Latina, en un sentido de obligaci3n legal.

El r3gimen de los Treinta Años represent3 el triunfo del pragmatismo-resignado y de su visi3n providencialista del poder y de la historia. El r3gimen de Zelaya, que reemplaz3 a la “república conservadora”, adopt3 inicialmente una posici3n modernizante basada en la misma perspectiva voluntarista que hab3a caracterizado al liberalismo decimon3nico nicaragüense. La abolici3n de “la lib3rrima” —la carta constitucional promulgada por el gobierno de Zelaya en 1893 para expresar su visi3n social transformadora— represent3 el triunfo de la realidad sobre el pensamiento voluntarista liberal, que fue incapaz de elucidar y domesticar el desarrollo hist3rico del pa3s para impulsar la construcci3n de un verdadero Estado Nacional.

As3 pues, Zelaya logr3 encender la llama del pensamiento pol3tico, que trasciende los l3mites de la realidad existente, para luego resig-

narse vencido ante las estructuras domésticas e internacionales, que conformaban la realidad nicaragüense. Desprovista de sustancia teórica e histórica, la reforma liberal de Zelaya terminó convirtiéndose en una extensión del desarrollo del Estado Conquistador, iniciado por los gobiernos conservadores de los Treinta Años (ver Vannini, 1997).

La intervención estadounidense, que prosiguió a la caída de Zelaya, consolidó el pragmatismo-resignado y lo institucionalizó como el marco político-cultural dentro del que operaron las élites nicaragüenses durante la mayor parte del siglo XX. Este marco, facilitó el nacimiento y consolidación del somocismo y de la política concebida como la práctica del poder que simplemente se acomoda a la realidad para reproducirse.

La tercera etapa en el desarrollo del poder transnacional de los Estados Unidos corresponde al período en que se cristaliza el fenómeno de la globalización. El concepto de la globalización hace referencia a la tendencia que muestran las estructuras políticas y económicas nacionales a organizarse alrededor de ejes de poder de carácter transnacional. Este proceso no representa la disolución del poder hegemónico mundial de los Estados Unidos sino su transformación en una influencia indirecta y abstracta que opera dentro de un espacio de poder y acción económica y política no territorializado. Este espacio transnacional tiene como ejes operativos un conjunto de instituciones que incluye el Banco Mundial, el Fondo Monetario Internacional, y la Organización Mundial de Comercio.

La historia nicaragüense, enmarcada dentro de la tercera fase del desarrollo del poder transnacional de los Estados Unidos, abarca desde la revolución sandinista hasta nuestros días. La influencia de Washington en el desarrollo político-institucional nicaragüense durante este período se expresa no solamente en la creciente dependencia política del Estado nicaragüense con relación a la política exterior de los Estados Unidos sino, también, en la intensificación de la dependencia del Estado con relación a la racionalidad del mercado global y a las políticas de los organismos financieros internacionales responsables de la articulación de esta racionalidad.

En 1979, el Frente Sandinista de Liberación Nacional (FSLN) logró romper —por lo menos temporalmente— con la actitud pragmática-resignada, que había caracterizado la práctica política de las élites nicaragüenses. Si el somocismo, como bien lo señalara Edgardo Buitrago, fue simplemente una praxis desprovista de visión histórica, el sandinismo fue una visión de la sociedad nicaragüense fundamentada en valores que desafiaban y trascendían los límites de la realidad existente. Frente a la dependencia externa de un país condicionado por la constante repetición del fenómeno de la intervención extranje-

ra, el sandinismo aspiraba a la construcción de una patria soberana. Y frente a la realidad de la pobreza y la desigualdad social, la revolución sandinista intentó edificar una sociedad organizada de acuerdo a la “lógica de las grandes mayorías”.

El sandinismo, sin embargo, no contó con la capacidad político reflexiva necesaria para institucionalizar sus valores fundamentales. El FSLN adoptó un pensamiento marxista mecánico e imitativo que generó interpretaciones distorsionadas, tanto de la realidad nacional como del contexto internacional dentro del que operaba Nicaragua. Estas interpretaciones, a su vez, generaron una práctica política ambigua y contradictoria que devino en confusión y, finalmente, en el fracaso del proyecto revolucionario.

Así pues, el pensamiento político sandinista —al igual que el de Zelaya— sucumbió ante la fuerza de una realidad que el FSLN no logró elucidar y, mucho menos, domesticar. Con la derrota electoral del sandinismo en 1990, el desarrollo político de Nicaragua se enrumbó nuevamente dentro de una visión pragmática-resignada de la historia, que percibe el futuro como un proceso determinado por las fuerzas externas, que operan sobre la realidad nacional.

EL ESTADO CONQUISTADOR FRENTE A LA GLOBALIZACIÓN

Las bases territoriales del Estado Moderno han funcionado como espacios geográficos que contienen sus respectivas historias nacionales. Desde esta perspectiva, la geografía política moderna puede verse como una representación de tiempos sociales en los que el pasado, el presente y el futuro se entrelazan y conjugan para conformar historias nacionales social y espacialmente compartidas.

La globalización representa una transformación radical de la relación entre espacio-territorial y tiempo-histórico sobre la que se consolidó el Estado Moderno. Aun para las sociedades que lograron desarrollar la capacidad de traducir el principio de la soberanía en una capacidad real para crear y reproducir su propia historia, la globalización representa un reto sin precedentes. La transnacionalización del capital y de los aparatos de administración estatal tienden a reducir la capacidad del Estado moderno para crear y reproducir identidades, comunidades e historias nacionales espacialmente contenidas.

La transnacionalización del capital limita la capacidad del Estado para organizar el funcionamiento de la vida económica nacional en función de necesidades domésticas. Las estructuras organizativas y administrativas de los estados nacionales —que en la experiencia de los países liberales democráticos del occidente jugaron el papel de circuitos de comunicación entre el Estado y la sociedad civil— juegan, cada vez más, el papel de correas de transmisión entre presiones glo-

bales y estructuras domésticas. La creciente interpenetración entre los aparatos administrativos nacionales y el sistema económico mundial y sus instituciones reduce la capacidad de estos aparatos administrativos para responder a aquellas necesidades y presiones domésticas que se contraponen con la lógica del mercado mundial. En estas condiciones, la idea de la democracia, que facilitó el desarrollo de historias nacionales basadas en “memorias y aspiraciones colectivas”, se devalúa en la medida en que la sociedad pierde la capacidad para condicionar las funciones y prioridades del Estado.

Para Nicaragua, el reto de la globalización es aún más grande ya que intensifica las características estructurales del Estado Conquistador y el marco cultural dentro del que éste se ha reproducido. La globalización tiende a reducir el poder de regulación social del Estado nicaragüense y a ampliar la brecha que tradicionalmente ha separado a éste de la sociedad. El sentido de impotencia, generado por este proceso, alimenta el providencialismo y el pensamiento pragmático-resignado que forma parte de la cultura política nicaragüense, formándose así un círculo vicioso y potencialmente paralizante.

Peor aún, la globalización tiende a devaluar el Estado Nacional como el modelo de organización social que sirvió de referencia al desarrollo de los países del mundo durante la primera y la segunda etapa del desarrollo del poder transnacional de los Estados Unidos, ocurridas en los siglos XIX y XX. A partir de la última década del siglo XX, la idea del Estado Nacional, como una entidad soberana dentro de la que se espacializa una historia y una identidad nacional, ha empezado a ser desplazada por modelos de organización transnacionales. La integración de zonas de libre mercado, es una de las expresiones más concreta de esta tendencia.

En estas condiciones cabe preguntar: ¿Puede el pensamiento y la voluntad política organizada de los nicaragüenses trascender los límites históricos que impone el Estado Conquistador y enfrentar con éxito los enormes desafíos del siglo XXI?

Las perspectivas deterministas de la historia asumen que las relaciones sociales institucionalizadas y las transformaciones estructurales que sufre la sociedad, como producto de la globalización, son las fuerzas que inevitablemente determinarán el futuro de Nicaragua. En este sentido, el determinismo es congruente con las visiones pragmática-resignadas de la historia, las que asumen que el papel social de los individuos se limita a actuar y decidir dentro de los límites impuestos por una lógica histórica trascendente a la voluntad y la acción política organizada.

Las perspectivas históricas voluntaristas, en cambio, responden a esta pregunta privilegiando el papel que juegan la voluntad y las

acciones humanas en la construcción de la historia. El voluntarismo, como se señaló antes, no reconoce los límites estructurales, que condicionan y limitan la libertad.

Una tercera posición es la que acepta la existencia de límites objetivos a la acción humana pero que admite también la existencia de oportunidades para transformar y ampliar los límites de lo posible. Esta tercera posición nos permite recurrir a una visión de la historia como un proceso que es el “resultado de una tensión permanente entre posibilidades objetivas y decisiones humanas” (Guerreiro Ramos, 1970: 32).

Desde esta perspectiva, el rumbo de la historia nicaragüense estaría condicionado por las estructuras de poder doméstico y por las estructuras de poder que organizan el desarrollo de la globalización, sin que con esto se ignore que son actores sociales con capacidad de reflexión y acción los que constituyen y reproducen estas estructuras. Así, es posible asumir que, a partir de la comprensión de los marcos de limitaciones y posibilidades históricas dentro de los que opera el país, los nicaragüenses podemos ampliar los límites de la realidad social y las fronteras de lo políticamente posible. Esta visión de la relación entre el individuo y su realidad estructural, rescata el papel que las ideas y el pensamiento político juegan en la constitución de la sociedad y de la historia.

Para ampliar los límites de la realidad nicaragüense, el pensamiento político debe nutrirse de una visión del futuro nacional que organice la energía y las aspiraciones de la sociedad. De esta manera, el Estado Conquistador, que se quiere superar, debe reconstruirse en función del Estado Nación, moderno y democrático, que se quiere alcanzar. Este objetivo no puede construirse dentro de una perspectiva utópica que no tome en cuenta las limitaciones históricas dentro de las que se desarrolla la realidad de un país como Nicaragua. Pero tampoco pueden ser contruidos dentro de una orientación pragmática-resignada que acepta la historia como un proceso ajeno a la voluntad de los que la viven y constituyen.

Entre la utopía y el pragmatismo-resignado existe el mundo de la realidad, que se construye socialmente mediante la modificación mental y práctica del marco de limitaciones históricas que definen los límites temporales de lo posible. Este es el mundo de la acción reflexiva o de la acción orientada por un pensamiento político, que se nutre de la realidad para trascenderla.

La articulación de un pensamiento político moderno capaz de crear y consolidar un futuro nacional compartido, debe verse como un esfuerzo para crear una visión contractualista y democrática de la política que supere el uso de la coerción —el principal instrumento del pensamiento voluntarista y exclusionario que ha formado parte de la

experiencia histórica nicaragüense—, y el pactismo, como la tecnología política propia del pensamiento y la cultura pragmática resignada.

La coerción y el pactismo se alimentan de dos marcos valorativos: la “ética de la convicción”, propia de la acción política voluntarista; y la “ética instrumental”, propia de la acción pragmática-resignada (Weber, 1988: 212-225). La “ética de la convicción” se expresa en la defensa inflexible e incondicional de valores absolutos. Esta es la ética que dominó la función de gobierno durante las dictaduras de Zelaya y del FSLN.

La “ética instrumental”, por otra parte, se expresa en una visión relativista y pragmática de la política. Dentro de esta visión, lo bueno es cualquier cosa que resulte “conveniente”. Esta ética dominó la práctica política de las élites nicaragüenses durante los Treinta Años, el período de la intervención y el somocismo. Y es la misma que ha dominado la práctica política durante el período neoliberal iniciado en 1990.

La ética de gobierno que es congruente con el pensamiento moderno, contractualista y democrático, que Nicaragua requiere para superar los límites de la política normativa y de la política pragmática-resignada, es lo que Weber llama la “ética de la responsabilidad”, una ética que intenta armonizar las tensiones y contradicciones que surgen de los múltiples intereses, derechos y aspiraciones que coexisten dentro de la realidad social nicaragüense.

La institucionalización de un sistema político contractualista en Nicaragua, fundamentado en la “ética de la responsabilidad”, requiere de la modernización del pensamiento y de la cultura política nicaragüense. Este proceso tiene que concebirse como un esfuerzo para desarrollar la capacidad de los nicaragüenses para controlar su propio destino; y traducirse en una visión humanista —no providencialista— del poder y de la historia. Esta visión no es anticristiana o antirreligiosa. Una cultura política moderna y humanista no es incompatible con la idea de Dios ni con la fe. Simplemente expresa una reconceptualización de la relación entre Éste y la humanidad.

Las iglesias cristianas, especialmente la Católica, están llamadas a jugar un papel crucial en la modernización del pensamiento y de la cultura política de Nicaragua. Las iglesias, como se ha señalado, funcionan como mecanismos de socialización. El providencialismo que reproducen, constituye la representación conceptual del conjunto de “reglas anónimas” que condicionan y regulan la manera en que los nicaragüenses visualizan —casi siempre inconscientemente—, el poder y la historia. El providencialismo, en otras palabras, es un modelo teológico que, mediante el uso de conceptos y metáforas, induce a los nicaragüenses a percibir la historia como un proceso que ellos no controlan (McFague, 1982).

El “Dios primero”, frase utilizada con frecuencia por el pueblo nicaragüense, y las referencias a la Providencia articuladas por los mandatarios del país en los discursos citados y documentados a través de este libro, son construcciones lingüísticas cuyo contenido semántico debe ser deconstruido, teorizado y reconstruido. Estas expresiones forman parte del “sentido común” que orienta la conducta de los nicaragüenses y que contribuye a la legitimación y reproducción de las estructuras de poder y del orden social que hoy generan pobreza y desigualdad.

Esto no significa que la modernización del pensamiento y la cultura política nicaragüense sea un problema estrictamente religioso. Es obvio que estamos frente a un desafío que demanda la participación consciente de los mecanismos de educación formal a todos sus niveles. Y es obvio, también, que el papel educativo de los medios de comunicación se hace crucial en un país en donde la educación formal se mueve en un ámbito territorial y social sumamente limitado.

Es evidente, además, que los partidos políticos y las organizaciones de la sociedad civil nicaragüense tienen no sólo la posibilidad sino, también, la responsabilidad de iniciar una discusión sobre los fundamentos y las premisas de su práctica y de su pensamiento político. El Estado de Nicaragua, por su parte, debe contribuir —mediante sus políticas y programas— a elevar la participación del pueblo en la construcción de su propia historia. Podría, por ejemplo, promover el desarrollo de experimentos sociales contra-culturales que en la práctica demuestren que podemos elevar nuestra capacidad para controlar nuestro destino.

Si resulta evidente que todos estos actores e instituciones tienen la responsabilidad y la posibilidad de iniciar el quiebre cultural, tan necesitado en Nicaragua para superar su miseria y para sobrevivir en el agitado mundo de hoy, también resulta evidente que nada es más difícil que iniciar un cambio cultural, a partir del mismo marco de valores que se trata de transformar. Nada es, en otras palabras, más difícil que cambiar el sentido común que precisamente nos impide ver la necesidad del cambio.

Difícil pero no imposible. La historia muestra que las sociedades pueden crear nuevos marcos valorativos con la capacidad de generar nuevas realidades. La historia también muestra que la teoría social puede contribuir a la construcción de capacidades para elucidar y condicionar el desarrollo de la historia. Con esa esperanza se escriben muchos libros. Con esa esperanza se escribió éste.

BIBLIOGRAFÍA

- Adler, Lomnitz Larissa y Ana Melnick 1998 *La cultura política chilena y los partidos de centro: una explicación antropológica* (Santiago de Chile: Fondo de Cultura Económica).
- Alcántara Sáez, Manuel y Guzmán León, Juany 1998 “Percepciones, valores y actitudes de los diputados costarricenses” en *Revista Parlamentaria*, Vol. 6, N° 1, abril, pp. 17-214.
- Arellano, Jorge Eduardo 1997 “Un pueblo que se ignora a sí mismo está destinado a perecer” (entrevista a JEA en sus cincuenta años, por Álvaro Urtecho) en *Lengua*, N° 15, junio, pp. 91-98.
- Bolaños, Enrique 2002 “Mensaje a la nación del presidente electo 2002-2007, Enrique Bolaños G.” en *La Noticia*, 6 de noviembre, p. 8.
- Campos Salas, Dagoberto 2000 *Relaciones Iglesia-Estado en Costa Rica: Estudio Histórico Jurídico* (San José: Editorial Guayacán Centroamericana).
- Caramagna, Sergio 2000 “Rostro de Nicaragua: La frontera del olvido” en *Confidencial*, N° 184, marzo, pp. 19-25.
- De la Nuez, Iván 1989 *La democracia cristiana en la historia de Chile* (La Habana: Editorial de Ciencias Sociales).
- Echaiz, René León 1971 *Evolución Histórica de los Partidos Chilenos* (Buenos Aires/Santiago de Chile: Editorial Francisco de Aguirre).
- Fenn, Richard K. 1982 *Liturgies and Trials: The Secularization of Religious Language* (Oxford: Basil Blackwell).
- Gould, Jeffrey L. 1997 *El Mito de “la Nicaragua Mestiza” y la Resistencia Indígena, 1880-1980* (San José: Editorial de la Universidad de Costa Rica).
- Guerreiro Ramos, Alberto 1970 “Modernization: Towards a Possibility Model” en Belin, W. A. y Totten, S. O. (eds.) *Developing Nations: Quest for Model* (Nueva York: Van Nortrand Reinhold).
- McFague, Sallie 1982 *Metaphorical Theology: Models of God in Religious Language* (Philadelphia: Fortress Press).
- Montenegro, Sofía 2000 *La cultura sexual en Nicaragua* (Managua: Centro de Investigaciones de la Comunicación - CINCO).
- Muñoz García, Ileana 1990 “La democracia y el discurso educativo del siglo XIX en Costa Rica” en *Revista de Ciencias Sociales*, N° 48, junio, pp. 59-66.
- Murrin, John M. (ed.) 1990 *Religion and American Politics: From the colonial period to the 1980s* (Nueva York/Oxford: Oxford University Press).

- Palma, Milagros 1988a *Nicaragua: Once mil vírgenes* (Bogotá: Tercer Mundo Editores).
- Palma, Milagros 1988b *Revolución Tranquila de Santos, Diablos y Diablitos* (Bogotá: Editorial Nueva América).
- Pereira, Teresa 1994 *Partido Conservador 1930-1965: Ideas, figuras y actitudes* (Santiago de Chile, Fundación Mario Góngora).
- Serrano Caldera, Alejandro 2001 “Cuando el futuro comienza” en *Hacia un proyecto de nación* (Managua: Fondo Editorial CIRA).
- Vannini, Margarita 1997 “La Revolución Liberal: ¿Qué significó para Nicaragua?” en Arévalo C., Elisa; Álvarez M., Emilio; Belli C., Enrique y otros *Historia y violencia en Nicaragua* (Managua: UPOLI).
- Vargas, Oscar René 1999 *El síndrome de Pedrarias: Cultura política en Nicaragua* (Managua: Centro de Estudios de la Realidad Nacional CEREN).
- Wald, Kenneth D. 1997 *Religion and Politics in the United States* (Washington: CQ Press).
- Weber, Max 1988 “Politics as a Vocation” en Runciman, W. R. (ed.) *Weber: Selections in translation* (Cambridge: Cambridge University Press).
- Williams, Philip J. 1989 *The Catholic Church and Politics in Nicaragua and Costa Rica* (Basingtoke, Hampshire: MacMillan).

José Luis Rocha

CUATRO JINETES DEL NEOLIBERALISMO EN CENTROAMÉRICA*

EL DECLIVE DEL MUNDO DEL TRABAJO ASALARIADO

Rememoremos las pesadillas de los años setenta y ochenta. Los “chafarotes” de Honduras, los escuadrones de la muerte en El Salvador, los sangrientos estertores del somocismo en Nicaragua y los kaibiles de bayonetas caladas que en los operativos de tierra arrasada borraron comunidades indígenas de la primavera faz de Guatemala. Gustavo Álvarez Martínez, Roberto D’Aubuisson, Anastasio Somoza y Efraín Ríos Montt están a la vuelta de la esquina y, sin embargo, lucen distantes. Queremos pensar que son horriblos dinosaurios que Dirk Kruijt (1999) y otros arqueólogos de las miserias centroamericanas de vez en cuando extraen de su parque jurásico para ilustrar historias de terror que apenas pueden imaginar sus imberbes lectores, nacidos y crecidos en la bisagra de los milenios. Las nuestras ya no son tierras de volcanes y Balcanes. Y sin embargo ahí están las miles de secuelas de ese pasado a medio pasar: soterradas o campantes, ufanas o vergonzantes.

Una razón de que esos personajes parezcan tan lejanos es que las luchas emprendidas contra los intereses oligárquicos que ellos en-

* Rocha, José Luis 2011 “Cuatro jinetes del neoliberalismo en Centroamérica” en *Envío*, N° 351. Disponible en <<http://www.envio.org.ni/articulo/4354>>.

carnaban han perdido asideros. La ruralidad y la solidez del mundo del trabajo asalariado han declinado. Las estrategias del gran capital han sido exitosas. Desmontó el mundo del trabajo asalariado y sus bemoles. Sin trabajadores, no hay derechos de los ídem ni quien los enarbole como banderas de lucha. El problema ahora es más agudo, pero crea por sí mismo las condiciones que imposibilitan la cura: la ausencia y precariedad del empleo tienen un efecto desmovilizador. Las migraciones son una válvula de escape a un malestar social que en su ausencia tendría detonaciones más contundentes de las que actualmente presenciamos.

El liberalismo —con o sin el prefijo neo— es la ideología dominante. Su credo clasifica como indiscutibles los derechos preeminentes de la propiedad privada. Las demandas por tierra —salvo en la aún muy rural Honduras— y por mejoras en las condiciones de trabajo —ante todo, aumentos salariales— no consumen las energías del descontento. Éstas se materializan en la búsqueda de refugio religioso, identidad, sentido de pertenencia, servicios básicos, derecho al aborto, castigo para los agresores sexuales, acceso al agua, al medioambiente no contaminado, a la seguridad alimentaria, etc. Incluso en Honduras, el hecho de que ahora exista un reflujo hacia la tierra hunde sus raíces en la contrarreforma agraria, un proceso en el que la geografía de Facussé y otros terratenientes se alió con el distanciamiento del mundo del trabajo rural de los campesinos cooperativizados dispuestos a vender sus fincas “a precio de guate mojado” para transmutarse en cuentapropistas: comerciantes, transportistas, prestamistas, etc. Entre 1992 y 1997 no menos de 73 grupos cooperativos del Valle del Aguán vendieron más de 250 mil hectáreas, 34% de las cuales pasaron directamente a manos de Miguel Facussé (Macías, 2001: 39).

Las luchas del siglo XX —tierra y condiciones laborales— fueron encabezadas por gremios, sindicatos y partidos socialistas. Las memorias de Miguel Mármol escritas por Roque Dalton, la historia del movimiento obrero en Nicaragua de Onofre Guevara y las cuatro novelas sobre las bananeras estadounidenses —“El Papa verde” de Miguel Ángel Asturias, “Prisión verde” de Ramón Amaya Amador; “Bananos” de Emilio Quintana y “Mamita Yunai” de Carlos Luis Fallas— nos permiten atisbar las vastas dimensiones de esas luchas centradas en el mundo del trabajo asalariado o los reclamos por las tierras. Éste último fue uno de los dirigentes de la huelga bananera que en 1934 aglutinó a más de 10 mil trabajadores bananeros en Costa Rica (Rovira Mas, 2000: 33).

Miguel Mármol protagonizó las huelgas de zapateros, sastres y ferrocarrileros por el salario de cada día y por el derecho a no ser barridos en el huracán que activó la arremetida de las maquinarias

(Dalton, 1983: 50). Otro gallo cantó —o no cantó— en los años 90, cuando la introducción de ropa y zapatos de las *bultics* —los bultos de atuendo *USAdo*— y de las transnacionales fue un tiro de gracia a sastres, costureras y zapateros. Fueron ejecutados tras juicio sumario y sin derecho de apelación: acusados de lesa no competitividad. No hubo protestas. Las denuncias —si merecen tal nombre— quedaron confinadas a las catacumbas elitistas de los foros y congresos donde los inconvincentes predicán a los convencidos, donde los sermones de fraile a fraile ni convierten ni divierten ni subvierten.

Los agitadores de la primera mitad del siglo XX, comprometidos a fuego y sangre son sus causas, fueron martirizados. Lo fueron Juan Pablo Wainwright —fusilado— y Manuel Cáliz Herrera —muerto a los 30 años por la tuberculosis contraída en sus muchos confinamientos—, fundadores del Partido Comunista y la Federación Sindical Hondureña, insobornables en su tenacidad durante las huelgas que sacudieron a las compañías bananeras en 1931, año de su inapelable anuncio de reducir en un 20% el salario a los trabajadores y en 25% el precio pagado a los “poquiteros”, los pequeños productores de banana (Villars, 2010: 127). Sus luchas tenían una amplia resonancia. La huelga de La Ceiba en 1920 involucró la casi totalidad de la población (Canelas Díaz, 2009: 23). La huelga bananera de 1954, que hizo un polvorín de Puerto Cortés, San Pedro Sula, La Lima, El Progreso, Tela, La Ceiba y se extendió a Tegucigalpa, es un hito en la historia hondureña. Aunque su gestación fue prolongada, uno de sus detonantes iniciales fue un reclamo impensable en nuestros días: el pago de los días feriados trabajados durante la semana santa (Barahona, 2005: 166). Corrían tiempos de casi pleno empleo y eferescencia sindical.

Eduardo Galeano nos cuenta en su Memoria del fuego los desmanes del insubordinado Árbenz en Guatemala: “Jacobo Árbenz, acusado de conspiración comunista, no se inspira en Lenin sino en Abraham Lincoln. Su reforma agraria, que se propone modernizar el capitalismo en Guatemala, es más moderada que las leyes rurales norteamericana de hace casi un siglo” (Galeano, 1986: 182). Cometió el atroz delito de expropiar las tierras de la United Fruit Company tomándose en serio los libros de contabilidad de la bananera, es decir, pagándole como indemnización el valor que la propia empresa había atribuido a sus tierras para defraudar impuestos. Corrían tiempos de antiimperialismo.

En Nicaragua, en el mes de febrero de 1952 estalló una huelga por aumento de salarios de casi un centenar de obreros del ‘Calzado Serrano’ en Managua, cuya importancia estriba en que la huelga se llevó a cabo pese a que el sindicato de zapateros estrenaba su recién decretada ilegalidad y estaba siendo estrangulado mediante el con-

gelamiento de su fondo de cotización por orden del Ministerio del Trabajo (Guevara, 2007: 78).

Todos estos grupos estaban conectados a distintas intensidades del internacionalismo proletario. ¿Qué exigían? Salarios justos, nacionalización de monopolios (banca, ferrocarriles, bananeras...), mejoras en las condiciones de trabajo, pago de vacaciones y horas extras, etc. Los derechos de autoría de su ocaso les han sido mejor adjudicados que los méritos de su auge. A menudo se recuerda su culpable sumisión a los dictados del Socorro Rojo Internacional, su fragmentación y su sectarismo. Pero poco o nada se dice de un Miguel Mármol que se formó a sí mismo en calles y cuarteles, de un Juan Pablo Wainwright que deja las comodidades de su cuna para correr la suerte de los obreros o de un Manuel Cáliz Herrera que se hace carpintero, bananero, zapatero y lo que haga falta para generar conciencia de clase y hacer un reclutamiento hombro a hombro, hombre a hombre. *Tinísima* de Elena Poniatowska es la genial novela que mejor proporciona el sabor de esta época de heroísmos y auto-inmolaciones incomprensibles para los parámetros morales de la postmodernidad.

El aplastante efecto de las guerrillas —mil veces más mediáticas que los movimientos obreros— desplazó a los gremios y sindicatos del imaginario popular de la izquierda, de los prototipos de luchas y de paladines. La producción artística popular y de élite —literatura, canciones, óleos, murales— glorificando a los grupos guerrilleros —que no fueron una constante del siglo XX— produjo un espejismo que les atribuyó mayor representatividad, duración en el tiempo y abanderamiento de las luchas sociales de los que en verdad tuvieron. El hecho de que dos de ellos se hayan convertido desde los años 90 en fuerzas políticas importantes en la región centroamericana induce una lectura del pasado donde su protagonismo se magnifica, los convierte en fuerza motriz de los movimientos sociales y opaca la trayectoria de sindicatos, gremios y partidos socialistas¹. Las guerrillas fueron coaliciones insurgentes que involucraron grupos muy diversos, no todos interesados en transformaciones radicales. El líder comunista Dagoberto Gutiérrez insiste en que el FMLN era un conglomerado de fuerzas comunistas, no comunistas e incluso anticomunistas.

1 A esta opacidad contribuye la dependencia de estas entidades respecto la política soviética de leve intervencionismo y su imposición de una estrategia de toma del poder por la vía electoral, que Wallerstein (1998) interpreta como una distribución territorial que dio estabilidad al capitalismo y furor al expansionismo imperial estadounidense. Esa tibieza posibilitó que en el ocaso de la guerra fría fueran avasalladas por los movimientos guerrilleros.

ADIÓS AL MUNDO DEL TRABAJO ASALARIADO

Quizás en este giro de la economía de los protagonismos habría que identificar un síntoma del declive del mundo del trabajo asalariado, que es un elemento clave de la transformación de la política y sus posibilidades en Centroamérica. Muchos cambios ocurrieron desde Miguel Mármol hasta Roque Dalton. Muchos más se desplegaron desde el asceta Carlos Fonseca Amador hasta este curioso socialismo del siglo XXI que reparte bonos de 15 dólares y no altera la estructura regresiva de los regímenes tributarios. Esos cambios afectaron al mundo del trabajo y las coordenadas de la política. Fue una transformación silenciosa que a muchos toma desprevenidos.

En la primera mitad del siglo XX las principales ciudades no eran los hormigueros caóticos en que fueron transformadas por una urgente y temeraria migración rural-urbana. Los contrastes en este terreno son brutales. En 1970-2005 Costa Rica vio crecer su población urbana del 38,7 al 62,6%. El resto de países fueron a la zaga: del 39 al 57,8% en El Salvador, descendiendo desde el 29 al 47,8% en la todavía muy rural Honduras (Programa Estado de la Nación-Región, 2008: 84). Pero mientras en Costa Rica la urbanización encontraba un respaldo en su crecimiento de los sectores industrial y terciario, en el resto de países esa migración abonó la informalidad del empleo en sus variopintas manifestaciones: subempleo (empleo ocasional, donde no hay jornadas ni semanas completas), autoempleo (empresita unipersonal o familiar), trabajo a destajo, etc. El autoempleo es la forma que adquiere el 41% del empleo regional y casi la mitad en Guatemala, Honduras y Nicaragua. En estos dos países fue respectivamente el generador del 62 y el 41% de los nuevos puestos de trabajo en 2006 (Ibídem: 151).

En Guatemala, Honduras y Nicaragua los micro-negocios aportan más de dos tercios de los puestos de trabajo (Ibídem: 152). Los micro-negocios y el autoempleo son sinónimo de precariedad laboral: exposición a los abusos, carencia de contrato, baja o nula cobertura de la seguridad social y, ante todo, mínima estabilidad. Los cambios en la legislación laboral de los 90 allanaron el camino a la flexibilidad laboral: abolición del límite de tiempo de los contratos, etc. De ahí el auge del IVA (ICEFI, 2007: 78). Con menos asalariados y la voluntad de no perjudicar al gran capital, el impuesto sobre la renta no puede ser el gran pilar de la recaudación fiscal. En la Nicaragua de los 80 70% de los recaudado provenía de los impuestos indirectos y 30% de los impuestos directos. En los años 90 se mantuvo constante una inequitativa relación de 85:15 (Báez, 1999).

Como podemos apreciar en el siguiente cuadro, la cohorte de asalariados apenas llegaba al 50% del total de ocupados de 2006 o era incluso inferior en Guatemala, Honduras y Nicaragua.

Cuadro N° 1
Ocupados por país según forma de inserción en 2006

	Costa Rica	El Salvador	Guatemala	Honduras	Nicaragua
Asalariados	70,7	60,2	49,9	47,6	50,7
Cuenta propia	19,4	26,5	29,2	38,8	34,2
Patronos	7,7	4,4	3,6	2,7	4,3
Familiar no remunerado	2,2	8,9	17,3	10,9	10,8

Fuente: Programa Estado de la Nación-Región 2008 (Programa Estado de la Nación-Región, 2008: 152).

De acuerdo a las estimaciones de la Oficina Internacional del Trabajo, salvo en el caso de Costa Rica —donde se ha mantenido en un 70%—, en todos los países centroamericanos el porcentaje de asalariados descendió en la primera década del siglo XXI. En 2009 llegaba a 56, 55 y 54,5% en El Salvador, Honduras y Nicaragua respectivamente. En estos tres países, los trabajadores independientes no profesionales, los empleados domésticos y los trabajadores familiares auxiliares representaban casi el 40% de los ocupados, después de haber ascendido entre dos y tres puntos porcentuales en 2000-2009 (OIT, 2010:112-115).

El siguiente cuadro expresa la erosión de derechos de los trabajadores. No hay duda de que esa erosión está directamente relacionada con la informatización, subempleo y cuentapropismo: los trabajadores independientes con seguro social son apenas el 40,2% en Costa Rica y no llegan siquiera al 4% en el resto de países, destacándose Guatemala y Honduras con 0,8 y 0,7%. El crecimiento de la informalidad y la inestabilidad ha producido una ominosa rotación entre los cotizantes del seguro social: personas que entran y salen del sistema, trabajadores que aportan fondos, pero que nunca llegarán a reunir la cantidad de cotizaciones suficientes para jubilarse y cobrar un seguro de vejez, invalidez o muerte. El Instituto Nicaragüense de Seguridad Social carece de estadísticas sobre la rotación de sus cotizantes. Pero es posible formarse una idea de la misma contrastando los saldos de asegurados activos con los de nuevos cotizantes. Mientras en 1994-2009 el INSS captó 892.811 nuevos cotizantes, la diferencia en el saldo de asegurados activos en ese período fue sólo de 311.867. O sea que un número indeterminado de trabajadores realizó 580.944 ingresos y salidas del sistema de seguridad social, dejando ocasionales cotizaciones. La cifra de cotizantes temporales debe ser sin duda un porcentaje significativo del número de cotizantes permanentes (516.376) (INSS, 2010: 223 y 225). Un resultado de esta tendencia es la no cobertura de la seguridad social: salvo en Costa Rica, en el resto de países no alcanza ni siquiera al 20% de la población. En Nicaragua cubre a una cúpu-

la del 7,7%. Otro resultado es el hecho de que el principio de solidaridad de la seguridad social se ha distorsionado. Donde la informalidad se alterna con la formalidad y las cotizaciones esporádicas tienden a convertirse en la norma, tenemos un sistema donde la reducida élite —la de quienes llegarán a la meta del número de cotizaciones que dan derecho a la pensión— parasita de los que cotizaron tres meses, dos años, 10 años, 15 años... sin alcanzar la ansiada condición de pensionados. Los anfibios formales/informales no podrán sobrevivir en agua ni en tierra. La olla común es una coartada para que un grupúsculo coma donde muchos aportaron las viandas que verán triturar en mandíbulas ajenas. Estos, que miran el —magro u opíparo— banquete desde la ventana, son los injubilables.

La erosión de los derechos de los trabajadores no hace distinciones: afecta a independientes y asalariados. La sindicalización de los asalariados escasamente pasa del 5% en Costa Rica y no llega al 3,5% en el resto de la región. La estabilidad del empleo está por debajo del 30% en Guatemala, el derecho a aguinaldo lo ejerce menos del 50% de los asalariados en los tres países más poblados del istmo y el acceso a empleo permanente es un privilegio que sólo disfrutaban el 38 y el 28% de los asalariados de Nicaragua y Guatemala. El hecho de ser un asalariado no garantiza ni siquiera el derecho de aguinaldo, contrato escrito, seguridad social y estabilidad. La región se está llenando de precaristas, cuentapropistas, trabajadores invisibles, empleados aseados por la incertidumbre e injubilables.

Cuadro N° 2
Porcentaje de trabajadores asalariados con cada característica

	Costa Rica	El Salvador	Guatemala	Honduras	Nicaragua
Derecho a aguinaldo	77,8	43,9	41,6	49	52,3
Contrato escrito	68,3	38,6	35,4	46,1	42,2
Empleo permanente	86	61,4	28,1	65,4	38,2
Pertenencia a un sindicato	5,1	N/D	3,3	3,4	2,2
Trabajadores del sector público con seguro social	97,9	93,1	81,1	60,9	89,2
Ocupados que trabajan en el sector público	10	3,5	2,6	2,3	4,3
Trabajadores independientes con seguro social	40,2	3,8	0,8	0,7	3,1
Población total cubierta por la seguridad social	87	15,8	18,3	18	7,7

Fuente: Programa Estado de la Nación-Región (2008: 161-210)

El sector público, como generador de empleo, es cada vez menos importante. Diversos factores empujan de manera absoluta y relativa al Estado-patrón en toda la región: las privatizaciones, la menor o nula participación del Estado en la producción, la reducción del aparato social y el crecimiento poblacional. En Costa Rica el sector público acoge al 10% de los ocupados. Pero en el resto de países no llega a la mitad de ese porcentaje. Veamos qué ocurrió en Nicaragua. Durante los últimos años del somozato, el nivel central del gobierno nicaragüense proporcionaba empleo al 5,4% de la PEA. Este paternalismo estatal llegó a un pico de 7,4% en 1984, descendió durante la aguda crisis del ocaso de la década de los 80 y repuntó hasta un 8,8% en 1990, año en que 14 partidos en el poder —amalgamados en la Unión Nacional Opositora que derrotó al FSLN— saldaron muchas deudas distribuyendo ministerios, direcciones, otros cargos y miles de carguitos. A empujones del FMI y sus programas de ajuste estructural, la masa salarial y humana del gobierno tuvo que adelgazar. En 1995 el gobierno sólo daba empleo al 5,4% de la PEA y en el año 2000 apenas al 2,9%. El nepotismo bolañista, a base de primos y parientes, infló la planilla hasta un 3,2% de la PEA en 2005 y el clientelismo sandinista la llevó hasta un 4% en 2009 (Banco Central de Nicaragua, 2009: 50). Con una PEA 209% mayor que la de 1980 y una provisión que se acerca a la mitad de la que hubo en la década de los 80, el empleo estatal se diluye y pierde significado y un peso que la rotación termina de aligerar. Las consecuencias de estas transformaciones las estamos presenciando. Menciono sólo dos de las más picantes: en primero lugar, la oferta de los partidos políticos de proporcionar empleo a sus allegados debe ser más modesta y sólo puede cumplirse a base de barrer con los empleados de la administración anterior; atentando contra la instauración de un funcionariado de carrera; de la situación anterior se deriva la imposibilidad de crear identidad corporativa, lealtad e identificación con un proyecto, causa o entidad. La menor provisión estatal de empleo cuaja en un Estado que está dejando de ser eje de cohesión social e identidad —o que tiene que compartir este rol con otros actores mejor dotados para desempeñarlo—, un declive que tiene repercusión sobre el involucramiento en política como medio de cultivar una identidad, generar un sentido de pertenencia y acceder a empleo. Estas metas —por la vía de la política— están reservadas para las élites.

ASÍ EN EL CAMPO COMO EN LAS CIUDADES

El mundo rural también ha sido tocado por la varita mágica del trabajo independiente y el precarismo. Durante las décadas de los 80 y 90 hubo transformaciones silenciosas en el sector agrícola que transformaron el mundo del trabajo asalariado. El empleo autónomo en el mundo rural aumentó, llegando a absorber al 63% de los ocupados en

la Honduras agreste. También aumentaron las ocupaciones rurales no agrícolas, asociadas al precarismo, bajos ingresos y vulnerabilidad. De las mujeres ocupadas en zonas rurales en 1998, el 88,3% (en Costa Rica), el 81,4% (en El Salvador) y el 83,7% (en Honduras) lo estuvieron en actividades no agrícolas, a las que recurrieron también el 57,3, 32,7 y 21,5% de los varones que lograron algún tipo de ocupación (Reardon, Berdegú y Escobar, 2004: 21). La pluriactividad que desemboca en ingresos no agrícolas en zonas rurales se supone que es un rasgo de países pobres (*Ibid.*: 23). Pero se está convirtiendo en un recurso manido hacia donde concurre el cuentapropismo que emerge de la contracción del trabajo asalariado.

Juntos y revueltos, desempleo, subempleo, autoempleo, informatización, flexibilización, externalización, subcontratación a destajo...son la base material del desplazamiento del mundo del trabajo asalariado como eje de las demandas. La estrategia del gran capital ha dado con el antídoto para curarse en salud contra los Miguel Mármol y Manuel Cálix. En las agendas de los gremios y sindicatos que ellos lideraban, en las agendas de las asociaciones de trabajadores del campo y de maestros, las demandas salariales ocupaban un lugar privilegiado. Las premisas socio-económicas de esas demandas eran unos vínculos contractuales, políticos e incluso culturales entre empleado y empleador. El pater-patrón podía ser un explotador, pero era una figura persistente con la que los obreros establecían lazos de reconocida solidez. El desempleo era una enfermedad temporal incluso durante las epidemias. Posteriormente la orfandad efímera del desempleo vino acompañada de la permanente patronalidad irresponsable en forma de subcontrataciones con externalización de costos. Las subcontrataciones diluyen los lazos empleados/empleador y acaban con el mundo del trabajo asalariado. Sin mundo del trabajo, se desmonta un mundo de protestas. Lo sabe, lo multiplica, lo premia el gran capital. Recordemos a “Thomas Labrecque, director general del Chase Manhattan Bank, a quien se otorgó una retribución de nueve millones de dólares anuales en reconocimiento por su papel en la eliminación de 10,000 puestos de trabajo” (Bauman, 2003: 84).

HISTORIA DE DOS CVS

En *Trabajo, consumismo y nuevos pobres*, el sociólogo polaco Zygmunt Bauman sostiene que hemos pasado de una sociedad de productores a una sociedad de consumidores. De la ética del trabajo a la estética del consumo (Bauman, 2003: 12). La ética del trabajo se caracterizaba por hacer algo que los demás consideraban valioso para conseguir lo necesario para vivir y ser feliz, y por no conformarse con lo ya conseguido y quedarse con menos en lugar de buscar más (*Ibidem*: 17). En la sociedad de productores, donde predominaba esta ética, el traba-

jo era el principal factor de ubicación social y evaluación individual: “Salvo para quienes, por su riqueza heredada o adquirida, combinaban una vida de ocio con la autosuficiencia, la pregunta ‘Quién es usted’ se respondía con el nombre de la empresa en la que se trabajaba y el cargo que se ocupaba. La carrera laboral marcaba el itinerario de la vida y, retrospectivamente, ofrecía el testimonio más importante del éxito o el fracaso de una persona. Esa carrera era la principal fuente de confianza o inseguridad, de satisfacción personal o autorreproche, de orgullo o de vergüenza” (Ibídem: 34).

El itinerario laboral era una “variable independiente” que permitía dar forma y pronosticar otros aspectos de la existencia: “Una vez decidido el tipo de trabajo, una vez imaginado el proyecto de una carrera, todo lo demás encontraba su lugar, y podía asegurarse qué se iba a hacer en casi todos los aspectos de la vida. En síntesis: el trabajo era el principal punto de referencia, alrededor del cual se planificaban y ordenaban todas las otras actividades de la vida” (Ibídem: 34-35).

Esto ya no ocurre porque “hoy, los empleos permanentes, seguros y garantizados son la excepción. Los oficios de antaño, ‘de por vida’, hasta hereditarios, quedaron confinados a unas pocas industrias y profesiones antiguas y están en rápida disminución. Los nuevos puestos de trabajo suelen ser contratos temporarios, ‘hasta nuevo aviso’ o en horarios de tiempo parcial. Se suelen combinar con otras ocupaciones y no garantizan la continuidad, menos aún, la permanencia” (Ibídem: 49).

Para atisbar las dimensiones del salto desde el mundo del trabajo al mundo del consumo —aunque ya veremos por qué prefiero hablar del declive del trabajo asalariado—, pensemos el contenido de un CV standard de un obrero de antes: 9 años en el aserrío El Halcón, 30 como carpintero en las instalaciones de La Prensa y 15 como asesor de una empresa especializada en muebles de pino de bosques certificados. El CV de un carpintero actual sería imposible de comprobar y comprimir: dos meses aquí, tres semanas allá, cinco días acullá y un sostenido etcétera en do mayor.

Un CV de una experta en literatura hispanoamericana a punto de jubilarse en estos días podría sintetizarse en una línea: 40 años de docencia y cargos administrativos en la Universidad Centroamericana de Managua o San Salvador. Debido a que en los duros tiempos que corren una experta en literatura tendría muy pocas oportunidades de que cualquier universidad y muchos menos otros empleadores apreciaran sus habilidades filológicas y su erudición literaria, echemos un vistazo al CV de una socióloga a media jornada de su ciclo laboral: dos semanas aplicando una encuesta del INEC sobre embarazo adolescente, un año dirigiendo talleres de micro-finanzas en Nitlapán, tres meses como evaluadora de los proyectos del Fondo Común, dos

meses capacitando a jueces empíricos sobre resolución de conflictos comunitarios para un programa de la OEA, dos cuatrimestres como profesora de políticas sociales en la UNAN, un año como promotora de un proyecto de agricultura orgánica en una pequeña ONG, tres meses sin subsidio de maternidad, cinco años en el desempleo, esporádicas ediciones de texto y una indefinida cadena de etcéteras. Para esta socióloga, lo que hace en su trabajo no define la esencia de su vida. Su vida está en otra parte. Sus sueños en otras partes, se juegan en otros frentes de lucha: si siendo lesbiana puede hacer vida de pareja a salvo de la maledicencia vecinal, si estando embarazada sin haberlo deseado puede abortar, si el agua llega regularmente a su vivienda, si sus hijos pueden estudiar en un colegio bilingüe, si puede desarrollar su afición a la fotografía, etc. No tiene ninguna posibilidad de desarrollar un sentido de pertenencia laboral. Ninguna posibilidad de sindicalización. No puede desarrollar lazos empleada/empleador, trabajadora/empresa, trabajadora/trabajadores. Sus luchas se libran en el mundo del consumo debido a que los cambios en el mundo laboral generan una nueva actitud en la mente y las acciones de los modernos productores, desplazando, dice Bauman, “firme e irreversiblemente, las motivaciones auténticamente humanas —como el ansia de libertad— hacia el mundo del consumo” (Ibídem: 41), donde pueden ser manejadas y satisfechas.

EL CAPITALISMO DEJÓ DE SER EL SISTEMA DE TRABAJO ASALARIADO

¿Cómo llegamos hasta aquí? En el mundo del trabajo asalariado, el obrero —según la tradición marxista— vendía al capitalista su fuerza de trabajo. “El capitalista —dice Marx— compra esta fuerza de trabajo por un día, una semana, un mes, etc. [...] La fuerza de trabajo es, pues, una mercancía, ni más ni menos que el azúcar. Aquella se mide con el reloj, ésta, con la balanza. Los obreros cambian su mercancía, la fuerza de trabajo, por la mercancía del capitalista, por el dinero” (Marx, 1979: 15). El trabajo asalariado era propio del sistema capitalista. Pero este sistema puede sobrevivir —incluso mejor— sin el trabajo asalariado. Con el declive del mundo del trabajo asalariado el patrón ya no consume la fuerza de trabajo del empleado durante un período pactado, sino productos: documentos, talleres, colocación de celulares y tarjetas de crédito, clases, etc. La fuerza de trabajo no es la que recibe un precio, sino los productos: los bienes y servicios cuya provisión exige fuerza de trabajo, electricidad, motocicleta y muchos más medios de producción que el contratado administra —selecciona, compra, mantiene, reemplaza— para que su micro-empresita —las más de las veces unipersonal o explotadora de la fuerza de trabajo

familiar— sea lo bastante competitiva como para continuar en el mercado. La fuerza de trabajo era una mercancía medida con el reloj. El capitalista ahora compra un producto en el que la fuerza de trabajo es sólo uno de los componentes, sumergido en un conglomerado de medios productivos. Antes de llegar a manos del capitalista, se ha operado la disolución del trabajo en otra mercancía. El trabajo está subsumido y queda fuera de la discusión, del debate, del conflicto. La masiva conversión de los trabajadores en micro-empresarios —independientes subcontratados— sitúa los conflictos lejos del trabajo, ahí donde el gran capital no es el malo de la película.

El sistema capitalista ya no es el sistema donde el empresario es propietario de los medios de producción y el obrero sólo posee su prole y su fuerza de trabajo. El capitalismo ya no es el sistema de trabajo asalariado. En el paraíso del capitalismo post-industrial, el capitalismo plus o capitalismo XP, los trabajadores son dueños de los medios de producción y deben costear su amortización, actualizar la maquinaria y reproducir su propia fuerza de trabajo. Se trata de un salto cualitativo en el nivel de libertad. En el sistema esclavista el amo era dueño de los esclavos y éstos no poseían nada en absoluto. En el feudalismo los siervos de la gleba poseían sus cuerpos, pero estaban obligados a pagar tributo a los señores feudales. El capitalismo industrial libera al obrero de esa atadura para que venda su fuerza de trabajo a quien mejor le parezca. “El obrero —dice Marx—, en cuanto quiera, puede dejar al capitalista, a quien se ha alquilado, y el capitalista le despide cuando se le antoja, cuando ya no le saca provecho alguno o no le saca el provecho que había calculado” (*Ibid.*: 18). En el Capitalismo plus, el trabajador permanece en posesión de su fuerza de trabajo y sólo debe enajenar los productos que genere.

La libertad nunca es completa. En el capitalismo industrial el trabajador puede escapar de las garras de unos capitalistas en particular, pero no puede evitar pertenecer a la clase capitalista en conjunto. Ahí debe encontrar un comprador. En el capitalismo post-industrial el trabajador, que quizás ya no puede arrogarse tal nombre, no puede escapar del sistema, que ahora pretende elevarlo en dignidad. El profesor horario no es un asalariado. No vende horas de clase, aunque esa sea la forma legal con que su empleador —la universidad, donde se debate y presentan libros que impugnan otros aspectos del sistema— reviste la transacción. El profesor vende un paquete de docencia/burocracia que incluye la preparación de clases, búsqueda y elaboración de materiales, la enseñanza, el transporte, la corrección de exámenes y la asistencia a reuniones y capacitaciones de la burocracia universitaria. La universidad compra todo este paquete sin adquirir compromisos de empleador con esas micro-empresas unipersonales de la docen-

cia. Para asegurar su sobrevivencia, el profesor debe erigirse en representante, promotor y ejecutor de los servicios de su micro-empresa y tiene que ofrecerlos a varias universidades, ONGs, institutos, etc. Si el profesor se encuentra en la neblinosa tesitura de ofrecer sus clases a la Universidad Nacional Autónoma de Honduras (UNAH) en San Pedro Sula, su empresita se irá a pique: a muchos docentes se les adeudan los salarios de dos y hasta tres años. La gran empresa universitaria espera que los activos de las micro-empresas de la docencia sean suficientes para soportar una deuda de tres años. Las micro-empresas no pueden pretender que la gran empresa universitaria las iguale en agilidad administrativa.

La esencia del giro laboral se puede expresar así: hemos pasado del modelo de contrataciones de Matsushita al de FarmEx. La empresa Matsushita Electric Company, junto con otras gigantes de su sector (General Electric, Siemens, ITT, Philips e Hitachi) figuró entre las mayores compañías del mundo. Sus productos se han vendido con las marcas National, Panasonic, Quasar y Technics. Los gurús de la buena gerencia habían elevado a Matsushita al rango de modelo de la gestión empresarial. Destacaban la estabilidad de un personal que escalaba gradualmente desde puestos básicos al tiempo que se empapaba del “estilo y los valores espirituales” de la compañía. Los jóvenes que debutaban su ciclo laboral en esa empresa podían aspirar a jubilarse en ella. La antigüedad era un elemento clave en la carrera ascendente. Era “difícil distinguir al individuo de la organización”, nos dicen Richard T. Pascale y Anthony G. Athos en *El secreto de la técnica empresarial japonesa* (Pascale y Athos, 1984: 67-75), enunciando el ideal al que aspiran las instituciones religiosas. Los tiempos han cambiado. Ya empezaban a cambiar entonces, aunque no tanto en Japón como en Estados Unidos. En 1981 el japonés promedio de 60 años había pasado por 2,6 empresas, mientras su coetáneo estadounidense había tenido 7,5 empleadores distintos (Masashiko, 1990: 69).

El modelo FarmEx está en la esquina opuesta. FarmEx es una cadena de farmacias que despachan medicinas a domicilio. Cuatro dependientes atienden en la sede central. El grueso de las ventas descansa sobre una legión de cuarenta motociclistas que distribuyen las medicinas por una comisión de 13 córdobas (poco más de 50 centavos de dólar) por pedido. FarmEx les encarga un máximo de cuatro pedidos en cada viaje. Una vez realizada la entrega, retornan a la sede de FarmEx y permanecen en lista de espera de una nueva tetra de medicamentos. Hace unos años hubieran sido repartidores insertos en la planilla de la empresa, con un pago fijo, seguro social, aguinaldo, antigüedad y demás “costos” asociados a la esclavitud del sistema salarial. Toda esa grasa onerosa ha sido eliminada por el Capitalismo

plus en aras de la eficiencia y la reducción de costos. Ahora son libres. Ascendidos a la condición de micro-empresarios, venden sus servicios de distribución, libres de ataduras y de la dialéctica amo-esclavo.

La empresa bananera Dole —mejor conocida como Standard Fruit Company— reestructuró su forma de operar: en el siglo XX subcontratar a productores fue sólo una estrategia temporal y marginal, en el siglo XXI es la estrategia definitiva porque los riesgos más devastadores —desastres naturales y demandas por daños ambientales— están en los campos de producción. Con una hábil carambola la Dole eliminó el enfrentamiento trabajo/capital, que tantas jaquecas le ocasionó cuando sindicatos y otros especímenes del pleistoceno hacían de las suyas. Las últimas demandas contra las compañías han suscitado un eco de muchos menos decibelios que los cosechados en el siglo XX. Las luchas por los estragos del nemagón —pesticida rociado en los campos bananeros después de que su uso fuera prohibido por muchas legislaciones nacionales— no atraieron el interés de los políticos ni de las ONGs. Ni siquiera de las ONGs ecológicas. El objetivo de la lucha es una indemnización, una meta muy propia del mundo del trabajo asalariado. Una meta extraña y maleable.

TRABAJO, CONSUMISMO Y NUEVA POLÍTICA

En un mundo donde hay crecimiento económico con bajo crecimiento ocupacional y donde la fuerza de trabajo es una mercancía poco visible y menos cotizada, la política no se plantea en los mismos términos. Si la bina empleado/empleador pierde importancia en el plano económico, se desploma su papel y deja de ser tan determinante en el plano socio-político. Un mundo que se va llenando de jóvenes no empleables y ancianos injubilables es un universo que no sólo está eliminando el trabajo asalariado y la seguridad social. También da un mazazo al trabajo como generador de ingresos, identidad y vínculos sociales. La mano de obra que nace, crece y se reproduce como superflua no puede tener la misma inserción en la política que la mano de obra indispensable, sustitutiva o, en el peor de los casos, convertida en ejército laboral de reserva. Donde el itinerario laboral no permite saber quién es quién, se buscan otros generadores de identidad. En lo que Jeremy Rifkin llama el fin del trabajo, hay que “replantarse el papel de los seres humanos en los procesos y en el entorno social” (Rifkin, 1996: 17). Las demandas del mundo del trabajo han desaparecido de las agendas de los partidos políticos.

No sólo las abusivas intromisiones de los IFIs hacen del control del Estado un imposible para las grandes mayorías. El Estado que no es fuente de empleo, regulación del mundo del trabajo, identidad y

conducción de los destinos degrada su carácter de eje de poder. De su vacío y de las transformaciones en el mundo del trabajo emergen otros actores políticos cuya arremetida rebasa las ambiciones de partidos políticos, las acciones de los casi inexistentes sindicatos y el ejercicio hegemónico de las élites. He seleccionado cuatro actores que moldean la micro-política y la subpolítica, que Ulrich Beck presenta “como un conjunto de oportunidades de acción y de poder suplementarias más allá del sistema político” (Beck, 2008: 20). Aunque Beck presenta la subpolítica como un conjunto de oportunidades reservadas a empresas que se mueven en el ámbito de la sociedad mundial y logran obviar al gobierno y al parlamento y traspasar el poder a la autogestión de las actividades económicas, propongo que reconozcamos ese poder —de obviar al Estado y traspasar poder a su autogestión— a cuatro entidades. En el terreno de las rutas hacia el desarrollo, mostraré cómo las ONGs y el narcotráfico ejercen ese poder. En el terreno de la producción de identidad, se lo reconoceremos a las pandillas y a los grupos de evangélicos fundamentalistas.

El florecimiento de estos actores está ligado al declive del mundo del trabajo asalariado y muestra cómo ese declive afecta la política. La micro-política de los barrios marginales y comunidades rurales —con su narcomenudeo, sus pandillas, sus sectas evangélicas y sus ONGs— revela un grado de cobertura, penetración y configuración de las identidades, las oportunidades económicas y los destinos de la población que no pueden pretender otros actores políticos. No lo pueden pretender, desde luego, los actores políticos “convencionales”.

Estos grupos afectan o absorben en su militancia a amplios segmentos de la población centroamericana, pero apenas se asoman en los análisis de coyuntura y estructura porque no encajan en lo políticamente correcto dentro del pensamiento político. Las anomalías sociales devienen anomalías teóricas. Los fenómenos que aparentemente tienen una participación anormal y marginal en la vida política, reciben un tratamiento tangencial en los estudios de la realidad. Se insertan, como los esperpentos de Fellini, para amenizar el relato o llevar al colmo la sarta de disparates. El hecho de que aquí sean colocados en la misma olla obedece al propósito de neutralizar los casi inevitables tintes moralizadores que tiñen el tratamiento de grupos abiertamente delictivos como las pandillas y los narcos. Los tonos moralizantes producen distorsiones ópticas porque pintan como anomalías unos fenómenos que en muchos aspectos son parte de la corriente dominante de gran porción de los ciudadanos y que, lejos de ser excepcionales, tienen correlatos en todas las sociedades estudiadas. Se trabajan juntos no para insinuar que hay en las ONGs o los grupos fundamentalistas evangélicos algo de ilícito —sin duda

también lo hay en algunos casos, pero no es el tema de este artículo—, sino para destacar cómo los actores presuntamente anómalos encajan en el mismo sistema, conviven y están conectados por vasos comunicantes.

Estos actores deben su mayor protagonismo en parte a un gran cambio en las condiciones socioeconómicas y culturales actuales: el salto del mundo del trabajo asalariado al mundo del consumo. Las nuevas luchas sociales se inspiran, imaginan y articulan sobre otros ejes: consumo que implica posiciones políticas y que genera identidad. Y estos actores tienen una probada capacidad de generar una clientela, adhesión e identidad.

A estas instancias se las ha tenido por actores de reparto en un drama donde ellos han logrado imponer más estilos de vida, sentido de pertenencia, consumo e identidad —y lo han hecho de forma más persistente y penetrante— que el Estado, los partidos políticos, los movimientos sociales y los medios de comunicación. Dos de ellos son la intromisión de lo público en la intimidad más recóndita. Estas instituciones son plataformas de consumo identitario y material. Los he seleccionado también porque representan cuatro subculturas, cuatro formas de concebir el desarrollo y la generación de identidad: ONGs (cultura administrativa y liberal), narcos (cultura de sociedad secreta), pandillas (cultura del lumpemproletariado) y fundamentalistas evangélicos (cultura de secta).

Obligado a formular paralelismos con el pasado inmediato, diría que las ONGs serían una especie de estado benefactor descentralizado, las pandillas equivaldrían a los movimientos insurgentes, el narcotráfico representaría el sector agroexportador emergente —pero suficientemente industrializado— y los evangélicos serían una teología de la liberación vuelta del revés, una especie de teología de la evasión del conflicto que en su versión de barriada cultiva el providencialismo y en su versión *high class* se erige en apropiación religiosa del marketing y los manuales de autoayuda, haciendo de los templos evangélicos imitaciones de la Business School de Harvard.

¿Los políticos se han percatado de estos cambios? Sin duda lo ha hecho el FSLN, en cuyo ajedrez las piezas de AMNLAE (organización de mujeres), ANDES (sindicato de maestros) o las federaciones de cooperativistas no son tan dignas de atención como estas nuevas fuerzas, con las que mantiene relaciones de alianza (evangélicos), manipulación (pandillas), beneficio económico (narcos) y confrontación (ONGs).

Estos actores revelan, quizás tanto o más que otros, algunas tendencias de las sociedades centroamericanas que expondré en las conclusiones. No podemos asegurar que ésta sea una situación sin retorno. El declive del mundo del trabajo asalariado es una conse-

cuencia del poder avasallador del capital. Pero quizás ese poder no sea su única causa. ¿Existen otras más lacerantes y penetrantes? En tanto elucidemos la cadena causal y sus consecuencias, no sabremos en qué medida y en cuáles aspectos estamos frente a una situación sin retorno. Lo que no cabe duda es que estamos frente a una de las más crueles arremetidas del capital.

Frente a la languidez del trabajo asalariado pasan indiferentes las universidades, que monopolizan el delivery de los títulos profesionales sin advertir a sus clientes que allá, en la dura calle, los espera un 60% de probabilidad de obtener un salario, un 30% de formalizar el salario mediante un contrato escrito, un 25% de estabilidad laboral y un 2% de deplorar —pero de ninguna manera revertir— esta situación en un sindicato antes de ser parte del 8% de los no ocupados, el 10% de los ocupados no remunerados y/o el 90% de los desamparados en la inseguridad social. El síncope del trabajo asalariado no aflige a los políticos. Haciendo caso omiso del principio de realidad, sin ningún empacho trotan de aldea en aldea prometiendo el maná celestial que muchos anhelan: miles de empleos. El trabajo asalariado está en coma. Lo lamentamos los pesimistas. Lo vitorean los ilusos. Pero aunque los incurables optimistas coincidan en el diagnóstico, se bifurcan en las reacciones. Unos celebran con anticipación el deceso invitando al emprendedorismo: “¡Murió el trabajo asalariado! ¡Vivan los microempresarios y el espíritu emprendedor!” Mientras los grandes capitalistas regionales cambian sus empresas por acciones en Cargill, Claro, General Electric y City Bank, súbitamente a los grandes profetas del desarrollo —del BID, el Banco Mundial, las ONGs,...— se les ocurre que el emprendedorismo ha descendido en forma de lenguas de fuego sobre cada uno de los centroamericanos y que sólo necesitamos un poquito de capital para desarrollar nuestro talento empresarial. Otra cohorte de optimistas jura que el estado comatoso del trabajo asalariado puede ser revertido. De este parecer es Roberto Debayle, charlatán que ha hecho su fortuna como consejero laboral. Vende millares de copias de su último libro: *Conseguir empleo en tiempos difíciles. La importancia no es lo que vendes sino cómo lo vendes*, donde se dice que “un aspirante no debe salir a ‘buscar trabajo’ sino a venderse como producto, esto es, a ofrecer sus habilidades, fortalezas, logros e iniciativas”. La contraportada reza: “Partiendo de esta premisa, el autor presenta un análisis integral de dicho mercado y enseña al lector todas las herramientas necesarias para una ‘venta’ exitosa de sí mismo”. Con su descomunal timo y el ansia de muchos por “entender el proceso de reclutamiento de las empresas, elaborar cartas de presentación de alto impacto y elegir entre varias ofertas de trabajo”, Debayle llena sus bolsillos y el mundo se va llenando de quienes no sabemos vender-

nos y de quienes no podemos vendernos —aunque lo quisiéramos— porque nadie quiere comprarnos, sino sólo alquilarnos, merendarnos y desecharnos en una era en que el empleado de cartón descartable reemplazó al trabajador de acero inoxidable.

BIBLIOGRAFÍA

- Báez, Julio Francisco 1999 (diciembre) “Tenemos una política fiscal regresiva, terrorista y poco creativa” en *Envío*, N° 213, disponible en <www.envio.org.ni/articulo/982>.
- Banco Central de Nicaragua 2009 *50 años de estadísticas macroeconómicas 1960-2009*, (Managua: Banco Central de Nicaragua).
- Barahona, Marvin 2005 *Honduras en el siglo XX. Una síntesis histórica* (Tegucigalpa: Editorial Guaymuras).
- Bauman, Zygmunt 2003 *Trabajo, consumismo y nuevos pobres* (Barcelona: Gedisa).
- Beck, Ulrich 2008 *¿Qué es la globalización? Falacias del localismo, respuestas a la globalización* (Barcelona: Paidós).
- Canelas Díaz, Antonio 2009 *El estrangulamiento económico de La Ceiba 1903-1965* (Tegucigalpa: Guaymuras).
- Dalton, Roque 1983 *Miguel Mármol. Los sucesos de 1932 en El Salvador* (La Habana: Casa de las Américas).
- Galeano, Eduardo 1986 *Memoria del fuego III. El siglo del viento* (México: Siglo Veintiuno).
- Guevara, Onofre 2007 *Cien años del movimiento social en Nicaragua. Relato cronológico*, (Managua: Nitlapán-UCA).
- INSS 2010 *Anuario estadístico 2009* (Managua: Dirección general de Estudios Económicos, Managua).
- Instituto Centroamericano de Estudios Fiscales (ICEFI) 2007 *La política fiscal en la encrucijada. El caso de América Central* (Guatemala).
- Kuijt, Dirk, 1999 *Guerrilla: guerra y paz en Centroamérica* (Guatemala: F&G Editores).
- Macías, Miguel Alonzo 2001 *La capital de la contrarreforma agraria. El bajo Aguán de Honduras* (Tegucigalpa: Guaymuras).
- Marx, Carlos 1979 *Trabajo asalariado y capital* (Moscú: Editorial Progreso).
- Masashiko, Aoki 1990 *La estructura de la economía japonesa* (México: Fondo de Cultura Económica).
- OIT 2010 *Panorama Laboral de América Latina y el Caribe* (Perú: Oficina Regional para América Latina y el Caribe).

- Pascale, Richard T. y Athos, Anthony G. 1984 *El secreto de la técnica empresarial japonesa* (México: Editorial Grijalbo).
- Programa Estado de la Nación-Región 2008 *Estado de la región en desarrollo humano sostenible 2008* (San José).
- Programa Estado de la Nación-Región 2008 (s/d).
- Reardon, Thomas, Berdegué, Julio y Escobar, Germán 2004 “Empleo e ingresos rurales no agrícolas en América Latina: síntesis e implicaciones de políticas” en *Empleo e ingresos rurales no agrícolas en América Latina* (Santiago de Chile: CEPAL, Serie Seminarios y Conferencias) abril.
- Rifkin, Jeremy 1996 *El fin del trabajo. Nuevas tecnologías contra puestos de trabajo: el nacimiento de una nueva era* (Barcelona: Paidós).
- Rovira Mas, Jorge 2000 *Estado y política económica en Costa Rica: 1948-1970* (San José: Editorial de la Universidad de Costa Rica).
- Villars, Rina 2010 *Lealtad y rebeldía. La vida de Juan Pablo Wainwright* (Tegucigalpa: Editorial Guaymuras).
- Wallerstein, Immanuel 1998 *Después del liberalismo* (México: Siglo Veintiuno).

Cultura y ciudadanías (post)utópicas

.ni

Sergio Ramírez

VIVIR COMO LOS SANTOS*

ERNESTO CASTILLO, a quien todos hemos llamado siempre Tito, iba unos años delante de mí en la Facultad de Derecho en León, y cuando se graduó, su posición familiar, que le daba entronques en el mundo financiero y de los negocios inmobiliarios, en auge en Managua, le auguraba una clientela envidiable.

Tito venía de las familias oligárquicas de Granada, nieto del afamado médico Juan José Martínez que se había graduado en La Sorbona a los veinte años, el primero en traer un microscopio a Nicaragua, y bisnieto de un judío alemán llamado Jacobo Teufel, también bisabuelo de Ernesto Cardenal. En 1857, viendo que iban a fusilarlo tras ser capturado en combate, porque pertenecía a la falange de filibusteros de William Walker, este Jacobo Teufel no sólo pidió clemencia al capitán general Tomás Martínez, sino que también lo solicitó como padrino de bautismo, porque quería convertirse a la fe católica, gracias que le fueron concedidas; y por gratitud a su benefactor, adoptó el apellido Martínez.

Tito era socio de la firma de abogados más importante de Managua: Castillo, Carrión, Cruz, Hueck & Manzanares, cuando a final de

* Ramírez, Sergio 1999 "Vivir como los santos" (Capítulo 2) en *Adiós muchachos: una memoria de la revolución sandinista* (San José: Santillana) pp. 35-58.

los sesenta la abandonó, consecuente con su conversión a un cristianismo de compromiso con los pobres, y a partir de entonces trabajó en los bufetes populares de la Universidad Centroamericana de los jesuitas, él y su numerosa familia comprometidos a una vida austera de la que nunca se han apartado. Fue procurador general de Justicia al triunfo de la revolución, y le tocó expropiar todas las riquezas de la familia Somoza y de sus allegados, y quitar de muchas otras manos bienes de origen indebido, con decisión imperturbable de la que no se escaparon ni miembros de su propia familia. Por lo bajo, había quienes lo llamaban no Tito Castillo, sino Quito Castillo.

La Cuta Castillo, su mujer, que verdaderamente se llama Rosa, debe haber tenido catorce años por el tiempo en que se casó con él, porque la recuerdo casi como una niña de calcetines cuando llegó a acompañarlo en papel de esposa a su graduación en León. Los dos se copian en discreción y en los silencios, pero más retraído Tito, casi hasta la mudez absoluta que ha heredado por igual a todos sus hijos.

Abrieron a finales de los sesenta en Managua la librería Club de Lectores, creo que con verdadero ánimo subversivo, pero hostilizados por las autoridades de aduana que le retenían los embarques de libros y terminaron cerrándola. Al fin se exiliaron en San José, donde abrieron otra; allí vivían cuando Tito se incorporó al Grupo de los Doce, y en su casa de San Rafael de Escazú, una vieja casa de madera que tenía corredores de barandales adornados con macetas de geranios, salas sombrías con pisos de linóleo y aposentos húmedos, no sólo se almacenaban armas, sino que en los predios arbolados se hacían prácticas militares durante las noches y en una bodega anexa se instalaron, ya para los meses finales de la lucha, los estudios de Radio Sandino, que transmitía en onda corta a Nicaragua.

Su hijo mayor se llamaba Ernesto, como el padre, y lo recuerdo sentado en un sofá en la casa de San Rafael de Escazú, siempre llena de exiliados bulliciosos y de combatientes en ciernes, aterrado de timidez. Recibió entrenamiento en Cuba y a mediados de 1978 partió por rutas clandestinas a incorporarse a la filas sandinistas en León, casi al mismo tiempo que los miembros del Grupo de los Doce regresamos a Managua. Tito, su padre, recibió de él en aquellos días no recuerdo si uno o varios mensajes en casete, como se acostumbraba entonces, tiempos muy confusos y de carreras en que debíamos cambiar a menudo de un escondite a otro, y en que lo más fácil era grabar; y recuerdo a Tito, de lejos, sentado en la cama del dormitorio prestado, grabando una repuesta para el hijo, en otro casete que a lo mejor ya no llegó a sus manos porque en la ofensiva de septiembre de 1978 lo mataron de un balazo en la cabeza. Se puso al descubierto durante un combate callejero, entusiasmado porque el disparo de su

lanzacohete había alcanzado una tanqueta, y un francotirador lo cazó desde un techo.

Tengo a la vista una carta que Tulita, mi mujer, me envió a Managua en esos días, dedicada por entero a la Cuta Castillo: “una lágrima, dice ella, no puede haber en esta casa, ahorita no caben las lágrimas, ella dice que llorará a su hijo el día que Nicaragua sea libre”. Y el mejor escudo de la Cuta era la última grabación que le había enviado el hijo el 30 de agosto, día de Santa Rosa y de su cumpleaños, una voz tranquila y llena de alegría, como desde el internado de un colegio, feliz de estar entregado a una causa justa y decidido a dar la vida por esa causa, pero consciente de su destino: “No tengo miedo, sé que voy a rozarme con la muerte y no tengo miedo. Ustedes y todo un pueblo me acompañan.”

Ernesto, el hijo, que también era poeta, me hace evocar con sus poemas de las catacumbas el tono elegíaco que pone Ronsard en su soneto a Helena, sólo que, rozándose con la muerte, ya no puede pedirle a la novia que corten juntos las rosas de la vida. Antes le había dicho en un epigrama:

Porque vivo
cuando te veo
Por favor
No me dejes morir

Ahora solo puede advertirle ya:

El tiempo hará polvo mis huesos,
Todos me olvidarán, pero tú
A veces sentirás deseos de llorar;
Un velo de tristeza caerá sobre ti
Y mi recuerdo asomará a tus ojos.

Ernesto, caído a los veintiún años, había vivido como los santos, según la regla de Leonel Rugama. Quedó enterrado en una fosa común del patio trasero del Hospital San Vicente de León, con otros combatientes anónimos, y cuando después del triunfo se planteó trasladar sus huesos al panteón familiar en Granada, la Cuta Castillo se negó. Mejor se quedaba junto a sus compañeros.

Leonel Rugama, el de la regla de vivir como los santos, fue un poeta místico y un poeta guerrillero, el poeta de las catacumbas. Había nacido en una comarca de Estelí, hijo de un jornalero y de una maestra rural; entró al Seminario Nacional a los once años, decidido a hacerse sacerdote, lo abandonó poco antes de recibir la tonsura y llegó a León a matricularse en la universidad en 1969, ya con un pie

en las catacumbas. Además de ajedrecista dedicado y serio profesor de matemáticas, era un lector empedernido de todo lo que caía en sus manos, desde *Los caminos de la libertad* de Sartre, *Sísifo* de Camus, *Gog* de Papini, *El hombre que ríe* de Víctor Hugo y *El ocaso de la edad moderna* de Romano Guardini, a *Filatelia para todos*, *El arte de vender de puerta en puerta*, *El ajedrez en diez lecciones* y *Cómo construir un cuerpo atlético*. En uno de sus cuadernos hay una lista de 180 libros que apunta como leídos ya en 1967, para el tiempo en que abandonó el Seminario, y leía siempre, mientras se vestía, en una mano el libro frente a los ojos y con la otra abotonándose la sotana, mientras se dirigía en formación a la capilla, cuando iba al aula, al comedor, en el excusado.

Tenía, además, una memoria descompuesta que le permitía recordar los números de las placas de todos los vehículos que pasaban, y la manía de los juegos de palabras que vivía continuamente inventando, como aquellos de *corruptor de pruebas* y *lentes de contacto sexual*. Mi hermano Rogelio, muerto en 1992, con quien Leonel se entregaba a competencias viciosas de esos juegos de palabras, y compartía en veladas de amanecer bebiendo ron su sentido del humor y sus constantes ironías, me entregó una tarde en que visitaba la Universidad, ya viviendo yo en Costa Rica, un legajo de sus poemas, que entonces me parecieron desaliñados, como si aún se tratara de borradores que faltaba trabajar, y no les di gran importancia. Sólo me parecieron bellos hasta que lo habían matado, y entonces entendí que el sentido que la vida adquiere después de la muerte agrega mucho al esplendor de las palabras.

Aquel seminarista pobretón, de lentes que parecían demasiado grandes en su rostro moreno, vestido siempre con la misma camisa de tejido sintético cuando de vacaciones en Estelí dejaba la sotana y se dedicaba a largas tertulias en las bancas del parque central, o a enseñar matemáticas a los estudiantes aplazados, frente a un pizarrón en el corredor de su casa, no tenía la estampa del guerrillero heroico de los cromos. Pero en enero de 1970, a los veinte años, murió peleando al lado de otros dos muchachos de edades parecidas contra centenares de soldados de la Guardia Nacional que asaltaron la casa de seguridad del FSLN en el barrio El Edén, vecina al cementerio oriental de Managua, donde se refugiaban: una humilde casa de una planta pintada de color celeste que había sido una vez pensión, todavía en la pared el rótulo desleído “Hospedaje Marriott”, como si la mano de Leonel se hubiera mostrado otra vez irónica.

Al empezar el tiroteo, a las doce del día, la casa fue cercada por el primer contingente de agentes de seguridad, y luego empezaron a llegar los soldados al trote, en columnas de cuatro en fondo, las

tanquetas Sherman delante de las columnas; se estacionaban los camiones en las bocacalles con rechinar de llantas y bajaban más soldados, y arriba las avionetas artilladas haciendo giros para caer en picada ametrallando el techo hasta hacer volar por los aires las láminas de zinc; apareció luego un helicóptero, los cañones de las tanquetas abrían boquetes en las paredes con retumbos que se oían desde lejos, mientras los disparos que venían de las ventanas de la casa sitiada eran pobres, espaciados; y tras horas de ataque sostenido hubo un breve silencio, los llamaron desde un megáfono a rendirse, y la voz de Leonel respondió con un grito que se volvería legendario: ¡Qué se rinda tu madre! Entonces resonaron otra vez los fusiles, más disparos de las ametralladoras de trípode sembradas en el pavimento que tronaban con cadencia furiosa, más cañonazos, hasta que ya cerca de las cuatro de la tarde no hubo más respuesta, y cuando sacaron los cadáveres de la casa en escombros envuelta en humo, la gente que había vigilado el ataque desde lejos, asomada a las puertas de las pulperías, las cantinas y los billares, fue acercándose, perpleja, y vio que subían los cadáveres de aquellos tres muchachos, como fardos, a la plataforma de un camión.

Seis meses atrás, el 15 de julio de 1969, en el barrio Las Delicias del Volga, al otro lado de Managua, la Guardia Nacional había asaltado otra casa de seguridad donde se refugiaba el jefe de la naciente resistencia urbana del FSLN, Julio Buitrago, otro muchacho, y también entonces hubo un despliegue de centenares de soldados y disparos de tanquetas, y avionetas artilladas, y la gente había podido ver el ataque desde sus casas, porque Somoza ordenó filmarlo, y su canal de televisión lo pasó en las horas estelares. Fue una torpeza que se cuidó de no repetir, y ahora, cuando las radios habían empezado a transmitir en vivo este otro combate tan desigual, mandó a silenciarlas.

Leonel habría de acercarse días más tarde a los escombros de la casa donde había muerto peleando Julio Buitrago, y en su poema *Las casas quedaron llenas de humo* describe los huecos de los disparos de las tanquetas Sherman en las paredes, la huella de los balazos de las ametralladoras Mazden y Browning y de los fusiles Garand, y el humo y el silencio cuando todo había terminado, como si estuviera viendo la película de su propia muerte.

“La muerte no es nada menos que la vida”, había escrito a su madre en una carta de sus últimos meses. Y es en otro de sus poemas coloquiales donde declara que en la lucha clandestina era necesario vivir como los santos, una vida como la de los primeros cristianos. Esa vida de las catacumbas era un ejercicio permanente de purificación; significaba una renuncia total no sólo a la familia, a los estudios, a los noviazgos, sino a todos los bienes materiales y a la ambición misma

de tenerlos, por muy pocos que fueran. Vivir en pobreza, en humildad, compartiéndolo todo, y vivir, sobre todo, en riesgo, vivir con la muerte.

Sobrevivir hasta el final de la lucha era una recompensa no merecida, y la muerte sólo una manera de dar el ejemplo para quienes alguna vez cosecharían el triunfo en una fecha del futuro muy improbable; el triunfo que no podría conseguirse sin la constancia de los ejemplos repetidos, una cadena de conductas puras y de sacrificios, que no tenía un fin visible. La muerte como un procedimiento, un trámite, una tarea a cumplir, como también el mismo Leonel explicaba.

Sandino le había dicho en 1933 al periodista vasco Ramón de Belausteguigoitia, ya muy cerca de su propio fin, que la vida no es un momento pasajero, sino la eternidad a través de las múltiples facetas de lo transitorio; y que había enseñado a sus hombres que también es sólo un ligero dolor, un tránsito. Y Leonel escribe en su cuaderno de notas una cita de Saint-Exupery: “ya no hay muerte cuando uno la encuentra”; y copia también a Ortega y Gasset: “la vida es el hecho cósmico del altruismo y existe sólo como perpetua emigración del yo hacia el otro”.

La entrada a las catacumbas nacía de una elección respecto a la vida y a la muerte. Era una mística sin fisuras. Se entraba bajo el juramento de *Patria libre o morir* con un sentido de tránsito, de provisionalidad respecto a la propia vida, y para eso se requería una convicción casi religiosa. El sacrificio hacía posible abrir las puertas del paraíso, pero un paraíso para otros, en la tierra. No se llegaría a divisar, ni de lejos, la tierra prometida. Pero había que vivir como los santos.

En su poema *Como los santos*, Leonel llama a todos los peones, campistos, arrieros, jornaleros, carretoneros, zapateros, barberos, vivanderos, cocineras, verduleras, cocheros, matarifes, ciegos, mudos, tísicos, tullidos, maromeros, mandaderos, mendigos, desocupados, rateros, vagos, lustradores, presidiarios, putas, borrachines, a que escuchan su plática:

en las catacumbas
ya en la tarde cuando hay poco trabajo
pinto en las paredes
en las paredes de las catacumbas
las imágenes de los santos
de los santos que han muerto matando el hambre
y en la mañana imito a los santos
ahora quiero hablarles de los santos

Entre esos santos están Sandino y el Che. Es un nuevo santoral. Sandino fue uno de los forjadores de esa tradición del sacrificio, y su mejor puntal de referencia; a la hora de organizar la resistencia contra

la ocupación extranjera en 1927, en defensa de la soberanía, puso estos valores de renuncia y entrega por encima de todo, y aún más por encima de todo, la convicción de que la muerte era un premio y no un castigo, el todo o el nada, como se expresa en su frase definitiva, yo quiero patria libre o morir; y como queda expresado siempre a lo largo de todos sus escritos, bajo la convicción de que no sobreviviría: y si morimos, no importa, nuestra causa seguirá viviendo, otros nos seguirán. Después de su muerte en Bolivia en 1967, la efigie del Che quedaría en las paredes de las catacumbas al lado de la efigie de Sandino. Y en adelante, al ingresar a las filas clandestinas del FSLN, se juraría el compromiso a muerte por la causa de los oprimidos en nombre de los dos.

Ese compromiso definitivo se asumía primero en el propio corazón del iniciado. “Hay que ejercer fuerza desde adentro hacia afuera para romper el recipiente que lo contiene a uno y poder liberarse. Esa es la revolución primaria”, diría Leonel en un escrito de esos tiempos, “El estudiante y la revolución”. Y el único futuro, el futuro aceptado junto con el compromiso, sólo podían verlo los iniciados en las páginas de *Novedades*, cuando publicaba las fotos de los compañeros acribillados, tendidos en charcos de sangre en el lugar donde habían caído, o en las gavetas de la morgue. Un compromiso tan natural, que me recuerda la historia de los dos muchachos que ya viviendo clandestinos, caminaban a lo largo de la carrilera, comiendo naranjas:

—Si la guardia apareciera ahora y nos matara —dijo uno—, cuando nos hagan la autopsia dirán: “Estos iban comiendo naranjas”.

Tampoco se buscaba la posteridad como una recompensa. Leonel sobrevivió, hoy que los parámetros éticos de la revolución no existen más, porque era un poeta, y su vida, y su entrega, se recuerdan ligadas a su poesía. Los dos muchachos de su edad que murieron peleando con él al extremo del heroísmo, Mauricio Hernández Baldizón y Róger Núñez Dávila, han sido olvidados, y ya habían empezado a ser olvidados desde antes, sumados en el olvido a la inmensa lista de héroes, mártires y caídos con que se abonó la lucha a lo largo de dos decenios, y a la lista de los miles de caídos en la guerra de agresión que sobrevino después de la toma del poder, reclutas del servicio militar, milicianos, brigadistas, reservistas, campesinos de las cooperativas.

Y los nombres de todos esos muchachos de distintas épocas y etapas de la lucha han ido siendo borrados del lugar que tenían en los frontispicios de las escuelas, de los edificios públicos, hospitales, clínicas, mercados, y quitados de los barrios, parques y calles, porque los olvidos del tiempo y las flaquezas de la memoria, y el desamparo ético, han dejado libre hoy día a la mano oficial y vengativa, que que-

riendo restaurar los valores del pasado se ensaña en los muertos que quisieron cambiar ese mismo pasado.

Y mientras escribo estos recuerdos me pregunto: ¿Quién fue Armando Joya, cuyo nombre llevó hasta hace poco la Biblioteca del Banco Central? ¿Quién César Augusto Silva, que así se llamó un día el antiguo Country Club, convertido después en el centro ceremonial del gobierno revolucionario y ahora en ruinas? ¿Y Lenín Fonseca, como se bautizó un hospital de Managua? ¿Y Cristian Pérez? La Colonia Cristian Pérez se llamaba antes Colonia Salvadorita, por la esposa del viejo Somoza, y a lo mejor ha vuelto ya a su antiguo nombre. Cristian fue asesinado en mayo de 1979, en un asalto feroz de la Guardia Nacional a la casa del empresario Alfonso González Pasos, en Jiloa, al que mataron también junto con quienes encontraron allí: su hijo, un sobrino y la empleada doméstica y su hijo, porque para entonces Somoza quería sembrar el terror entre todos los que daban refugio a los guerrilleros.

Andando por los barrios de Managua, en León, en Matagalpa, en Estelí, todavía se ven en alguna esquina túmulos con una placa que recuerda uno de esos nombres de los combatientes de la insurrección, o en un parque una humilde estatua de cemento, un tosco busto, una foto que se apaga tras un vidrio entre guirnaldas secas en la lápida de un cementerio. De haber sobrevivido se acercarían ahora a la edad de los cuarenta años; y aquellos que empezaron la lucha y murieron disparando solos en las casas de seguridad, tendrían cincuenta o más de cincuenta. Una historia vieja.

Y a otros los mató el triunfo de la revolución, héroes que sobrevivieron a la vida de las catacumbas, genios improvisados en las trincheras de la insurrección. No tuvieron oficio útil en el poder que ayudaron a conquistar y la mayoría se vieron relegados, otros fueron nombrados en puestos decorativos y no pocos cayeron en el alcoholismo, como el comandante Francisco Rivera, El Zorro, que a la cabeza de sus columnas guerrilleras, cada vez más numerosas, tomó tres veces la ciudad de Estelí, hasta su liberación definitiva.

Durante la etapa final de la lucha contra la dictadura se vivía en familiaridad con los muertos, había que abrirles a fuerza un espacio en la vida cotidiana. Cada vez que me enteraba de la caída de algún compañero, muerto en combate, asesinado en la cárcel, me invadía una sensación de angustia temerosa, desmoralizado en lugar de sentirme impulsado a seguir adelante por el ejemplo del que caía, como si fuera yo quien le quitaba a otro el derecho de vivir. Había un olor a formal en el aire. La muerte tenía no sólo de mito, sino de rito, de compañía, de advertencia, una atmósfera irreal a la que podía entrar-se en cualquier momento, un sueño interrumpido por un timbrazo,

un sollozo al otro lado de la línea del teléfono, como la madrugada de noviembre de 1976 cuando me despertó la llamada de Gioconda Belli, para entonces ya exiliada en San José, diciéndome, sin poder contener las lágrimas, que habían matado a Eduardo Contreras, cuyo rostro ensangrentado yo estaba viendo precisamente en mi sueño.

El culto a los muertos no fue una orden que nadie dio nunca desde la jerarquía revolucionaria, sino la consecuencia de una convicción íntima alimentada en el ejemplo, con raíces en la tradición católica y a la vez indígena, que los rigores de la lucha clandestina llegaron a exaltar. Cristo que llama al sacrificio, a comer su cuerpo, y Mixtanteotl, el dios nahua de los muertos que reclama sacrificios vivos. Nunca dejaba la muerte de ser el camino de la purificación absoluta, la expiación de toda mancha, sobre todo porque representaba el sacrificio deliberado, querido, buscado, chivo expiatorio y cordero degollado, y es por eso mismo que la revolución la puso en la cumbre de sus fastos, la conmemoración de la muerte como festividad propiciatoria. Y los muertos, transfigurados por el sacrificio, pasaron a integrar el santoral; cada santo, cada mártir celebrado en la fecha de su muerte, de su caída. Y en los actos en la plaza, alguna vez empezó a aparecer una silla vacía, la de respaldo más alto en el sitio de honor, que era la silla de Carlos Fonseca, el jefe ausente de la revolución, pero siempre presente.

El que ningún mérito pudiera compararse entre los vivos con el mérito mismo de la muerte, fue toda una filosofía que al momento del triunfo de la revolución asumió un peso ético aplastante. Los únicos héroes eran los muertos, los caídos, a ellos se lo debíamos todo, ellos habían sido los mejores, y todo lo demás, referente a los vivos, debía ser reprimido como vanidad mundana. El grito de ¡presente, presente, presente! se refería a los muertos, al recuerdo de su entrega, pero era también un grito de compromiso y de victoria. La tumba era el altar. Las madres enlutadas ocupaban la primera fila en cualquier acto público, cargando en el regazo las fotos ampliadas de sus hijos sacrificados, las fotos de bachillerato o las de sus credenciales de trabajo, o las recortadas de un grupo en una fiesta, en un paseo, todos jóvenes, muertos en la plenitud de la existencia para ser héroes que nunca van a envejecer.

La obligación de los vivos era ajustar su conducta a la de los muertos, recordar que estábamos en el poder porque ellos se habían sacrificado, porque habían asumido la muerte como una tarea. Había que recordarlo siempre, como lo escribió Ernesto Cardenal en un poema:

Quando te aplauden al subir a la tribuna,
pensá en los que murieron.

Cuando te llegan a encontrar al aeropuerto
 en la gran ciudad,
 pensá en los que murieron.
 Cuando te toca a vos el micrófono, te enfoca la televisión,
 pensá en los que murieron.
 Mirálos sin camisa, arrastrados,
 echando sangre, con capucha, reventados,
 refundidos en las pilas, con la picana,
 el ojo sacado,
 degollados, acribillados,
 botados al borde de la carretera,
 en hoyos que ellos cavaron,
 en fosas comunes,
 o simplemente sobre la tierra, abono de plantas de monte:
 Vos los representás a ellos,
 ellos delegaron en vos,
 los que murieron.

La juntura que se da en la lucha sandinista entre marxismo y cristianismo se explica mejor por sus raíces en la historia y por la práctica, que por cualquier propuesta teórica. Leonel Rugama, que quiso ser cura desde niño, venía de abajo, como venía de abajo Francisco Rivera (El Zorro), hijo de un zapatero y de una lavandera, que influido por el ejemplo de Filemón Rivera, su hermano mayor caído en la montaña, quiso ser guerrillero desde niño; e influido por los dirigentes sindicales de los talleres de zapatería, irreverentes y enemigos de los curas, era más bien ateo. Pero ninguno de los dos, seminarista o ateo, se apartaba de la conducta de humildad, entrega y disposición al sacrificio.

Y cuando en las filas clandestinas empezaron a entrar los hijos de las familias muy ricas, educados en los colegios católicos y en las universidades norteamericanas, fue porque habían pasado una especie de noviciado que los acercaba a las condiciones de vida más duras de los pobres y los introducía, igualmente, en la idea de la provisionalidad frente a la muerte. El Zorro no tenía que bajarse de su cama mullida para asumir la lucha de clases. Pero los que venían de arriba, sí.

Para el tiempo en que Edgard Lang, hijo de uno de los empresarios más prósperos de Managua, empezó su noviciado en las comunidades eclesiales de base dirigidas por el sacerdote capuchino Uriel Molina, y que fueron una escuela de compromiso desde principios de los años setenta, lo primero que hizo, para alarma de sus padres, fue dejar su cama y pasarse a dormir al suelo, probar todas las noches su dureza. Cama dura, almohada de piedra, silicio, ayuno. Después dejaría su hogar. En la carta de despedida a sus padres, cuando se va a la clandestinidad, les dice: "Sé que en los últimos tiempos habrán notado en mí una conducta un tanto extraña."

Era, de verdad, una conducta extraña, un cambio radical de costumbres, de hábitos, de comodidades, de estilos de vida, de sentimientos y de percepción del mundo. Antes que aprender a disparar un arma, se aprendía una conducta ética, que partía del amor por los que no tenían nada, en términos cristianos, y se aceptaba el compromiso de renunciar a todo para entregarse a una lucha a muerte destinada a sustituir el poder de los de arriba por el poder de los de abajo, en términos marxistas. Desde una perspectiva marxista, se trataba de la lucha de clases y de asumir una nueva identidad de clase; desde una perspectiva cristiana, se trataba de poner en práctica la solidaridad hasta las últimas consecuencias, que era el sacrificio. Edgard Lang, que no volvió nunca más a la mansión de sus padres, murió en León en abril de 1979, junto con todos sus demás compañeros, en la matanza de Lomas de Veracruz.

Desprendimiento de la vida, de los bienes. Estaba el ejemplo de los que habían muerto solitarios, enfrentándose a todo un ejército, y el de quienes jamás habían tocado un centavo ajeno, a la usanza de los franciscanos pobres del siglo XII, como Jorge Navarro, mi compañero de aula en la universidad, que se fue luego a la guerrilla de Raití y Bocay, donde lo mataron en 1963, pero que antes, durante su vida clandestina, no olvidó nunca su voto de pobreza y de castidad con el dinero. Llevando una vez un saco de billetes que debía poner a resguardo, producto del asalto a un banco ejecutado por una escuadra del FSLN, no quiso sacar los dos córdobas que le costaba el viaje en taxi y prefirió seguir a pie todo el largo trayecto que le tocaba.

El comportamiento dentro de las catacumbas era, además, en el escenario de Nicaragua en esos años, todo lo contrario del modo de vida somocista, corrupto y obsceno en su despliegue de lujos y riqueza. De este contraste radical nacía un valor ético incomparable, pero que muy pocos percibían. La gente común respetaba con tristeza a aquellos muchachos cuando morían peleando solitarios, sin que eso significara ninguna adhesión a sus ideas. En *Novedades*, el diario de Somoza, y aun en *La Prensa*, el diario de oposición a Somoza, los llamaban extremistas; para los grandes empresarios y los políticos conservadores, eran desadaptados y resentidos sociales; a los ojos de sus propias familias eran vagos y descarriados, peligrosos como ejemplo para los demás de su edad; y para los viejos jefes del partido comunista, aventureros pequeño burgueses.

Bastaban para medir los excesos impúdicos del sistema somocista las fiestas de cumpleaños de la amante de Somoza, Dinorah Sampson, amenizadas con mariachis traídos de México, ella en la puerta de su mansión recibiendo los besamanos adornada con un peinado de tres pisos, como un queque de bodas; o las fiestas de un *kitsch* más re-

finado de la primera dama oficial, Hope Portocarrero, flaca como una modelo envejecida de *Vogue*, que para la inauguración de la terminal del aeropuerto internacional mandó traer de Miami en avión expreso hasta los tomates, las lechugas y el apio del bufet de gala servido en las salas de espera a los invitados vestidos de rigurosa etiqueta, una fiesta deslucida por su propio marido cuando ordenó arrancar, lleno de furia y de vodka, el reloj que, entre otros, marcaba la hora de la Unión Soviética.

Las familias de los altos estratos copiaban estos estilos, aunque con más cautela, pero lo suficiente para que fueran el blanco de las censuras de sus propios hijos, que al rechazar el sistema, rechazaban también el mundo donde se habían criado y partían hacia las catacumbas habiendo hecho primero su acto de contrición. El padre Uriel Molina cuenta que uno de esos padres de familia pidió verlo, ya cuando su hijo se había trasladado a vivir entre los pobres de la parroquia del barrio Riguero. Uriel lo recibió en la casa cural y le ofreció una copa de coñac, como una lisonja a los gustos de su visitante:

—No, padre —le dijo—, no voy a beber con usted. No nos equivocamos. Usted y yo somos enemigos de clase. Lo que usted quiere es que mi hijo destruya a su propia clase.

Al triunfar la revolución, ser un buen militante significó estar dispuesto a acatar el código de conducta establecido por los muertos; pero desde la jerarquía del partido, ese código pasó a ser interpretado por los vivos. Fue cuando comenzó a burocratizarse la santidad.

Eran los primeros ensayos para convertir al movimiento guerrillero en un partido revolucionario, bajo normas de conducta estrictas e inflexibles, que pronto probaron ser ineficaces. Los valores que existieron en todo su esplendor cuando se luchaba por ellos y mediante ellos, en el proceso mismo de vivirlos y hacerlos, se dispersaban en el tumulto de la vida, en la búsqueda individual de felicidad, en la necesidad de libertad después de los largos años de catacumbas, en la risa y en la irreverencia que reinaba tras bambalinas, en las debilidades mundanas, en el abrupto cambio de costumbres sexuales y, sobre todo, en las luchas de poder con sus reglas milenarias. Y algunos, a imagen y semejanza de Tartufo, supieron convertir en un arte el aparentar la santidad.

Pero, muy al principio, la filosofía de las catacumbas alcanzó su mejor esplendor con la Cruzada Nacional de Alfabetización, que actuó como instrumento para transmitir aquel código de conducta de una generación a otra. Bajarse de la cama para dormir en el suelo se volvió una forma de identificarse con los demás y tomar sustancia en los demás, que la cruzada multiplicó; vivir como los campesinos fue una experiencia formidable para sesenta mil jóvenes y adolescentes, muchos

de ellos casi niños, que partieron a enseñar a los lugares más remotos, donde nunca habían soñado estar; a compartir el país ajeno, el otro país, al que entraron en tumulto, el país extraño, el país rural que la revolución buscaba redimir, bajo una inspiración humanista, espon-tánea, explosiva, contagiosa, que tuvo muy poco de color ideológico.

Nunca antes, ni tampoco después, esa energía ética que se había venido acumulando en el alma de unos pocos en los años más duros de la soledad clandestina, se encarnó como entonces en un nuevo espíritu transformador, una energía que era también un vínculo más allá de cualquier propuesta teórica de o lucha de clases. Fue como un fruto que maduraba en toda su gloria y del que todos podían comer.

Y fueron aquellos alfabetizadores los que después se alistaron de primeros en la guerra que siguió al surgir los contras, como defensores de una causa que aún podía recibir energía del pasado heroico. Pero, paradójicamente, una filosofía que obtenía su energía de la muerte, empezó a perderla por exceso de muerte, y la posibilidad de defensa de la revolución se agotó, al final, cuando no había ya más jóvenes disponibles para la guerra ni para el sacrificio.

La otra gran herencia ética de las catacumbas a la revolución triunfante fue la regla del no tener, que se convirtió también en una forma justa de no agregar diferencias y ayudó a mantener los equilibrios de poder. Muchos de los que habían heredado algo o eran dueños de algo debieron entregarlo al Estado, como en las órdenes religiosas. Mi hermano Rogelio y yo convencimos a mi madre de que traspasara a una cooperativa campesina de Masatepe la finca San Luis, herencia de mi abuelo, Teófilo Mercado; ella sólo pidió que el viejo mandador fuera puesto entre los beneficiarios.

Todo lo que estaba en manos de los dirigentes era del Estado. Residencias, casas de recreo, vehículos, muebles; y los gastos de servicios, las fiestas domésticas, las vacaciones, con salarios nominales que no alcanzaban para nada, eran por cuenta del Estado. Pero, precisamente, amparándose en esta forma ladina de no tener, la dirigencia empezó a quebrantar el código de Jorge Navarro, que estaba basada en la renuncia y en la modestia de vida. El poder fue el enemigo de aquella regla y creó contrastes ofensivos en un país inmensamente pobre, y donde aun la clase media se veía golpeada por los rigores de la guerra, con ingresos disminuidos por la inflación, salarios inestables, colas y desabastecimiento.

Las casas de los dirigentes debían ser amplias, porque también allí se trabajaba y se recibían visitantes oficiales; se rodeaban de muros por razones de seguridad y no pocas tenían piscinas, saunas, salas de billar, gimnasios, canchas deportivas, porque los dirigentes no podían asistir a los lugares públicos como los demás; el tamaño de la

escolta militar, que demandaba instalaciones y vehículos, era parte del prestigio, y los propios vehículos de los dirigentes debían ser nuevos y de una buena marca, por seguridad en los desplazamientos y también por prestigio. Después se inventaron las tiendas diplomáticas, donde sólo se podía comprar en dólares y a las que tenía acceso la alta jerarquía del partido y del gobierno; como paliativo, para la Navidad se les entregaba un bono de compra a los funcionarios menores.

Olof Palme visitó Nicaragua por única vez en 1983, poco antes de su muerte, y lo agasajamos con todos los honores. Al bajar del avión, vestido con un traje de cáñamo color marfil, muy martajado por las largas horas de viaje, pasó revista al lado de Daniel a la tropa de ceremonias, manteniendo debajo del brazo el periódico que seguramente venía leyendo; y siempre me pareció que se escondía del protocolo como de algo molesto y banal. De vuelta en Estocolmo, después de tres días entre nosotros, nos envió un mensaje muy breve: “Cuidense, se están alejando del pueblo.”

No alejarse del pueblo, mantenerse en la ética. Bruno Kreisky, que como canciller federal de Austria hubiera querido seguramente brindarnos más apoyo del que le era posible, me contó en 1983, mientras firmaba en su austero despacho de la Wallhausplatz, en Viena, un crédito de tres millones de dólares para Nicaragua, que Lawrence Eagleburger, el subsecretario de Estado, enviado especial de Reagan, había estado hacía pocos días a verlo, ansioso de mostrarle un legajo de documentos secretos donde se probaba nuestro alineamiento con los soviéticos:

—Yo le contesté que no soy curioso para leer papeles ajenos, que podía llevárselos —me dijo, y alzó la cabeza para mirarme—. Estén seguros de que mientras mantengan sus principios morales, estaré con ustedes.

Me recibió la última vez en su apartamento de Grinzing, más austero que su despacho, y no sé por qué ahora tengo la sensación de que había poca luz, o esa sensación viene de que él se estaba quedando ciego, o porque fue atardeciendo sin darnos cuenta mientras me contaba las historias del fin de la guerra mundial y lo que para Austria había significado la neutralidad, un regalo del cielo en un infierno de conflictos hegemónicos. Y oí su voz, ya antes de su muerte, cuando me llamó desde Mallorca, a la casa de nuestro embajador Iván Mejía, para felicitarme por el Premio Kreisky a los Derechos Humanos que yo acababa de recibir en Viena:

—Que difícil debe resultar para ustedes ser la esperanza de los demás —me dijo como despedida.

La madrugada del 26 de febrero, cuando Daniel reconoció la derrota electoral en el discurso más memorable de su vida, dijo que ha-

bíamos nacido pobres y volvíamos a la calle pobres. Todos lloraban al final de ese discurso, hasta los camarógrafos de las cadenas norteamericanas de televisión. Era Jorge Navarro el que volvía a la calle, sin un peso en la bolsa para coger un taxi.

Pero la operación que habría de demoler todo aquel código de reglas estrictas empezó poco después, bajo el amparo de una justificación estrictamente política, que fue la primera carga explosiva colocada en la base del muro de contención: el sandinismo no podía irse del gobierno sin medios materiales, porque significaba su aniquilamiento. El FSLN necesitaba bienes, rentas, y había que tomarlos del Estado antes de que se cumplieran los tres meses de la transición.

Se dio entonces una transferencia apresurada y caótica de edificios, empresas, haciendas, participación de acciones, a manos de terceros que quedaban en custodia de esos bienes para pasarlos luego al FSLN, que terminó recibiendo casi nada. Muchas nuevas y grandes fortunas, muchas de ellas tan odiosas como las que por rechazo inspiraron el código de conducta de las catacumbas, nacieron de todo lo que se quedó en el camino. Y cuando se firmaron los acuerdos de Concertación Económica con el nuevo gobierno, en agosto de 1991, a cambio de consentir el plan de ajuste monetario y la privatización de las empresas del Estado, el FSLN obtuvo que una cuarta parte de esas empresas pasara a ser propiedad de los sindicatos sandinistas. Pero fueron los dirigentes de esos sindicatos los que vinieron a quedarse con todo, y entraron también a la lista de los nuevos ricos.

Todo esto fue la *piñata*, un término que matriculamos en el mundo, para desgracia nuestra, junto con el término *contra*, los dos que mejor han sobrevivido al sandinismo. Los términos *muchachos*, y *compañero*, *compa*, *compita*, se perdieron. La piñata no fue la transferencia justa de miles de viviendas y terrenos del Estado, mediante las Leyes 85 y 86, a las familias que las habían habitado por años como inquilinos, y de fincas a beneficiarios de la reforma agraria que aún no tenían sus títulos en regla; unas leyes tan justas, que aun para los antiguos dueños expropiados se establecía una indemnización.

En una tarde de soledad en la Casa de Gobierno, en el mes de marzo de 1990, cuando estábamos ocupados en la transición, Daniel entró a mi oficina del cuarto piso, como tantas veces a lo largo de esos diez años, y empezamos una larga plática sobre la propiedad. En el borrador de la Ley 85 que yo tenía sobre mi escritorio se establecía que las viviendas mayores a cien metros también serían transferidas a sus ocupantes. Eran las nuestras. El expresidente Carter, que actuaba como mediador con el gobierno entrante de Violeta Chamorro, había propuesto que esas viviendas nos fueran vendidas mediante un pago módico, y así había quedado en el borrador.

Aquella tarde los dos estuvimos de acuerdo en que lo mejor era dejar esas residencias fuera de la ley. Era mejor irse sin nada, era lo más puro. Pero en una reunión de la Dirección Nacional del FSLN, poco después, la propuesta fue derrotada. No se trataba sólo de nosotros, fue el alegato, sino de decenas de cuadros principales que se irían a la calle sin siquiera un techo. Tampoco era conveniente, en términos políticos, crearles inseguridad cuando entrábamos en una nueva situación respecto al poder. Y al quedar la transferencia en la ley, todos, sin excepción, debíamos acatarla.

A Daniel nunca le conocí ninguna preocupación por los bienes materiales. Y si aceptó la decisión y la puso en práctica fue, sobre todo, porque lo convenció el argumento de la inseguridad de los cuadros. Todo lo que contribuyera a debilitar la adhesión de los militantes al FSLN en la nueva situación debía, en efecto, ser desechado.

Esa tarde también hablamos del sentido filosófico que la propiedad siempre había tenido para el sandinismo. Sandino le había dicho a Belausteguigoitia en la conversación de 1933: “¡Creen por ahí que me voy a convertir en un latifundista! No, nada de eso; yo no tendré nunca propiedades. No tengo nada. Esta casa donde vivo es de mi mujer. Algunos dicen que eso es ser necio, pero no tengo por qué hacer otra cosa.” Y compartimos entonces una idea que se convirtió en una profecía: establecer el tener y el no tener dentro del sandinismo, iba a ser como colocar al pie de sus muros una carga de dinamita. Porque el presupuesto ético había sido siempre el no tener, ése era el verdadero vínculo de seguridad, el que nos había dado cohesión a pesar del cerco implacable de Estados Unidos, de todo el desgaste de la guerra de agresión, las luchas de poder y los cambios que en el camino había sufrido el proyecto de revolución.

Mil veces peor que la derrota electoral fue la piñata. Esa operación de demolición que hundió, antes que nada, una opción de conducta frente a la vida, aún no ha terminado. Porque quienes lejos de las catacumbas defienden ahora una cuota de poder político dentro del sistema que de nuevo se reconstituye como fue antes, cada vez encuentran más difícil renunciar al poder económico o dejar de multiplicarlo. Ésa ha sido la verdadera pérdida de la santidad.

Ileana Rodríguez

LA CONSTRUCCIÓN DEL PUEBLO Y LAS MASAS COMO SUBALTERNOS

“HOMBRECITO” / HOMBRE NUEVO* **

“No soy un hombre, soy un pueblo.”
Jorge Eliecer Gaitán

“En el programa habíamos anticipado que un campesino nativo de Morrito me entregaría públicamente el rifle en mano. Un hombrecito consumido y triste, mal vestido, que lucía como un pájaro desplumado, trepó a la plataforma... Al enfrentar a este hombrecito... aturdido por el espectáculo en el que estaba ingresando, solo para permanecer callado y salir tan silenciosamente como había entrado... entonces surgió en mí un pensamiento que ha permanecido en mi mente a lo largo de estos años: ¿qué mundo había en su cabeza y qué mundo había en la mía? ¿Cuál era la conexión, el hilo perdido entre estos dos mundos, si es que efectivamente existía alguno?”
Sergio Ramírez, *Confesión de amor* (1991: 119)

CON TODA SERIEDAD y humildad sincera, tras la derrota electoral de los sandinistas, Ramírez, el intelectual y ex vicepresidente del gobierno revolucionario nicaragüense, plantea una pregunta acerca de la distancia entre él mismo (Yo), líder de la revolución, y el “hombre-

* Rodríguez, Ileana 1996 “Constructing people/masses as subaltern: “Little man” / new man” (Capítulo 6) en *Women, Guerrillas and Love. Understanding War in Central America* (Minnesota: Minnesota University Press) pp. 62-76.

** Traducción: Malena Chinski.

cito” (*ellos*) de las masas populares (Ramírez, 1991: 119)¹. Al hablar como escritor, como intelectual, y como ex vicepresidente, Ramírez registra una conciencia de la divergencia de miradas: la posible mirada del campesino sobre sí mismo y la mirada agnóstica del intelectual. El signo de interrogación deja en claro la perplejidad intelectual de un pensador que intenta escudriñar al subalterno. Él confiesa no ser capaz de ver al campesino, y de modo cándido habla sobre su desconcierto. Indirectamente está planteando que el verlo de manera agnóstica es peor que no verlo en absoluto, o aún peor que pasarlo por alto, o que verlo como otro, porque él es el sujeto social cuya vida y cuyo destino la epistemología de la revolución había prometido transformar. Sin embargo, el campesino permanece velado.

La pregunta de Ramírez, formulada y construida de varios modos, tal vez sea la pregunta que expresa de manera más concisa la duda que afecta la construcción de narrativas revolucionarias que intentaron *ab initio* responder la pregunta acerca de la naturaleza del sujeto popular. Pero por más bienintencionados que los líderes populares hayan sido, sus tentativas de construcción de los subalternos atravesaron la reificación de la palabra impresa, y sobre la base de estas definiciones se organizaron políticas reales. Por ejemplo, el Instituto Nicaragüense de Reforma Agraria propuso e implementó programas de forestación y cultivo de café en modos no convencionales que eran contrarios a la construida “mentalidad popular” y, por lo tanto, les resultaron aplastantes. Así, estas políticas bienintencionadas interfirieron de manera directa en la vida de las masas populares, y en un nivel macro-político, estos proyectos tomaron una dirección exactamente opuesta a la que se proponían, y se volvieron antipopulares, o favorables a subterfugios claramente antidemocráticos. En estas instancias, el narrador masculino “yo = él” tomó el lugar de la autoridad y se distanció del sujeto colectivo (*ellos = nosotros*) de las masas. Entre los sueños de justicia y modernidad del gobierno revolucionario, expresados por escrito, y la vida cotidiana de esos campesinos, se abrió un abismo. Desafortunadamente, el poder tendió a echar raíces en este abismo.

Todas las narrativas de la generación de los sesentas —en América Central, la generación de la histórica convergencia de la modernidad liberal y/o la revolucionaria— enfrentaron el mismo dilema y se plantearon las mismas preguntas: ¿quién es el/la subalterno/a y cómo es él/ella? En 1983, Edelberto Torres Rivas se preguntó una y otra vez a sí mismo, como sociólogo: “¿qué pensará un hombre —ese hombre real parado bajo un árbol— sobre la Revolución?” Y tal vez fuera esa

1 *N. de la T.*: todas las citas de este texto son re-traducciones de la traducción al inglés realizada por la autora.

la misma pregunta que El Che hacía indirectamente en sus libros, los cuales se presentaban a sí mismos como narrativas de autoridad en relación a las ontologías de la guerrilla.

Poco a poco, la generación continuó preguntando y tal vez parcialmente respondiendo preguntas relativas a la reinstauración del sujeto: ¿cómo era el subalterno? Ese interrogante se relacionaba con la cuestión del *Hombre Nuevo*, ese hombre descrito en lenguaje religioso, místico, ese hombre “sin egoísmo o maldad, dispuesto a dar todo por amor a su vecino, como en el Evangelio” (Ramírez, 1991: 128). “¿De qué estaba hecho el *Hombre Nuevo*? Ante todo, la obsesión de esta generación era cómo construir ese puente entre él —el así postulado nuevo yo masculino del *Hombre Nuevo*— y ese otro “hombrecito”, las masas, el pueblo (*ellos*), de modo que pudieran fundirse en un colectivo revolucionario, ese *nosotros* hecho de la suma del *yo* + *ellos*, sujeto-alteridad, el cual Sergio Ramírez volvería a examinar en el crepúsculo de la revolución.

Tal vez se tratara de la misma pregunta que Roque Dalton se hacía en relación a la literatura cuando su personaje Álvaro se dice a sí mismo que

él estaba seguro que la visita de Tata Higinio no era meramente una deliciosa oportunidad, sino que también podría ser la última... Si yo pudiera retenerlo, hacerlo retornar una vez más para renovar, mediante sus clásicas conversaciones (ya apenas rememoradas en líneas generales, sin efectos estilísticos, o claves para el uso adecuado, libre sonoridad, dulces exabruptos a mano para emergencias), el conocimiento de que lo que él sabía hoy era muy importante para su auténtica carrera, la de un escritor de ficción. (Dalton, 1984: 44)²

¿Y no era esa también la pregunta de Miguel Ángel Asturias, respondida de antemano poéticamente en su libro *Hombres de maíz*? ¿O la pregunta que respondieron en profundidad y con tanta anticipación los textos de la guerrilla de Roberto Payeras, Rigoberta Menchú y Mario Roberto Morales, por solo mencionar algunos de los más renombrados guatemaltecos?

¿No propuso acaso toda la alta cultura literaria en general el investigar más allá de las doctrinas y los silencios, descubrir la verdadera esencia de ese “hombrecito”, el auténtico baluarte de la democracia? ¿Acaso no era el firme propósito de la cultura revolucionaria el predecir el punto social y político imaginario en el cual convergerían el

2 *N. de la T.*: todas las citas de este texto son re-traducciones de la traducción al inglés realizada por la autora.

nuevo *yo-él* masculino (*Hombre Nuevo* guerrillero y la vanguardia revolucionaria) y las masas populares (*ellas + yo-él = nosotros*), punto en cuya fusión arraigaría la esencia, no solo del *Hombre Nuevo* sino también de la nueva sociedad?

ELLOS ENTRARÍAN BREVEMENTE EN ESCENA, SOLO PARA PERMANECER MUDOS

Las masas populares entran al teatro del Estado brevemente, solo para permanecer silenciosas; tan silenciosas, interceptadas e interpretadas como en el texto liberal, y tan cuestionadas en su silencio. El cuerpo de las masas es opaco, no solo porque no escribe, sino también porque no habla; y no habla porque no confía, porque no sabe cómo hablar, porque siempre habló en lenguas prestadas y extranjeras, porque ya está habituado a permanecer en silencio. ¿Por qué no habla el cuerpo de las masas, o por qué solamente el silencio habla a través de su cuerpo?

A modo de introducción de la representación de lo subalterno en la literatura en esta sección, haré una contraposición entre los casos de Roque Dalton, Sergio Ramírez y Miguel Ángel Asturias, y los escritos de El Che, a fin de explorar las instancias de convergencia de literatura y política en El Salvador, Guatemala y Nicaragua, respectivamente. Los primeros dos escritores son intelectuales comprometidos con la causa popular de la revolución; Asturias es un escritor liberal y El Che un guerrillero. En sus narrativas la lucha por reconciliarse con el concepto de subjetividades populares es central.

Roque Dalton hace decir al sujeto popular/poético: “Tú grande. Y rubio-rubio. Bonito y blanqueado. Tal vez no tener suficiente sol...” mientras avanzaba hacia adelante, indeciso, apretando el sombrero en lo alto del pecho” (Dalton, 1984: 45). “Grande” y “rubio” son dos adjetivos que marcan distancias, como las interjecciones “uh”, el verbo omitido en “tú grande” y el encogimiento del cuerpo.

Así, en Dalton el problema aparece formulado como un problema estético, como un problema de escritura y representación, pero el trasfondo es el mismo. El problema de la democracia continúa espionando desde atrás de escena y se entrelaza en discusiones sobre estilística literaria, tal como la del realismo socialista y la del relativismo brechtiano. El realismo socialista trivializa los problemas de la restauración del sujeto, construyendo heroísmo artificialmente, copiando el lenguaje de las narrativas religiosas, destacando el martirio, el sacrificio y la trascendencia a *la Che*. Por otro lado, Brecht, en su concepto de extrañamiento, introdujo matices de contradicción en la formación de la conciencia “proletaria” o popular y el compromiso político. La pregunta siempre es cómo distinguir al amerindio, al campesino, al “hombrecito” —militar, política y poéticamente— cuando este no se

deja representar. Porque la única representación es con palabras, a través del discurso, y “el Tata” no habla. El “hombrecito” de Ramírez no habla. Gaspar Ilóm, el personaje de Asturias, no habla:

Gaspar se fue volviendo tierra... es decir, sueño que no encuentra sombra para soñar...y nada pudo la llama solar de la voz burlada por los conejos amarillos que se pegaron a mamar en un papaya...y se disiparon en el agua como reflejos con orejas. (Asturias, 1984: 2)

En Dalton el “hombrecito” había hablado con ellos cuando era niño. La comunicación se establecía según la diferencia de edad, o según dos condiciones de subalternidad: la etnicidad y la edad. En términos de la edad, el niño (futuro intelectual y ¿líder?) y el anciano (*ethnie* campesino) se vuelven iguales, pero ahora esos niños “tan” grandes son hombres, la autoridad. *Chelitos*, “rubio”, un adjetivo impersonal, étnico, interpreta al personaje literario de Dalton a través de Dalton el político; y el término “los grandes”, es decir, los hombres, establece la distancia entre los hombres (*chelitos*/intelectuales) y los campesinos.

En la literatura la representación de estas masas es entonces una (re)construcción imaginaria de oralidad, de discurso amerindio o campesino escuchado en la infancia, un momento en el cual estas dos imágenes construidas, la del amerindio y la de la historia (ontología) del amerindio en su discurso, se encuentran. Más adelante, esta historia se manifestará en la alienación del gesto respecto de la palabra: el cuerpo letrado y el cuerpo encogido del “tata”. Los métodos literarios registran distancias y extrañamientos en el discurso “popular” (del otro), en el lenguaje intelectual escrito, repetido desde que el mundo era, en palabras de Ciro Alegría, “amplio y extraño”, como un problema de las narrativas contemporáneas.

Quienes hablan, entonces, se convierten en intérpretes a través de su escritura. En primera instancia está El Che, quien quiere reducir distancias. Como ya hemos visto, en la definición de “guerrilla” subraya la confusión entre la guerrilla y la tropa de guerrilla; entre el grupo armado que se involucra en el combate guerrillero y el ejército guerrillero que emplea un concepto más amplio de aquello que entra en la categoría de “otros” otros. Por ejemplo, los colaboradores —personas por medio de las cuales el grupo avanza, se extiende y homogeneiza— forman parte, pero no son lo mismo que la guerrilla. El Che nos cuenta:

La lucha guerrillera (es) la lucha de las masas
Las masas (son) el pueblo
Las masas (son) la agricultura rural (los campesinos): el “hombrecito”,
Tata Higinio, Gaspar Ilóm.

En la cópula, términos desiguales son igualados: guerrilla y masas, guerrilla y pueblo; pueblo, masas, agricultura rural, y campesinos. El agente es la guerrilla, la tropa guerrillera, el núcleo armado, la vanguardia. Ese es el pretendido *yo-él* masculino al cual se refiere el pronombre *nosotros* del *Hombre Nuevo*. Pero ellos son y no son al mismo tiempo el pueblo, las masas (*ellos*); son agentes en proceso de devenir (tanto en sentido de “conversión” como de “estar a prueba”), el *yo-él* + *ellos* = *nosotros*, sobre quienes los gobiernos revolucionarios basaron su concepto de democracia. El concepto de guerrillero es aproximadamente un híbrido entre el militante, el miembro afiliado al Partido y el simpatizante, esto es, el campesino, en tanto masa(s).

En el *Diario* de El Che, el guerrillero real no es todavía el *Hombre Nuevo*. El guerrillero real es fanfarrón, discutidor, incluso estafador; no muy diferente del bandido que está fuera de la ley, tal como lo recuerda una de las analogías de El Che, en la que el rebelde se asemeja al bandido. El forajido y el guerrillero comparten entonces características esenciales, pero el primero es solo “una caricatura del otro, una lucha por la libertad” (Guevara, 1972: 180). El guerrillero real, sin embargo, encarna ya en la tropa guerrillera los males de la constitución estatal de las guerrillas en el *Sociolismo* del socialismo; esto es, distorsión, disconformidad, e incluso disidencia³.

La cópula de El Che es entonces solo una manera de hablar. En todas sus formulaciones persiste un sentido de separación entre los dos términos de la ecuación, conjuntamente con un sentido de proceso. La intención de El Che era brindar a la cópula realidad y unidad de las masas con el ejército y el Partido. De esta manera, su teoría revolucionaria cumpliría su mandato democrático, constituido por la primera serie de igualdades: masas = tropa = partido = Estado. Esta era la condición *sine qua non* de su teoría agraria revolucionaria, y aquello que subyace a la formación de un partido de masas (no de cuadros). En un partido de masas, la distancia entre los líderes y las masas teóricamente se borra. En un partido de dirigentes, la distinción entre líderes y masas se mantiene claramente. En consecuencia, el agente que realizaría su idea de transición desde una democracia militar hacia una democracia política y económica era, para El Che, el campesino. El campesino era el *telos* de su otra serie de igualdades: la lucha guerrillera = la lucha de las masas = el pueblo = la agricultura rural (los campesinos). Dado que las mujeres no están incluidas, la última sección de este trabajo intenta desentrañar la posición de éstas en la narrativa de El Che.

3 “Socio”, es decir “Sociolismo” es un término cubano que designa alianzas establecidas a fin de eludir las anomalías burocráticas que los gobiernos aplican a quienes no son miembros de la elite del Partido.

En contraste, muchos años más tarde Ramírez escribe con absoluta conciencia acerca de la separación entre los altos dirigentes del partido de la revolución (el intelectual y el estratega de la nueva sociedad) (*yo-él*) y el campesino, el “hombrecito”, aislado, primitivo, infeliz, encerrado, simple. Por lo tanto, el proyecto de una “[organización] mental nacional de un sueño” que devolvería la tierra al campesino, otorgando el instrumento moderno para la organización de la vida, produjo, en lugar de la preciada democracia, un gobierno de una burocracia partidaria jactanciosa de su poder:

El esfuerzo distante y disperso por reorganizar la vida de este fue elaborado desde los centros del poder revolucionario. Y aquello que los agentes de ese poder intentaron imponerle, sin tener en cuenta su propio concepto de libertad individual, también colisionó con él directamente, mientras en sus oídos crecía el ruido de la propaganda... que igualmente violaba su mundo sin permitirnos penetrarlo en su elemental simplicidad, una simplicidad que era al mismo tiempo complejidad... y cuanto más simple, más obstinadamente... El mundo de ellos se estaba quebrando, destruido por la crudeza de la guerra. Los bordes de ese mundo suyo no eran universales como los que proclamábamos. Ellos apenas se extendían más allá de las barreras de palmera de su casucha... *La conexión entre esos dos mundos, el de ellos y el nuestro, todavía no estaba establecida como para que uno fluyera hacia el otro y se alimentaran uno del otro.* (Ramírez, 1991: 120; énfasis agregado)

De acuerdo con esta evidencia, la comprensión del sujeto no se profundizó con el paso del tiempo. Por el contrario, en los treinta años transcurridos entre las revoluciones cubana y nicaragüense, pareció tomar la dirección contraria, vaciando de energía a la vanguardia y cuestionando su ideología. La brecha entre el pueblo (las masas/*ellos*) y el pronombre colectivo “nosotros”, usado por la guerrilla (el yo masculino del *Hombre Nuevo* (*yo-él*), transformado en un líder de gobierno), se amplía. “Solo por esa razón”, sostiene Ramírez, “la contrarrevolución se convirtió en una guerra campesina” (Ramírez, 1991: 121). El sueño de la revolución se convirtió en la pesadilla de la guerra, y la Montaña vaciada de guerrilleros fue ocupada por una contrarrevolución campesina⁴.

Ramírez no explica cómo el gobierno revolucionario podría haber salvado la brecha entre la administración y el pueblo. Él solo declara que “era necesario liberarse de esquemas y prejuicios teóricos, de verdades establecidas, y abandonar los modelos” (ibídem: 122). A partir de ese momento admite dos de los principios estratégicos de

4 Ver Bendaña, 1991.

la revolución: el primero es reconocer la necesidad de la administración de establecerse como gobierno y como poder; y, por lo tanto, de ocuparse de las relaciones con otros gobiernos, junto al problema del pacto social y la búsqueda de la solidaridad internacional; y el segundo es evitar recurrir a la teoría del juego de la izquierda, al “y qué tal si...”, proponiendo respuestas hipotéticas a preguntas hipotéticas. Esas estrategias fueron lo mejor que pudieron encontrar para eludir la intervención y la invasión, preservando así el poder revolucionario en beneficio de las masas “desconocidas”. Mi argumento aquí propone simplemente que ellos escribieron al *Hombre Nuevo* en un lenguaje antiguo; que desestimaron el problema de la diferencia como un asunto marginal, discutiendo en su lugar un concepto de “diferencia” derivado de la ideología burguesa liberal. En consecuencia, cayeron en las mismas fisuras epistemológicas que insistentemente pretendían reparar.

En su pensamiento en torno al subalterno, Ramírez se esfuerza por comprender la intersección entre política y cultura, y sus reflexiones iluminan la estilística utilizada por Dalton en su lucha por construir un sujeto por fuera de la tradición del realismo socialista. Ni Ramírez ni Dalton eran militares. Sus inclinaciones literarias, junto a su compromiso político, les permitieron concebir un sujeto más matizado. Ambos vivieron los problemas de la construcción de Estados revolucionarios, así como los problemas de la insurgencia. Dalton vivió en Cuba y viajó como periodista a los países anteriormente socialistas⁵. Estuvo en Vietnam como corresponsal de guerra. También había tenido la oportunidad de presenciar los años formativos del período de la insurrección / las guerrillas en El Salvador. Como resultado de estos encuentros, había experimentado de primera mano los problemas de la constitución del socialismo y estaba bien formado en políticas estatales, tanto en el capitalismo como en el socialismo. De hecho, él murió a manos de un tribunal guerrillero que lo persiguió y condenó a muerte por sus errores políticos. Irónicamente, en su injustamente ignorada novela *Pobrecito poeta que era yo*, él predice su propia muerte, poetizando precisamente la naturaleza conflictiva del compromiso político juvenil.

Combinando todas estas experiencias, Dalton se sintió compelido a separar los escritos de la cultura revolucionaria, de la prosa guerrillera del heroísmo revolucionario, seca y militar, popularizada por El Che. Al institucionalizarse, la prosa de El Che había perdido el vigor y la frescura de las guerrillas (tropas guerrilleras), y se había

5 Sobre *Pobrecito poeta* de Dalton, ver Rodríguez, 1996: Capítulo 7; sobre literatura testimonial, ver Rodríguez, 1996: Capítulo 13.

vuelto *cliché*. Arraigado en la ciudad más que en el campo, Dalton hizo a un lado la orientación patristica de la literatura de montaña y abrazó la ironía como medio de reclutamiento de gente para su causa, proponiendo una cultura literaria diferente como medio de comunicación. Su tono festivo, irrespetuoso y divertido subraya un nuevo tipo de modernidad revolucionaria, que apunta a un cambio generacional que podemos interpretar hoy como el camino hacia la perestroika.

En Dalton hay un sentido claro de distanciamiento entre el *Nuevo Yo* masculino y las masas campesinas. Ya no está la presunción de un sujeto colectivo *nosotros* pre-definido del cual se habla. Un pasaje clásico que distingue la vieja patristica de la nueva versión de la cultura revolucionaria es: “El socialismo debería significar progreso hacia el placer. Y es allí donde uno tropieza con el frente impenetrable y fruncida de la conciencia disidente” (Dalton, 1984: 246).

Los estudiosos de las epistemologías revolucionarias deben reconocer las diferentes etapas de la cultura escrita revolucionaria. En El Che, la constitución del sujeto revolucionario masculino tiende a convertirse en el *Yo-él* => *Hombre Nuevo*, y no es formulada como una pregunta sino escrita como definición. El Che es totalmente acrítico. Habla de lo que ve sin cuestionar lo que piensa o escribe.

El Che desestima totalmente las reproducciones ideológicas de su discurso. Para él, no importa cuál sea el evento, lo que está en cuestión no es el campesinado ni las sociedades agrarias, sino la orgullosa ontología militar del rebelde. En contraste, en Dalton hay una indagación, un interrogante, una duda, una búsqueda. Para cuando llegamos a Ramírez, la pregunta ya se ha vuelto políticamente aguda. Las preguntas más pertinentes en relación a las ontologías y las epistemologías de ser y existir para las masas campesinas —sujetos de transformaciones revolucionarias en sociedades agrarias—, habían llegado a casa para instalarse. La relación del campesino con los cambios económicos, las políticas de guerra y la transición hacia una justicia productiva y distributiva, debe ser aprehendida. Si los líderes nicaragüenses hubiesen comprendido qué eran las masas, no se habrían sorprendido con tan poca fortuna en el momento liminal, cuando el voto electoral habló de manera tan elocuente del descontento de las masas.

EL SUJETO COLECTIVO PLURAL

Mientras que las narrativas de El Che se concentran solo en uno de los sectores sociales, el más grande y considerado como el más crucial, aquel del campesinado que vive en zonas rurales, el concepto de Ramírez de pueblo inscribe una situación de mayor complejidad política y, en consecuencia, involucra a un espectro más amplio de la sociedad.

El campesino subsiste como un referente enigmático, cuyo significado solo es indagado cuidadosamente al final. En el marco de los estudios sobre la intersección entre culturas de elite y culturas campesinas, el Grupo de Estudios Subalternos de la India advierte a los investigadores sobre las narrativas escritas por la elite intelectual nacional. Este grupo propone buscar la constitución del subalterno en otros tipos de narrativas, por ejemplo, en la historia de la criminalidad. En este sentido, el código legal constituye una fuente mejor, ya que complejiza el concepto de campesinado (Guha y Spivak, 1988; Foucault, 1977).

En sus análisis políticos, los teóricos de la Revolución Nicaragüense se vuelven gradualmente del campo a la ciudad como sitio de la lucha revolucionaria, dejando de lado el problema de los campesinos como clase y virando hacia una población más compleja y ligada transnacionalmente. Así como la estrategia política cambia de lugar, también lo hace el concepto de pueblo, el cual gradualmente pasa a incorporar un universo social más diverso. Este pluralismo señala el hecho de que la vanguardia partidaria está considerando una mirada más comprensiva del pueblo que aquella con la cual, como conjunto de líderes, había debido lidiar. El análisis de clase exigía más matices y se expresaba como un balance de fuerzas, como la lucha dentro de un sofisticado mercado ideológico. Los conceptos de etnicidad y género salen a la luz y comienzan a aparecer en la arena política escrita. Los grupos dominantes que constituyen la “burguesía nacional”, la oligarquía y los grupos educados, no pueden ser ignorados. Durante el último gobierno de Somoza ellos representaron una fuerza. El meollo del asunto es entonces que un colectivo revisado y restaurado (*nosotros + ellos*), debía emerger, y que este se fue volviendo cada vez más diferenciado en las narrativas estrictamente políticas. La base, las masas, el pueblo, a quienes debía venderse la idea de la “dictadura” del proletariado, eran más conflictivos, y las narrativas políticas de la revolución, así como aquellas de la burguesía, requerían una mirada más amplia sobre el espectro social para lograr viabilidad nacional e internacional.

El nuevo sujeto colectivo que expresa la unión del partido y las masas (*nosotros + ellos*), por lo tanto, se constituye como el sujeto social que surge de alianzas políticas. Es un sujeto que se mueve cómodamente dentro del espacio de un frente político unido y que está conectado con estructuras similares en la arena internacional. Un ejemplo fundamental en Nicaragua es el así llamado Grupo de los Doce, el cual ya es un concepto gubernamental que constituye un poder de Estado provisional. Este grupo representa los intereses variados y habitualmente contradictorios de la Iglesia (dos sacerdotes), la industria (empresarios, semi-productores), y la *intelligentsia* (un abogado, un economista y un doctor en educación). Sin embargo, al momento de

la victoria, el sujeto colectivo nacional (*nosotros + ellos*) cambia su naturaleza. Se vuelve más rico, agregando componentes de sectores multiétnicos, poli-clasistas y atravesados por el género, lo cual amplía el grupo que constituye al sujeto colectivo. La base, el pueblo, las masas, se convierten en lo que son, una multitud indiferenciada, un término desarrollado en la novela de Carmen Naranjo *Diario de una multitud* (1984): una reproducción inmanejable del conglomerado nacional/internacional, que abarca

funcionarios recientemente nombrados, querellantes de todo tipo, parientes de soldados del antiguo ejército... madres de guerrilleros en combate... alcaldes de las aldeas más distantes... nuevos embajadores... dueños de granjas pecuarias... inversores extranjeros que aparecen de la nada... campesinos. (Ramírez, 1991: 123)

Esta noción barroca de colectividad (*nosotros + ellos*) no existía en la narrativa guerrillera de El Che, ni tampoco la idea de Gobierno o de Estado, del mismo modo que la idea de poder gubernamental o estatal no existía para los insurgentes al comienzo del siglo veinte (por ejemplo, Sandino). Estas organizaciones insurgentes desarrollaron como mucho la noción de patria, un proto-Estado, una noción familiar de patria y fraternidad, una *polis* sin ninguna idea específica de productividad económica y organización social.

Aquello que está en cuestión en este concepto de colectivo, el de *Nuevo frente unido* (*nosotros + ellos*), es la inclusión de sectores sociales no tradicionales, Otros. En la encrucijada de inclusión y exclusión debemos subrayar la analogía estructural entre mujer y campesinado, entre lo femenino y el *nosotros* colectivo, el revolucionario buscado, el revolucionario perseguido. Debemos señalar que incluso en la narrativa de Ramírez, en la cual el colectivo (*nosotros + ellos*) representa a un frente político común, las mujeres están excluidas. El Grupo de los Doce, por ejemplo, es un grupo de hombres, y su concepto de alianzas multisectoriales es esencialmente masculino, falo céntrico, el cual no da cabida ni al campesinado ni a la mujer. Doña Violeta Barrios de Chamorro, la única mujer del grupo, quien más tarde se convertiría en presidente de la nación, fue elegida en ese momento para ocupar la posición de su esposo y para representar su posición de clase. Doña Violeta no fue elegida para representar a las mujeres. Por lo tanto, en la representación de las representaciones, las narrativas revolucionarias, al igual que las organizaciones y las instituciones revolucionarias, son negligentes. Como fue señalado anteriormente, estas pasaron por alto la cuestión de la “diferencia”, y al hacerlo, duplicaron las *epistemes* liberales que pretendían desplazar.

MUJERES EN LA MONTAÑA: EL PROTO-ESTADO

A fin de ilustrar este descuido, el rol asignado a la mujer en la patria/polis fraternal del proto-Estado —por ejemplo, dentro del campo guerrillero— sirve como indicador de un concepto manido y obsoleto de mujer. En las narrativas fundacionales de El Che, así como en las narrativas que reproducen su ontología, las mujeres y el campesinado aparecen plasmados en un lenguaje que delata una sedimentación liberal burguesa. Ambos están expresados en un lenguaje muy conservador que rememora el colonialismo religioso que los teóricos de la guerrilla buscaban rechazar. Ellos reproducen una actitud que ronda entre el populismo y el paternalismo, permaneciendo fiel a los viejos esencialismos.

En la principal organización del ejército guerrillero, así como en los núcleos más complejos de la organización guerrillera en las zonas liberadas, dentro de una suerte de organización proto-estatal, la mujer “encarna el rol propio de su sexo, por ejemplo, en la cocina, en la enfermería, en la enseñanza, la costura, la mensajería; una portadora de ternura” (Guevara, 1972: 122). La mujer se convierte en parte del sujeto social revolucionario, ese *nosotros* masculino, dentro de las organizaciones del proto-Estado como “portadora de”, porque ella es “menos trascendente que”. El Estado revolucionario proto-democrático en las zonas liberadas teoriza estratégicamente que “es más fácil mantenerla en sus tareas domésticas”, aun cuando “ella pueda perfectamente reemplazar al hombre... aun en caso de falta de personal portador de armas, aunque esto ocurra raramente” (ibídem: 124).

A medida que la guerra de guerrillas avanza y toma más territorios, a medida que pasa de ser una guerra a convertirse en una organización social y se establecen escuelas y hospitales, el *yo-él* masculino, en lugar de expandirse se reduce, se invagina; comienza un proceso de inversión, durante el cual las mujeres son separadas del circuito de las Nuevas economías heroicas. La apertura de El Che y su pasaje de una epistemología de exclusión a una más democrática, descansa en la confianza en que las mujeres “no generen... conflictos de tipo sexual”, y que puedan transportar “objetos de cierto tamaño, como balas... especialmente cinturones debajo de sus faldas” (ibídem: 123).

En el proto-Estado gobernado por los revolucionarios en las áreas liberadas, los hospitales y las escuelas coexisten con la organización militar. Estas burocracias provisionales se convertirán luego en estructuras permanentes del gobierno revolucionario y ordenarán la vida civil. Tomando como punto de partida estas proto-estructuras cultivadas en la Montaña, en estas burocracias las mujeres ya retornan a sus posiciones tradicionales conservadoras. Así, los revolucionarios simplemente

reproducen de manera acrítica estructuras sociales represivas. En los hospitales, por ejemplo, no se menciona ninguna mujer como enfermera y mucho menos como médica; y en este silencio, la presencia de las mujeres no se evidencia en ningún lado. Apenas les es permitido ingresar brevemente a la escena de los héroes, ya que las estructuras conceptuales y sintácticas reproducen al “hombrecito” de Ramírez: su participación se minimiza ab initio. Las mujeres, como el “hombrecito”, transportan armas, circulan dentro de espacios epistemológicos vacíos.

El hecho de cargar explosivos alrededor del sexo, en la zona baja abdominal, el mismo lugar en el que el ejército ordenó disparar a El Che, se describe como un método provechoso. Así como el “hombrecito” de Ramírez, la mujer entra en escena para permanecer en silencio. La mujer es inconspicua, invisible, y por lo tanto, presumiblemente, puede escapar a la agresión y a la violencia más pronto que los hombres. La entrada de la mujer a las economías heroicas, cargadas con balas bajo su falda, claramente demarca una separación entre el pueblo (*ellos*) y el *yo-él* masculino de los estrategas militares que escriben los textos, cuya autoridad se ejerce en y a través de la reproducción de ideologías y las dinámicas del poder, su poder, el cual por definición significa control y exclusión.

Las narrativas guerrilleras de autoridad de El Che son, en este sentido, para las mujeres, lo que era su diario respecto a los campesinos: narrativas tradicionales autoritarias. Porque en la representación de mujeres y campesinos, el pensamiento revolucionario toma el mismo camino y reproduce *epistemes* preexistentes. Las mujeres son, de este modo, cuasi hombres, hombres incompletos, y la sexualidad continúa siendo una zona de peligro que socava “la moral de las tropas”. Por lo tanto, tanto las mujeres como los guerrilleros deben ser vigilados. El erotismo de la revolución, podemos decirlo al pasar, nace con las manos atadas, militarizadas, sujetas al autoritarismo, y así como la guerrillera, se cristianiza. El falo y el logos mantienen su hegemonía.

Este aparente excursus suscita una analogía entre dos espacios vacíos: el de la percepción de género y el de la percepción del campesinado durante el proceso de constitución del proto-Estado, al momento de la insurgencia. El concepto tradicional de mujer se convierte en un vacío conceptual inscripto en la formación del proto-Estado, y más tarde es reproducido por el Estado. Durante las elecciones de 1990 la negligencia se convirtió en negación.

Al momento de emitir el voto —si es que alguna vez ocurre una elección “popular”— o al nivel de la expresión abierta de sentimientos —cuando esta es permitida—, la voz de estos subalternos emerge como un elemento sorpresa. El error se convierte en ofuscación, en

un cambio de percepción. El perder es orientador. Resulta impactante que una organización política, nacida en unión con las masas y que pretendía representar a esas masas, pueda sorprenderse tanto. Esa sorpresa delata el elemento antipopular en sus conceptos fundacionales y en su ejercicio paternalista y populista del poder, tal como aparece ejemplificado en la repentina comprensión de

sistemas de asamblea popular que ya no funcionan, estilos de autoridad envejecidos o que nunca fueron correctos, sobre todo en las áreas rurales comprometidas en la guerra; improvisaciones, arrogancia, pérdida de percepción de elementos sustanciales de la realidad política. (Ramírez, 1991: 147)

De modo que hay, en el lenguaje de Dickens, “tiempos de locura” o una “época de incredulidad”, la creencia, en *Popol Vuh*, de que “siempre amanece”. En el nivel del Partido o en el nivel intelectual, este proceso popular de “engaño” o “traición” — ¿De quién? ¿Contra quién?— fue bautizado en Nicaragua con el nombre de Güegüense. Güegüense es un juego que escenifica la venganza de las masas ladinas sobre el gobierno español. El nombre del protagonista, Güegüense, sirvió para designar el comportamiento de las masas campesinas “hipócritas” que apuñalaron a la revolución por la espalda. Es decir, los revolucionarios volvieron a las primeras instancias de la representación literaria, a la literatura clásica de la colonia, para tomar prestadas figuras discursivas que señalaran la ruptura entre el gobierno y las masas. Güegüense, como término histórico que define la esencia del mestizaje, encubre la falta de representación popular en el Frente. En esta figura se reproduce un sentimiento ya narrado por El Che. Los revolucionarios vuelven a rastrear y localizar la mentalidad colonial y la relación entre la Corona y sus virreinos con los sujetos coloniales. Las viejas *epistemes* coloniales fueron nuevamente recuperadas y recicladas, así como lo fue la sensibilidad en la representación de los campesinos, los indios y los creoles, como lo dijo Severo Martínez Peláez, en su patria. Pero también se formula nuevamente la pregunta: ¿cómo fue posible que los votantes eligieran “la insignificante alternativa de la derecha”? (Ramírez, 1991: 146).

Entre hablar del engaño y el engaño en sí, el mismo proceso de construcción literaria que sirvió al autor anónimo de *Güegüense* media aquí para ilustrar el método del gobierno en el manejo de distancias problemáticas entre los líderes antipopulares y las masas. A la vuelta de la esquina de los procesos revolucionarios, los revolucionarios que guían a la vanguardia se encuentran con el sujeto colectivo nacional desconocido *nosotros + ellos*. Los revolucionarios descubrieron que no habían conocido al sujeto colectivo *nosotros + ellos* y que

en su lugar habían construido el concepto de multitud, muchedumbre, masas provenientes de múltiples sectores, amorfas, y un concepto de pluralismo que apunta más a la mediación del Partido con los otros Partidos que con las masas; el Partido y el gobierno como entidades mediadoras administrativas transnacionales. Los conceptos de masa, pueblo, mujeres, los subyugados, fueron dejados de lado. Y en la representación de sí mismos, reprodujeron esos sujetos sociales como sujetos de alienación y extrañamiento.

En el arco descrito por la primera y la última revolución latinoamericana, en la distancia abarcada por la pregunta en los textos de El Che y los de Ramírez, hay siempre un malestar. En este capítulo he emprendido la investigación de la naturaleza de las respuestas dadas a ese malestar; un malestar —si no el más legítimo de los malestares— peculiar de la generación de los sesentas. Mi dilema fue multifacético: intenté, en primer lugar, demarcar momentos de concepción de la transición desde el *yo-él* masculino al sujeto colectivo (*nosotros*) en la constitución del sujeto revolucionario, en el marco de una epistemología de la revolución; en segundo lugar, subrayar las tensiones, los momentos vacíos y los espacios vacantes de la transición. Aparte de aquellos antes indicados con tanta claridad por Ramírez, para quien el *yo-él* masculino del revolucionario y el sujeto colectivo (*yo-ellos*) del campesinado se separan, los vacíos más profundos son de género, localizados exactamente en el mismo lugar. En los procesos simbólicos, las masas y el pueblo se fusionan en lo femenino como representación de lo subyugado no incluido, como lo que no es preguntado. En esos momentos, tal como sostiene Ramírez, la palabra se hace carne, cuerpo; pero, ¿la carne de quién?, ¿el cuerpo de quién? El colapso del campesinado y de lo femenino no es muy evidente, ya que la literatura ha dotado al campesinado —esto es, a la clase— de algún respeto. Sin embargo, en la representación de ellos predomina la duda, el malestar y la confusión.

Además de los procesos de representación de las mujeres y el campesinado, hay procesos relacionados con la cultura y la política, el mundo oral y el escrito. Ramírez es más correcto en aquello que explicita, cuando sostiene que en las campañas de alfabetización “las dos Nicaraguas” se encontraron por primera vez, y, cayendo una vez más en la cópula como idea de pertenencia y procreación, diría que “una estaba entrando en la otra a fin de dar nacimiento al *hombre nuevo*” (ibídem: 128). En la formación de la guerrilla y el Partido, en la organización revolucionaria, ¿tal vez no habían pensado en escuelas?

En el reciclaje de viejas epistemologías —por ejemplo, la cristiandad— y en la patristica habitual en las narrativas de y sobre El Che, encontramos más de un código y una clave: lo Nuevo es construido

con el lenguaje y la lógica de lo viejo, y los sujetos vuelven a encontrarse en los mapas territoriales del logos falocéntrico.

BIBLIOGRAFÍA

- Asturias, Miguel Ángel 1984 *Hombres de Maíz* (San José: EDUCA).
- Bendaña, Alejandro 1991 *Testimonios de la Resistencia. Una tragedia campesina* (Managua: Editorial de Arte).
- Dalton, Roque 1984 *Pobrecito poeta que era yo* (San José: EDUCA).
- Foucault, Michel 1977 *Discipline and punish: the birth of the prison* (Londres: Allen Lane).
- Guevara, Ernesto 1972 *La guerra de guerrillas* (La Habana: Ciencias Sociales).
- Guha, Ranajit y Spivak, Gayatri (eds.) 1988 *Selected Subaltern Studies* (Oxford: Oxford University Press).
- Naranjo, Carmen 1984 *Diario de una multitud* (San José: EDUCA).
- Ramírez, Sergio 1991 *Confesión de amor* (Managua: Ediciones Nicarao).
- Rodríguez, Ileana 1996 *Women, Guerrillas and Love. Understanding War in Central America* (Minnesota: Minnesota University Press).

Erick Blandón

EL TOROVENADO, LUGAR PARA LA DIFERENCIA EN UN ESPACIO NO LETRADO*

HASTA AHORA HEMOS venido discutiendo el lugar de la escritura en el conflicto entre prácticas, conocimientos y valores en las estructuras de poder; también la función de los letrados en la sustitución epistémica, mediante esa operación denominada colonialidad. A resultas de lo anterior, hemos visto cómo la racionalidad europea se superpuso sobre los saberes americanos, desde el momento en que dio inicio la expansión de Occidente que, en las palabras de Mignolo, fue religiosa y económica, pero sobre todo de conocimientos.

Vimos cómo *el Güegüense*, cuyo origen se remonta a la oralidad pre-colombina, en el momento de ser transcrito quedó impregnado de esa racionalidad europea, en lo que a sexualidad y género concierne; pero al que también le quedaron las marcas de lo que sería la pugna de los criollos en contra de la burocracia colonial, y para lo cual se echó mano del resentimiento de los mestizos en contra de los indios. Una puja por ocupar aquellos el poder, hasta que el indio fue por completo desplazado. De esa manera, *El Güegüense* no fue más el discurso oral de una multitud compuesta por indios, a la que durante los primeros tiempos del dominio español se sumaron los mestizos subalternados, para carnavalizar el

* Blandón, Erick 2003 "El torovenado, lugar para la diferencia en un espacio no letrado" (Capítulo 7) en *Barroco descalzo. Colonialidad, sexualidad, género y raza en la construcción de la hegemonía cultural en Nicaragua* (Managua: URACCAN) pp. 185-204.

orden impuesto. Al ser fijado en la letra dicho discurso no se petrificó, por cuanto resiste diversas y opuestas interpretaciones, según vimos en el capítulo anterior, pero devino emblema de la cultura hegemónica y símbolo del colonialismo interno que subsumió a las otras culturas regionales, tanto como a las minorías étnicas, de sexualidad, género y raza.

A diferencia de *El Güegüense*, *El Torovenado* se preserva como expresión cultural, aún no atrapada por la escritura. Una explosión polivocálica, donde todo ocurre como en un *happening*, sin guion pre-establecido, ni texto que seguir al pie de la letra. En él se expresan con entera libertad las sexualidades reprimidas y los grupos subalternos de clase y etnia, en contra del poder de los grandes aparatos; pero sobre todo en contra de los discursos de la religión y el estado. El estudio de *El Torovenado*, también originario de la Manquesa¹, nos permitirá inferir la diferencia entre un discurso oral surgido de la multitud, donde no hay cabida para el horror de la abyección, y un texto impregnado de los valores epistémico-religiosos, ajenos al grupo social que le dio origen, como es el caso de *el Güegüense*.

LOS TOROVENADOS: HOMBRES DISFRAZADOS DE ANIMAL O DE MUJER

En el carnaval del “Torovenado”, los hombres se visten de mujeres, se disfrazan de animales, parodian la vida diaria de la ciudad. Es un desfile que se origina en el barrio indígena de Monimbó y que recorre las principales calles del barrio hasta invadir por completo las avenidas de mayor movimiento en la vecina ciudad de Masaya. En rústicas carrozas improvisadas se representan cuadros vivos en los que se satiriza a los sectores hegemónicos de los ámbitos políticos, religiosos, sociales y económicos, como dice Fernando Silva es “una representación alegre, burlesca, callejera y estafalaria, un ‘teatro popular’ compuesto por personajes, que ridiculizan a personas muy conocidas de la sociedad” (2002: 33).

La parodia se centra en los temas de actualidad que más han ocupado la atención de la opinión pública. Los hay que simplemente parodian a la mujer usando el disfraz femenino como forma esencial del ridículo, en un contexto donde la antropofagia machista se harta hasta el empacho de los roles que tradicionalmente le asigna al sujeto mujer. No obstante, tales analogías que serían inconvenientes al devenir, en el desorden/ordenado del carnaval, el deseo atraviesa las subjetividades de muchos de los individuos participantes: deseo de pactar con el animal interno, más allá del disfraz, deseo de soltar la sexualidad reprimida. Sobre todo, deseo de enunciación, donde entran a circular a diferentes ritmos y velocidades, las partículas moleculares que constituyen dichas subjetividades. Se va al encuentro del animal anterior a la domesticación, se deja emerger al deseo

1 Región occidental de Nicaragua que comprende, entre otros, los actuales departamentos de Masaya y Carazo.

sin que haya censor que discierna entre homosexual o heterosexual. Nada más el deseo. Por eso “las malicias y requiebros obscenos” (ibíd.), el cuerpo masculino que se contorsiona casi desnudo, que se vuelve “loca”. Eso son los devenires que en este capítulo nos conciernen.

Las celebraciones de San Jerónimo en Masaya, duran más de tres meses y en ellas pueden apreciarse dos fases: la primera que culmina con una procesión dentro de los cánones religiosos del catolicismo sincrético del “Nuevo Mundo”: liturgia eclesiástica y fiesta popular de tradición indígena y mestiza. La otra se abre más a la expresión pagana cuyo clímax paródico es el *Torovenado*, que por lo general se realiza el último domingo del mes de octubre, cuando ha concluido la celebración religiosa. “Los hombres para agradar a San Jerónimo se visten de mujer” (Palma, 1988: 106). Son los “toro-venados”, que también se disfrazan de animales.

El disfraz en esta fiesta ha sido su característica, lo ambiguo, lo polivocálico. Pero el travestismo, según Milagros Palma, ha ido evolucionando desde cuando se trataba nada más de hombres cubierto con el cuero de un tigre, enmascarados, bailando mientras los sorteaba una mujer vieja, vestida con el cuero de un venado; pasando por los disfraces para remedar a las mujeres en sus diferentes actividades ciudadanas; a las sátiras de los años setenta, cuando se ridiculizaba a las autoridades religiosas en un burdel, hasta los años ochenta, cuando la parodia tenía un fuerte contenido político en contra de la intervención militar de los Estados Unidos en el país, y las figuras relevantes eran Ronald Reagan, Jean Kirkpatrick, pero también Fidel Castro, e incluso los líderes sandinistas, como anota Palma (1988: 113-117). La risa funciona así como el arma de los que están debajo de la autoridad, del poder, al que no tienen acceso, pero que lo penetran y descontrolan, según Lúcia Helena, con “discursos discontinuos y repentinos” (1983: 29).

La revolución sandinista, cualquiera sea el duelo o la melancolía que nombrarla nos provoque, fue el contexto en el que el carnaval de *El Torovenado* se afirmó como lugar de enunciación pública de la homosexualidad nicaragüense. Pese a que —como afirma el dramaturgo y etnógrafo Allan Bolt— “la visión anti-indígena se mantuvo, y por lo tanto el rechazo a los ‘excesos’ del *Torovenado* en Masaya, a los de San Sebastián en Diriamba y a los de Santo Domingo en Managua”². Pero es que los liderazgos políticos, de izquierda y derecha, siempre han pretendido manipular estas fiestas.

No obstante, al margen de los intereses de banderías, el *Torovenado* se convierte en un momento de escape de la opresiva masculinidad heterosexual, en el que dialogan las diferentes sexualidades, y donde el homoerotismo se convierte en polo de atracción de todos: homosexuales y heterosexuales. Es preciso, entonces, hacer una lectura de los diferentes gestos homoeróticos que el carnaval per-

2 Correo electrónico dirigido al autor, 20 de abril de 2001.

mite en esa dialogicidad donde coexisten, en un mismo plano, los individuos que por razones de su sexualidad no convergen públicamente en los mismos espacios durante el resto del año.

DE LA VIEJA DEL VOLCÁN A SAN JERÓNIMO DOCTOR

Según la leyenda, San Jerónimo vivió una vida carnalmente desenfrenada y, al final, para purificarse se fue al desierto, donde vivió dentro de una cueva oyendo los tormentos de los condenados y sanando con hierbas las enfermedades de los pobres. Él se mortificaba dándose golpes en el pecho con una piedra hasta hacerse sangrar. Pero un día cayó en la tentación de pecar sexualmente con una seductora mujer que lo provocaba. Era el diablo travestido de mujer, con quien Jerónimo tuvo relaciones sexuales; pero se arrepintió y el fuego y los tormentos lo santificaron.

La imagen del santo venerado por los pobladores de Masaya y Monimbó es la de un hombre decrepito hincado, semidesnudo, de largas barbas blancas, con el cuerpo ensangrentado por los golpes que se da en el pecho con una piedra. Junto a él hay un león manso en la solitaria montaña. Uno se pregunta, ¿qué tiene que ver este doctor de la iglesia elevado a los altares con un carnaval de disfrazados de animales y de mujeres? La respuesta puede ser muy simple: que un campesino un día ofreció al santo pagar la promesa de organizarle una procesión de disfraces, si le concedía el milagro de cazar al tigre que diezmaba su ganado; y que a partir de entonces se llegó hasta la época actual, a la forma que Enrique Peña Hernández lo describe:

Los torovenados van en pequeños grupos, en parejas o simplemente solos, según convenga a la mentalidad de sus caracterizaciones. Llevan toda suerte de disfraces. La mayoría trata de imitar o ridiculizar a algún personaje de la localidad, del país o del extranjero. Visten trajes viejos o anticuados, portan paraguas rotos y carteras pasadas de moda y se ponen innumerables adornos y aditamentos que no guardan ninguna relación con el traje y más bien desarmonizan. El rostro se lo ocultan con máscaras de cartón, madera, guacales o cedazo. Algunas máscaras representan la cara del personaje ridiculizado.

Son tipos estrafalarios y extravagantes. Hacen gestos, muecas y payasadas, para divertir al público (1968: 82).

Con la asistencia de famosos “cochones”³ de Managua como La Sebastiana⁴, las parodias con vestidos de mujeres, que Peña Hernández no menciona, tomaron la forma de carnaval *gay*, según Carlos Alemán Ocampo⁵. Pero, en la devoción propiamente dicha, ¿no hay la superposición de un arrepentido canonizado por la iglesia, sobre una divinidad de los indígenas? ¿No se trata acaso de la vieja del volcán Masaya, de la que habla Fernández de Oviedo? Los rasgos físicos para comenzar no me contradicen y la omnipotencia se corresponde con la de San Jerónimo, a quien sus devotos alaban como a “el que todo lo puede”. Veamos lo que dice Oviedo:

Oy decir á aquel caçique de Lenderi que avia él entrado alguna veçes en aquella plaça donde está el poço de Massaya con otros caçiques, é que de aquel poço salia una mujer muy vieja desnuda, con la qual ellos haçian su monexico (que quiere decir conçejo secreto) é consultaban si harian guerra ó la excusarian ó si otorgarian treguas á sus enemigos; é que ninguna cosa de importancia haçian ni obraban sin su paresçer é mandado; e quella les deçia si avian de vençer ó ser vençidos, é si avia de llover é cogerse mucho mahiz, é qué tales avian de ser los temporales é subcessos del tiempo que estaba por venir, é que asi acaesçia como la vieja lo pronosticaba. É que antes ó despues un día o dos que aquesto se hiçiesse, echaban allí en sacrificio un hombre ó dos ó más é alguna mugeres é muchachos é muchachas; é aquellos que assi sacrificaban, yban de grado á tal suplicio. É que despues que los chrisptianos avian ydo á aquella tierra, no queria salir la vieja á dar audiencia á los indios sino de tarde en tarde ó quassi nunca, é que les

3 El Diccionario de Uso del Español Nicaragüense ofrece la siguiente acepción: “cochón. Del náh (uatl). Cotzoan: el que se corre. m (masculino) Cobarde. // Homosexual.” Sin embargo, sobre el origen de la palabra cochón hay todo un debate académico. Roger Lancaster sostiene que uno de sus informantes le sugirió que probablemente se derivaba de colchón “matress”, porque “You get on top of him like a matress” (1993: 239). Esta versión la recoge como verdadera Almaguer (ibídem: 258); pero resulta improbable, porque el uso del colchón es relativamente nuevo entre la clase media y alta; téngase en cuenta que, todavía a principios del siglo XX los nicaragüenses, en su mayoría, dormían sobre petates, en hamacas o en tijeras de lona. Algunos lexicólogos han sostenido que se trata de un galicismo por cochón, pero considerando la escasa circulación de la lengua francesa en el país, se hace casi imposible determinar el punto de contagio con el habla nicaragüense. Más acertada parece la argumentación de Arellano: “No creo que cochón proceda de cerdo en francés (cochón), sino de cuilón: nombre que en el siglo XVI se daban entre sí los indígenas, según el cronista Gonzalo Fernández de Oviedo y Valdés. Mejor dicho era el sustantivo/adjetivo con que los nahuas de Nicaragua denominaban al invertido”. Sus sinónimos en el habla popular son igualmente peyorativos como los que apunta Arellano: “Culero, Culista, Culiolo, Florindo, Floripondio, Hueco, Loca, Mamplora, Marica, Maricón, Mariposa, Naco, Pato, Patriarca, Patricio, Rueda, Tuerca, Tureca, Zurdo” (1998: 25).

4 Comerciante de los mercados, donde vendía refrescos, fue muy popular en los años cincuenta y sesenta por su atractivo físico y por sus atuendos femeninos.

5 Entrevista con el autor, Managua, 5 de julio del 2000.

deçia que los chripstianos eran malos é que hasta que se fuessen é los echassen de la tierra, no queria verse con los indios, como solia. [...] Yo le pregunté que despues que avían avido su conçejo con la vieja ó monexico qué se hacia ella, é qué edad tenia ó qué dispusición: é dixo que bien vieja era é arrugada, é las tetas hasta el ombligo, y el cabello poco é alçado hacia arriba, é los dientes luengos é agudos, como perro, é la color más ocura é negra que los indios, é los ojos hundidos y ençendidos; y en fin él la pintaba en sus palabras como debe ser el diablo. Y esse mesmo debia ser é si este deçia verdad, no se puede negar su comunicaçion de los indios é del diablo. É despues de sus consultaçiones essa vieja infernal se entraba en aquel poço, é no la vian más hasta otra consulta. (Reproducido en Pérez Valle, 1976: 391-392)

Un doctor de la iglesia en vez de la fuerza mágica a que apelaban los antiguos habitantes de la región⁶. Por eso los devotos lo siguen venerando como al brujo que cura prodigiosamente, y lo exaltan al vítor de:

Viva el Doctor San Jerónimo
 Viva el que todo lo puede
 Viva el que todo lo cura
 Viva el que cura sin medicina.
 (Citado en Alemán Ocampo, 1986: 118)

Invocan al intelectual orgánico de la comunidad, al que maneja los saberes locales, en esos pueblos donde la magia tiene una extraordinaria gravitación sobre los pobladores⁷. Pero, ¿se trata de aquella mujer del volcán convertida por los misioneros en santo y varón, en el doctor San Jerónimo? Deleuze y Guattari sostienen que la iglesia no cesa de quemar a los brujos “o bien de reincorporar a los anacoretas en la imagen dulcificada de una serie de santos que ya sólo tienen con el animal una relación extrañamente familiar, doméstica” (1997: 253). Diríase que los evangelizadores operaron al sustituir una divinidad por otra, ante prácticas indígenas de devenires-animales para reprimir el componente brujo e instaurar “todo un sistema de tribunal y de derecho adecuado para denunciar los pactos con el demonio” (Ibídem: 252-253).

En *El que todo lo puede*, un video grabado y editado en torno al *Torovenado* de 1996, bajo la dirección y realización de Florence Jaughey, el escritor Julio Valle-Castillo, explica el origen del disfraz femenino remitiéndolo a las tradiciones de la cultura greco-latina, y el hecho de que los promesantes llamen a San Jerónimo el “doctor que cura sin medicinas” lo entiende como un equívoco que

6 Diríá y Diríomo, pueblos vecinos de Monimbó y Masaya, son comúnmente llamados en Nicaragua “los pueblos brujos”.

7 “Una vendedora de verduras del Mercado de Masaya hace su “toro-venado” (1984) porque según sus propias palabras todo lo que tiene se lo debe a San Jerónimo. Ella dice que es creyente y no juega con la devoción porque los santos son peligrosos y pueden vengarse. Ha recibido milagros de San Jerónimo y de la Santa Cruz de la Boquita” (Palma, 1988: 109).

confundiría al “Doctor de la Iglesia”, al “que tradujo la Vulgata”, con un médico que ejerce la medicina occidental.

En esa explicación letrada se advierte una ansiedad para atribuir prestigio a los componentes brujos y travestis afiliándolos a la tradición culta de Europa, para hacer pasar “lo anómalo” como normal. Uno, por el contrario, ve que esos hombres no se disfrazan simplemente para imitar al animal y extraer de él la bestia. Hay en el ritual eso que cuando se apodera de nosotros “nos hace devenir, un *entorno*, una indiscernibilidad, que extrae del animal algo común, mucho más que cualquier domesticación, que cualquier utilización, que cualquier imitación” (Deleuze y Guattari, 1997: 280), porque su realidad radica en ellos mismos no en el animal.

En tanto la borrachera, elemento constitutivo de la masculinidad nicaragüense, traspuesta en el *torovenado*, Valle-Castillo la explica como norma de comunicación con la divinidad en el ritual precolombino. Sin embargo, fuera del contexto indígena, el alcoholismo ritual o la pintura del cuerpo, presentes en este tipo de fiestas nicaragüenses, sirven al ojo europeo o europeizado “para denunciar la bestialidad de la vida indígena tradicional”, como sostiene Martin Lienhard, y “mostrar la necesidad indiscutible de su domesticación” (1992: 55).

EL TORO LERDO Y EL VENADO LISTO

El Torovenado ha sido visto hasta ahora, por la tradición letrada, igual que *El Güegüense*, como producto del mestizaje cultural, donde se funden las diferencias entre el indoamericano y el europeo, para dar lugar a una nueva identidad: la nicaragüense. Se obvia la realidad de una cultura parodiando a la otra. La del estado, religión y costumbres del ladino que el indio carnavaaliza. No se reconoce ahí que a la persistencia pluri-étnica se agrega la diferencia sexual. *El Torovenado* no es, por eso, cifra de un proceso transculturador, como el que define Fernando Ortiz, porque en la combinación de uno y otro símbolo no hay síntesis dialéctica, o contrapunto armonioso, sino la reunión de dos contrarios antagónicos, que se repelen. No hay la síntesis del mestizaje. El toro vino de Europa con el conquistador, que dominó e impuso su civilización; el venado, es propio de tierras de Mesoamérica, representa la cultura aborígen, la que fue sometida por la fuerza, pero que no cesa su resistencia.

Sin embargo, hay un insoslayable significado homoerótico en la fusión del animal viril por excelencia, el toro firme y el venado fugaz, ambos del mismo sexo. Esa carga erótica está en la asociación de la fuerza del toro con la levedad del venado, su ligereza, su fragilidad sensual. El nombre nos remitiría a una figura dual: activa/pasiva. ¿Acaso el “hombre-hombre” y el “cochón”? El toro desde la más remota antigüedad se asocia a lo viril, a lo masculino, lo genital: el toro que raptó a Europa... llegó de España. El venado pasivo es América, para representar sexualmente el acto de posesión que significó la Conquista. El novelista Carlos Alemán Ocampo, que también estudia las tradiciones y la lengua, puntualiza el vocablo en los siguientes términos:

El Torovenado es un sincretismo mítico-religioso: el toro, español altivo, bruto y fuerte. El venado, es el poder mítico indígena: sagaz, listo, inteligente, difícil de atrapar. Uno se lleva a casa como buey [castrado], el otro sólo muerto. Y allí en ese sincretismo es donde indudablemente tiene sus raíces el nombre. En algunos lugares de México, por lo menos entre los mazatecos se celebra la danza del venado con mucho brío y se trata de imitar sus movimientos, su energía, su vivacidad, se trata de reproducirlo poseyéndose (sic) de venado, de audacia y listeza frente al conquistador español de cruz y espada que se sentía toro fuerte, agresivo y dueño del rebaño de vacas, preñador, padrote; contra el venado que preña a la carrera, corriendo el macho y corriendo la hembra, en juego por las laderas de la Laguna de Apoyo, de arriba abajo el macho ensarta a la hembra en alegre carrera. Son dos proyecciones frente a dos animales atávicos que se funden en la fiesta mítico-religiosa en donde se traslapan las imágenes con los ídolos, los mitos con los mitos y los ritos, en la procesión se fundieron el toro y el venado. Aunque el nombre está compuesto de dos vocablos españoles, el origen es indo hispano. (Alemán Ocampo, 1986: 121)

Yuxtapone las imágenes de los dos animales machos en su relación sexual con la hembra, en la que saldría victorioso, por ágil y astuto, el venado frente al semoviente lerdo. El sagaz venado que penetra y preña “a la carrera” como alegoría del padre irresponsable, el que en la cultura machista se jacta de los hijos — bastardos o no— que abandona. Si se trata de exaltar al venado como “macho” habría que añadir que culturalmente se celebra al penetrador, no importa cuál sea el sexo de su pareja. No obstante, como se verá más tarde, llevaría razón Alemán Ocampo cuando concluye que “en la procesión se fundieron el toro y el venado”, pero a condición de que no se olvide que esta es una fiesta de suyo efímera, un carnaval, que necesariamente nos remite de nuevo a la normalidad, al orden institucional, heterosexista. Por lo tanto se produce la separación de los dos elementos fundidos.

UN LUGAR EN LA CULTURA POPULAR PARA EL OTRO

En *El Torovenado* entra a figurar de manera inequívoca la homosexualidad masculina camuflada en épocas anteriores y terriblemente censurada por la sociedad, para repetir lo dicho por Milagros Palma. Los homosexuales que en la vida pública, como ya vimos, son objeto de burla y escarnio por el heterosexismo hegemónico, reconocen el espacio de *El Torovenado* como el momento para proclamar con orgullo su diferencia; porque el que participa abiertamente ahí es el que carga el estigma de “cochón”. De modo que los homosexuales, con la complicidad y apoyo de sus amigos y familiares, la solidaria comprensión de sus madres (en el video de Jaugey), reivindicar sin miedo alguno su “cochonería”. Han hecho de *El Torovenado* su lugar de enunciación, en el cual resignificar el estigma que los excluía. No más etiqueta de afrenta sino símbolo de orgullo, lo “cochón”.

En el video de Florence Jaugey, una mujer de Monimbó comparte el orgullo de su hijo maquillado, ataviado en traje de “Miss”, es la “Reina del Torovenado”. La madre complacida lo mira “elegante”, reconoce en el travestido su juventud ya

marchita, cuando ella se “arreglaba” para las fiestas, acaso porque —como diría Severo Sarduy— el travesti dobla a su madre, “no imita a la mujer. Para él, *à la limite*, no hay mujer, sabe —y quizás, paradójicamente sea el único en saberlo—, que *ella* es una apariencia, que su reino y la fuerza de su fetiche encubren un defecto” (1999: 1267).

El *Torovenado* se convierte en el escenario de los homosexuales de origen indígena o de otros grupos subalternos, económicamente colocados en el nivel de ingresos y consumo más bajo; pero a él también acuden, como espectadores, homosexuales de distintos estratos económicos y sociales que viajan de todas partes del país, en lo que sería el único sitio de convergencia pública, donde se encuentran los homosexuales nicaragüenses, sin diferenciaciones de clase social, étnica, política o económica, porque el carnaval es de todos. No hay —de acuerdo con Roberto da Matta— un orden de entrada, como en un palco de teatro o en un evento ordenado por la rutina, el mundo social ahí representado tiene una intensidad mayor y mucho más abierta de la que el sistema de clasificaciones permite en la vida diaria (1978: 90). Como se verá más adelante, incluso la diferencia entre participantes y espectadores se disolverá gracias a los brincos, al contacto corporal, a causa del atractivo homoerótico.

Los “cochones” que concurren cada año a expresar, travestidos, públicamente su diferencia en *El Torovenado*, participan, como promesantes de San Jerónimo, pero no para pedir que “el doctor que todo lo puede” los cure de ese “mal” patologizado y psiquiatrizado desde el siglo XIX por la cultura occidental. Llegan para celebrar su homosexualidad, a proclamar con orgullo su diferencia. Comparten un espacio marginal, habida cuenta la discriminación social del indio y del mestizo subalterno, que participan en las fiestas. Allí van los homosexuales, a lo mejor a pagar tributo a quien bailó con el demonio, ese otro travesti que antes bailó o copuló con San Jerónimo. Lo seguro es que, sin saberlo, acuden disfrazados de mujer para rendir culto a la vieja de la que nos habla Fernández de Oviedo, a la que —digámoslo de una vez— en una operación transexual, los misioneros españoles convirtieron en San Jerónimo. Así se disuelve lo masculino mayoritario y se subvierte el orden heterosexista. Se erosionan los cimientos epistémico-religiosos. Este mismo santo es celebrado en León por los homosexuales locales, que desafían la censura de la autoridad eclesiástica.

LA POTENCIA EFÍMERA DE LA RISA

Se sabe que organizar, regular, controlar, asegurar la continuidad del orden son atribuciones de la religión y el estado. El discurso trascendente, mediante el cual se asegura el temor de la especie humana al castigo en la otra vida es tarea de la religión. Vigilar la observancia de la ley, la ejecución de la pena en el seno de la sociedad es una función del estado. Sus discursos correctivos se fundamentan en una moral que al sujeto le llega mediante una racionalidad impuesta desde afuera, pero ante la cual se doblega. Surge así —en el individuo reprimido por la moral, la religión, las leyes, el estado, la familia, la escuela, la comunidad, la cultura— el

imperativo de encontrar líneas de fuga que le permitan salirse de tales controles, romper momentáneamente las amarras que lo sujetan a ese orden rígido. Para ello la risa. Válvula de escape, contra la que esos aparatos no pueden hacer nada; por el contrario, se transforman en su alimento durante el carnaval.

Dichos aparatos son inalterables en los gestos solemnes y serios, con que garantizan la certeza del establecimiento, la estabilidad de la cultura, procuran el sentido recto de las palabras, rechazan lo ambiguo, se atrincheran en una gramática que ordena y regula las vidas de los sujetos bajo su dominio. Se sustentan en la ideología de la seriedad. Son monológicos. Sus contornos perfectamente definidos.

Desde el mundo clásico, afirma Mijaíl Bajtín, “la seriedad es oficial y autoritaria y se asocia a la violencia, a las prohibiciones y a las restricciones” (1971: 86); por eso mismo es vulnerable a la burla, a la parodia, a la risa que libera momentáneamente de la opresión a los que la padecen. He ahí las leyes satirizadas, la autoridad parodiada, las carcajadas en las narices de los agentes del orden. Pasto antropofágico, los representantes del Estado o del clero, como fuerzas autoritarias que presionan y discriminan. Hay en su interior un germen devastador que los corroe cuando caen en el dominio de la parodia. Ese factor corrosivo es su doble moral: la no-correspondencia entre el discurso y la vida cotidiana.

Pero la risa, para surtir efecto como remedio, requiere de una corta duración en el tiempo. No puede extenderse porque corre el riesgo de institucionalizarse y perder su poder curativo. Así el carnaval, que se realiza sólo una vez al año, si se prolonga más allá en el tiempo, no funciona como placer transgresor. El discurso carnavalesco, reverso del discurso de la seriedad, es dialógico, polifónico, “comprende el mundo desde una posición interpretativa, siempre focalizando no una única verdad, sino una multiplicidad de contradicciones, un juego de máscaras que se afirman y desmienten” (Helena, 1983: 30-31), como bandas que se transforman las unas a las otras, que proliferan por contagio, dirían Deleuze y Guattari (1997: 247).

Igual que las fuerzas sobrenaturales que son despojadas de sus poderes omnímodos cuando el hombre consigue aterrizarlas, las fuerzas hegemónicas, autoritarias de la sociedad pierden su potencia una vez que, los que están debajo de sí, las convierten en su hazmerreír. La religiosidad exterior con toda su pompa barroca como los procedimientos jurídicos, carentes de derechos para los ciudadanos, es estremecida con efectos erosionadores, mediante la crítica mordaz y la sátira a sus representantes. Se logra así desjerarquizar la autoridad y rebajarla al terreno de lo vulgar para convertirla en comida del banquete antropofágico de sus víctimas, en causa de la risa curativa, que alivia momentáneamente, porque luego se volverá al orden vigente.

Una ley de lo carnavalesco, ya se dijo, es su carácter efímero; y así funciona *El Torovenado*, que luego nos remite a un mundo estable, jerárquico, reglamentado, porque hay que tener presente, con Umberto Eco, que, “la comedia y el carnaval no son instancias de trasgresión real sino, al contrario, representan

ejemplos primordiales del reforzamiento de la ley. Nos recuerdan la existencia de las reglas” (1984: 6). Es el momento de retornar entonces, al dominio de la seriedad, de la violencia y la autoridad en cuya economía no existe la risa, como señala Bajtin.

HOMOEROTISMO QUE SUBVIERTE AL PODER MASCULINO

Reconstruyamos la escena en el período que duró la revolución sandinista, la década de los años ochenta, concretamente en 1984, cuando el país se vio enfrentado a la guerra que planificó, financió y dirigió el gobierno norteamericano de Ronald Reagan; y que demandó la disposición del Estado a la defensa nacional, lo cual significó la movilización militar de los hombres a los frentes de combate, el desbarajuste completo de la producción y el colapso final de la economía.

La hazaña de derrocar por las armas a la dictadura dinástica de la familia Somoza había demandado la participación de miles de jóvenes sin distinciones de género, orientación sexual, status económico o posición social. Eran los muchachos con las muchachas que combatían en todos los frentes contra una brutal dictadura militar. Pero esto implicó el diseño y promoción de un arquetipo de combatiente masculino cuyos rasgos serían la firmeza, el arrojo, la valentía, la certeza ideológica, los cuales se exacerbaban ahora con fines propagandísticos para movilizar a las masas, principalmente a los jóvenes varones, a la defensa de la nación.

La evasión del deber militar, como de situaciones violentas, siempre ha sido sinónimo de cobardía. Arriesga el hombre su prestigio viril. Si se incurre en tal transgresión, se gana el remoquete de “cochón”. Se trataba de una sociedad de héroes, cuyos paradigmas eran los mártires que habían ofrendado sus vidas en la lucha. La gesta de Augusto C. Sandino, como gesto de toda una nación. En consecuencia, lo débil, lo femenino o afeminado, lo indeciso, lo indefinido, desaparecen de la esfera pública o al menos de la oficial, son exteriores al Estado, como manada, en el sentido de Gilles Deleuze y Félix Guattari.

Se buscaba la uniformización, a fin de disponer a todo el pueblo en torno al aparato estatal y en aras de la movilización militar. Se impuso entonces una ideología rígida que intentaba, retomo a Roberto da Matta, “con sus reglas y sus ritos disolver al individuo” (1978: 93). La masculinidad se reafirma en su esencia molar, mayoritaria; y la homosexualidad que de acuerdo con los convencionalismos occidentales es un sexo indefinido, débil, indeciso, cuyo sujeto es incapaz de contener los deseos, queda excluida del ideal masculino, deviene molecular, minoritaria. Recordemos cómo, en Dávila Bolaños, *el cuylón* queda excluido de la sociedad de indios guerreros, y desde esa discursividad la revolución sandinista organizó el reclutamiento para su defensa; aunque contradictoriamente, en las instancias políticas y militares, se desempeñaban homosexuales y lesbianas en puestos de relativa importancia. Y homosexuales y lesbianas habían engrosado las columnas y frentes insurreccionales contra la dictadura somocista.

Es sabido que el sandinismo fue abandonando la frescura inicial, que lo hacía aparecer ante el mundo como original, hasta adoptar la ideología de la seriedad. Dejó de ser “manada”, la “máquina de guerra” que en la lucha insurreccional lucía irreductible al Estado somocista, exterior a su soberanía. Derrocada la dictadura de Somoza, la revolución se dio a la tarea de organizar su policía y tener sus carceleros, construyó su propio ejército, diseñó sus aparatos estatales, se constituyó en partido único; y “[d]esde el punto de vista del Estado, la originalidad del hombre de guerra⁸, su excentricidad, aparece necesariamente bajo una forma negativa: estupidez, deformidad, locura ilegítimidad, usurpación, pecado...” (Deleuze y Guattari, 1997: 361).

Veámos antes que, a partir de esa racionalidad, el ejército prescindió en su reclutamiento masivo, además de las mujeres, de los jóvenes afeminados o de aquellos acusados de “cochones”, los que tenían que replegarse al espacio privado; porque la revolución sandinista no suponía de ninguna manera el reconocimiento de las diferencias, su fin teleológico era “redistribuir la riqueza” y alcanzar la igualdad para todos. Era un proyecto político social, que se proponía —aún desde la adolescencia de Carlos Fonseca— completar la modernidad (aludo a Habermas) alcanzando “el desarrollo” económico, que no pudo lograr la economía de agroexportación bajo los regímenes oligárquicos y burgueses. Por eso, uno de los lemas centrales de la propaganda, en la construcción del nuevo Estado, decía: “Luchamos para vencer la pobreza y el atraso”¹⁰. Hemos visto que en su plataforma no hubo cabida para las diferencias étnicas, de género o de sexualidad; y si las etnias de la costa Caribe obtuvieron reconocimiento, fue después de un proceso traumático que pasó por esa guerra articulada desde los Estados Unidos.

Pero a su vez se da un movimiento inverso. El pudor impuesto por la moral clerical cedió su espacio a la “liberación” sexual. En esas circunstancias adquieren visibilidad las lesbianas, las uniones de hecho, o se disuelven los matrimonios que se mantenían unidos sólo para salvar las apariencias. En otras palabras, como sucedió en la Revolución Mexicana, en ese período concluye el estado de “sexofobia” de la moral conservadora de que habla Carlos Monsivais (en Novo, 1998: 18-19) para resurgir en los noventa con la restauración post-sandinista¹¹. No obstante, los

8 El que procede de afuera del Estado, no el soldado del ejército.

9 En este punto estoy valiéndome de la dicotomía conceptual elaborada por Nancy Fraser sobre Reconocimiento y Redistribución: “Recognition claims often take the form of calling attention to, if not performatively creating, the putative specificity of some group, and then of affirmating the value of that specificity. Thus they tend to promote group differentiation. Redistribution claims, in contrast, often call for abolishing economic arrangements that underpin groups’ specificity” (1998: 74).

10 Al respecto, Josefina Saldaña dice: “Algunas de las decisiones clave en la agricultura eran congruentes con la fe de los sandinistas en la teleología del progreso implícita en el desarrollismo” (2001: 232).

11 En 1994 la presidenta Violeta Chamorro mandó publicar la Ley 204 que la Asamblea Nacional aprobó para penalizar la “sodomía”. Era una victoria de las fuerzas conservadoras, que desestimaron las protestas de los defensores de los derechos humanos de las minorías sexuales.

homosexuales varones, aunque ya no son perseguidos, como ocurriera todavía en 1979, al comienzo de la revolución, cuando se registró en Managua la disolución por la policía de un *gay party* de clase media¹², aun son obligados por la presión social a mantenerse discretamente en la sombra, fuera del espacio público.

También, a mediados de los ochenta, un grupo de lesbianas y homosexuales sandinistas, pretendió organizarse desde la perspectiva de su sexualidad, lo cual fue considerado como una desviación política y los organizadores fueron encarcelados por agentes de la Seguridad del Estado, adscrita al Ministerio del Interior, donde se prescindía de los empleados y oficiales señalados de lesbianas o “cochones”. Una vez liberados los activistas, según Rita Aráuz, el grupo decidió no hacer público el ultraje de que fue víctima, para no dañar aún más la imagen de la revolución en crisis, que, como se sabe, contaba con el respaldo solidario de importantes sectores de la comunidad gay norteamericana y europea¹³.

En el *Torovenado* de 1984, a los tradicionales cortejos de “locas” —*Drag Queens*— vistiendo de quinceañeras con sus damas de honor en trajes de satín y encaje, guantes de seda, pelucas y labios pintados, con que solían satirizar las fiestas burguesas de Quince Años, las bodas pomposas o los *Té Canasta Parties* de las “señoras encopetadas”, que Milagros Palma refiere, se agrega ahora la de representaciones homoeróticas de bellos jóvenes semidesnudos, que son la atracción del carnaval. Recuérdese que los jóvenes, de 16 a 25 años, son los primeros llamados al Servicio Militar, por lo que el gesto de aparecer públicamente semidesnudos y en poses provocativas, que despiertan admiración y causan cómplices sonrisas, debe leerse como la superación no sólo de la censura exterior sino del gran censor interior, de que habla Bajtín; pues a esas alturas el reclutamiento para el ejército mantenía a los jóvenes —que aún no se habían marchado a la guerra— en estado de zozobra dentro sus casas o huyendo fuera del país. Ese gesto que desafiaba al discurso militarista y a la tradición anti-homosexual, también debe leerse como auto-ironía de los homosexuales al ofrecer su sexualidad para la antropofagia pública, en un medio que tradicionalmente se escandaliza ante la homosexualidad, como ante algo siniestro, a la vez que la condena desde el discurso fundamentalista de la religión.

Los travestis no bastan. Ahora es el cuerpo masculino, apenas cubierto en sus partes genitales, el que se apropia de la imagen de un mártir del cristianismo: San Sebastián¹⁴, atado a un poste y atravesado por flechas a causa de sus convicciones

12 Información dada al autor por Adolfo Eva en Managua, 1980, y ampliada por Julio Montes en San Francisco, California, 31 de diciembre, 2001.

13 “They let me go; they let everyone go. But they made it very clear that we were prohibited from organizing as lesbians and gay; the emergency measures were still in effect. And, of course, people got scared. A whole lot of people who’d been a part of this incipient movement, who’d attended the meeting and facilitated places in which to meet, just dropped out of sight. But some of us continued. We were absolutely aware that we need to keep going with this work; and we did so, although our numbers were drastically reduced” (Aráuz, 1994: 273-274).

14 Este santo es otra de las devociones de los indios de Monimbó y a él consagran una fiesta el 20 de enero.

religiosas y políticas, con lo cual también se carnaliza el discurso homofóbico del catolicismo. Este santo de la iglesia, que ha estado siempre en las fiestas de *El Torovenado*, es investido aquí de la dimensión homoerótica, que lo convirtió en ícono de la cultura homosexual de Occidente, para resignificar el carnaval travesti. El discurso del martirologio, que sustenta la propaganda de la defensa de la patria y la revolución, al ser carnalizado en la parodia del santo mártir, se vuelve erótico mediante la vinculación de la muerte con el deseo sexual, con la pasión por el goce y el dolor del cuerpo. Es el impulso hacia el amor que, llevado hasta sus límites, no es otra cosa que el impulso hacia la muerte, de que habla George Bataille.

Por otra parte hay que hacer notar un contraste: el mortificado San Jerónimo, un anciano decrepito que se golpea el pecho con una piedra, arrepentido por haber caído en la tentación del demonio, es desplazado por un joven mozo, en quien triunfa el deseo, y que en su rostro refleja el placer de que a su carne la atraviesen dardos punzantes, como penes erectos. Aquí se ha invertido el orden de cosas: lo sexual suplanta a lo espiritual. No hay arrepentimiento ni temor a la caída sino exultante proclamación. Vencen las zonas bajas del cuerpo. Lo homosexual a lo heterosexual. San Sebastián aparece en la multitud, arriba de un anda, en el simulacro de una procesión. Va rígido como una estatua; pero de pronto, en cámara lenta, su cuerpo realiza movimientos que evocan el acto sexual, se contrae levemente y luego se distensiona, se humedece los labios con la lengua en un gesto seductor, cierra un ojo y vuelve a su posición de rigidez; hace nuevos movimientos y queda con la cabeza echada hacia atrás como si hubiera alcanzado el clímax. Logra que se evoque la pose del *San Sebastián* de Jusepe Ribera, del *Museo Nazionale di Capodimonte* en Nápoles, que “hasta en la agonía del martirio mantiene la elegancia y aun la gracia del gesto, que es más demostrativo que expresivo” (Argan, 1964: 79).

Desde las aceras, los que le ven pasar —entre ellos miles de hombres heterosexuales— se entusiasman y aplauden o se unen al desfile y se confunden con los promesantes. Ese es el momento en que el carnaval se convierte en un período para ser vivido intensamente, por medio de risas, brincos y contactos corporales, al son de la música lasciva de los “sones de cacho” propios de las corridas de toros, cuya fuerte connotación fálica llena el aire de la fiesta popular, en contrapunto con la sensual cadencia de las marimbas indígenas, que apenas se escuchan en la algarabía. Es el descolocamiento consciente, y por eso mismo, altamente ritualizado e invertido (Da Matta, 1978: 87). Las jerarquías desaparecen y los portavoces del discurso masculino, heterosexista, presentes en *El Torovenado*, se contagian del momento homoerótico; porque en el carnaval, no hay participantes ni espectadores, todos terminan en el mismo plano de igualdad; aunque esto no excluye la mirada del *outsider*, del que desde afuera lo convierte en espectáculo que se aplaude o se condena.

Desaparecida la seriedad, la risa domina el ambiente. Los homosexuales viven ese momento como un instante de liberación. La calle, el desfile de *El Torovenado* se convierten en el espacio público de la homosexualidad que las rígidas

leyes sociales, confinan el resto del año al espacio privado o al clandestino. También hay un quiebre en la ideología cerrada, monolítica, del heterosexismo, una línea de fuga a través de la sonrisa complaciente, por donde se escapa la atracción homoerótica que erosiona la masculinidad del Estado y sus aparatos. Sólo entonces es que en la procesión “se funde el toro con el venado” (Aleman Ocampo, 1986: 121). Ahí sí, en ese momento, se puede hablar de una efímera síntesis dialéctica. De mestizaje.

PERO HAY MÁS DEVENIRES

La importancia de ese momento de autoafirmación de los “cochones”, radica entonces en la puesta en discurso de la porosidad de las grandes certezas, gracias a la sexualidad “que pone en juego devenires conjugados demasiado diversos que son como *n* sexos, toda una máquina de guerra por la que el amor pasa” (Deleuze y Guattari, 1997: 288). El carnaval, la risa, la parodia, la sátira devuelven por un breve instante la individualidad disuelta y son el único remedio posible para los seres desgarrados, que constantemente tienen de frente a la autoridad de la ley o al peso de la tradición, las cuales se hacen reconocer, antes, durante y después de la revolución, mediante la violencia.

En el carnaval se logra crear un espacio “libre del error y del pecado” (Cándido, 1977: XXXII), que nivela a los sujetos en un plano de igualdad, donde no hay posibilidad para el discurso moralizante, gracias a la atmósfera sin culpas y sin represión, que en este caso se alcanza por la pasión de la carne, cuya existencia — en el mundo regimentado por la hipocresía — está suprimido. La risa, la parodia logran, entonces, desmontar las verdades sobre las que se cimienta la sociedad, a través de sus ideologías. En ese momento se desploma el valor real de los pares antitéticos, entre los que el ser humano está obligado a elegir: el bien o el mal. La sátira, el carnaval, la parodia cumplen de ese modo la función de mostrar que los binarismos inmensos que sostienen la civilización: lícito-ilícito, masculino-femenino, arriba-abajo, cielo-infierno, cuerpo-alma, son reversibles si el censor que lleva dentro el ser humano se libera de las racionalizaciones ideológicas.

Como se dijo antes, la brevedad temporal de la risa, de la parodia y del carnaval nos retoma hacia el punto de partida, a la vida cotidiana, a reforzar el orden, pero también coloca alternativas y sugiere caminos, como afirma Roberto da Matta. Esto, en el caso de *El Torovenado*, nos llevaría a relativizar la masculinidad esencializada como absolutamente heterosexual; y a cuestionarnos si en esa línea de fuga homoerótica que erosiona la prestigiosa “virilidad”, no se está abriendo un diálogo público entre los “cochones” y su contraparte, que borra los límites de la normalidad y la anomalía. Se produce además una negociación inter-étnica entre indígenas y ladinos. Si eso es así, habría que apuntar que ese pacto lo hace posible la práctica cultural de los subalternos, afuera de los muros falocéntricos que protegen a la *ciudad letrada* de las herejías, en un espacio otro; al que, en tiempo de elecciones, acuden los políticos para conseguir el favor de los sujetos subalternados no sólo económica y socialmente, sino también por su etnia o por su sexualidad.

Pasado el instante de la procesión los pares antitéticos vuelven a sus respectivos lugares: el toro y el venado cancelan su efímero pacto. El mestizaje deja de funcionar como el lugar de negociación de las diferencias sexuales y étnicas y las culturas hegemónicas y subalternas retornan a sus posiciones irreconciliables. En conclusión, la alianza de los grupos minoritarios, rebeldes y prohibidos se logra por contagio en agenciamientos que no son los de las instituciones como el Estado, la religión, los partidos o la “alta” cultura, comida antropofágica del carnaval. *El Torovenado* existe al margen del imperio de la letra y eso hace más eficaz su estrategia de resistencia; que le ha permitido no dejarse capturar por la cultura hegemónica y mantener su carácter nómada. Lo contrario sucede en *El Güegüense*, al que la cultura letrada convirtió en símbolo de su hegemonía sobre las culturas subalternas, esencializando el mestizaje y sobreponiendo la homofobia sobre la sexualidad anómala, además de marcarlo con su discursividad misógina.

BIBLIOGRAFÍA

- Academia Nicaragüense de la Lengua 1998 *Diccionario de uso del español nicaragüense* (Managua: ANL).
- Alemán Ocampo, Carlos 1986 *Entre el fuego y el agua* (Managua: Sistema Nacional de Publicidad).
- Almaguer, Tomás 1993 “Chicano Men: A Cartography of Homosexual Identity and Behavior” en Ablove, Henry et al. *The Lesbian and Gay Studies Reader* (Nueva York / Londres: Routledge).
- Araúz, Rita 1994 “Coming Out as a Lesbian Is What Brought Me to Social Consciousness” en Randall, Margaret (ed.) *Sandino’s Daughters Revisited: Feminism in Nicaragua* (New Brunswick, NJ: Rutgers University Press).
- Arellano, Jorge Eduardo 1998 *Léxico sexual y Anglicismos de Nicaragua* (Managua: Distribuidora Cultural).
- Argan, Giulio Carlo 1964 *The Europe of the Capitals. 1600-1700* (Ginebra: Editions d’Art Albert Skira).
- Bajtín, Mijaíl 1971 *La cultura popular en la Edad Media y Renacimiento* (Barcelona: Barral).
- Cándido, Antonio 1977 *Memorias de un Sargento de Milicias* (Caracas: Ayacucho) Prologo José Antonio Almeida.
- Da Matta, Roberto 1978 *Carnavais, Malandros e heróis: para uma sociologia do dilema brasileiro* (Río de Janeiro: Zahar Editores).
- Dávila Bolaños, Alejandro (edit.) 1993 *La medicina indígena pre-colombina de Nicaragua* (Estelí: Centro Nacional de la Medicina Popular Tradicional).
- Dávila Bolaños, Alejandro (edit.) 1973 *Teatro popular colonial revolucionario. El Güegüense o Macho-Ratón. Drama épico indígena* (Estelí: Tipografía Geminis).

- Deleuze, Gilles y Guattari, Félix 1997 *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia* (Valencia: Pre-Textos).
- Eco, Umberto et al. 1984 *Carnival!* (Berlín / Nueva York / Ámsterdam: Mouton Publishers).
- Fraser, Nancy 1998 "From Redistribution to Recognition. Dilemmas of Justice in a 'Post-Socialist' Age" en *New Left Review*, Vol. 20, N° 2, pp. 68-93.
- Helena, Lúcia 1983 *Uma Literatura antropofágica* (Fortaleza: Universidade Federal do Ceará).
- Jaugey, Florence (realizador) y Valle-Castillo, Julio (relator) 1998 *El que todo lo puede* (Managua: Producción Camila Films).
- Lancaster, Roger 1993 *Life is Hard. Machismo, Danger, and the Intimacy of Power in Nicaragua* (Berkeley: University of California Press).
- Lienhard, Martín 1992 *La voz y su huella. Escritura y conflicto étnico-cultural en América Latina 1492-1988* (Lima: Editorial Horizonte).
- Novo, Salvador 1998 *La estatua de sal* (México: Consejo Nacional para la Cultura) Prólogo de Carlos Monsivais.
- Ortiz, Fernando 1978 *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar* (Caracas: Ayacucho).
- Palma, Milagros 1988 *Revolución tranquila de santos, diablos y diablitos* (Bogotá: Nueva América).
- Peña Hernández, Enrique 1968 *Folklore de Nicaragua* (Managua: Editorial Unión).
- Pérez Valle, Eduardo (edit.) 1976 *Nicaragua en los cronistas de India* (Managua: Banco de América).
- Randall, Margaret 1994 *Sandino's Daughters Revisited: Feminism in Nicaragua* (Nueva Brunswick: Rutgers University Press).
- Saldaña, Josefina 2001 "La irresistible seducción del desarrollismo. Subjetividad rural bajo la política agrícola sandinista" en Rodríguez, Ileana (ed.) *Convergencia de tiempos. Estudios subalternos / Contextos latinoamericanos, estado, cultura, subalternidad* (Ámsterdam / Atlanta: Rodopi).
- Sarduy, Severo 1999 "La simulación" en *Obras completas. Tomo II. Edición crítica* (Madrid: Archivos) Coordinación de Gustavo Guerrero y François Wahl.
- Silva, Fernando 2002 *La historia natural de El Güegense* (Managua: Academia Nicaragüense de la Lengua).







Movimientos de mujeres y feminismos

.ni

Sofía Montenegro

UN MOVIMIENTO DE MUJERES EN AUGE*

GÉNESIS U ORIGEN DE LAS ORGANIZACIONES

La presencia de las mujeres en la vida pública de Nicaragua puede remontarse a más de medio siglo. Sin embargo, esta participación se caracterizó desde mediados de los años 30 a los 70 por la ausencia de una estructura organizativa propia de las mujeres.

En la historización establecida dentro del Movimiento de mujeres (Cfr. Montenegro, 1994) se distinguen tres períodos: (a) el de los núcleos precursores, (b) el período con organización propia no autónoma y (c) el período de la emergencia del Movimiento amplio y la organización autónoma.

En el primer período (años cincuenta-sesenta) la participación se centró en actividades contra las medidas político-económicas del régimen somocista (huelgas por salarios, subsidios por embarazo, carestía de la vida; viviendas, salud, represión estudiantil). A mediados de los sesenta surgieron dos núcleos organizativos para-partidarios: la Organización de Mujeres Democráticas de Nicaragua (1963) ligada al Partido Socialista y la Alianza Patriótica de Mujeres (1966) ligada al Frente Sandinista. En estos núcleos se reivindican aspectos polí-

* Montenegro, Sofía 1997 "Un movimiento de mujeres en auge" en Montenegro, Sofía (coord.) *Movimientos de mujeres en Centroamérica* (Managua: Programa Regional La Corriente) pp. 378-383, 396-398, 400-401, 416-422.

tico-laborales de género, tales como la participación de las mujeres en las directivas sindicales. En la década del setenta la participación femenina se proyectó a instancias gremiales mixtas, como el magisterio y los hospitales.

En el segundo periodo (1977-1979) surgió la Asociación de Mujeres ante la Problemática Nacional (AMPRONAC), como primera organización propia de mujeres vinculada al FSLN y a demandas sobre derechos humanos, que desplegó un gran activismo y proyección en medio de la creciente inconformidad social.

Para mediados de 1978 —en medio de los preparativos de la primera insurrección nacional liderada por FSLN— movilizaba a las mujeres alrededor de banderas políticas desde su rol social de madre-esposa, es decir, desde una conciencia para “otros”: por la vida de hijos/as y maridos, a partir de la necesidad de defender el derecho a la vida de sus familiares. AMPRONAC era miembro del Movimiento Pueblo Unido, organizado para unificar las acciones de diversos actores sociales en contra de la dictadura. La Asociación llegó a tener una presencia abierta en las insurrecciones de 1978 y 1979 al punto de clandestinizar sus estructuras.

Esta experiencia hizo visible el potencial de la participación femenina y fue determinante para que el FSLN se propusiera convocarla tras el triunfo de la revolución, por lo cual AMPRONAC fue organizada como la Asociación de Mujeres Nicaragüenses Luisa Amanda Espinoza (AMNLAE). Para finales de los ochenta esta organización reportaba 25 mil afiliadas en todo el país.

El triunfo sandinista abrió para las mujeres mayores posibilidades de participación en la esfera pública y para la introducción de nuevas perspectivas sobre su realidad. Dado que el pensamiento oficial del sandinismo era que la emancipación femenina se aseguraba con que las mujeres participaran en las tareas orientadas por la revolución, AMNLAE emergió orgánicamente vinculada al partido en el poder, cuyas prioridades determinaban su agenda política y su quehacer social. La organización femenina única fue dotada con similares tareas y estructuras que las demás organizaciones de masas creadas por el sandinismo, y no tuvo la autonomía para desarrollar una identidad ni un modelo organizativo propio, adecuado para las mujeres y el objetivo planteado de la emancipación.

La existencia de una organización sólo de mujeres era vista con recelo por los prejuicios sexistas imperantes en el sandinismo, en tanto el discurso feminista era percibido como un discurso “divisionista”, “antihombres” o incluso, “burgués”. Para garantizar el rumbo de la organización se ubicaron en su conducción a mujeres líderes del partido, con estilos y métodos de trabajo centralistas y verticales.

Durante los once años de gobierno sandinista, AMNLAE vivió tres etapas que iban a marcar el devenir del Movimiento de mujeres y su participación, grosso modo: (a) la etapa de defensa de los intereses nacionales (1980-1984); (b) la etapa de los intereses de la defensa militar del país (1984-1987); (c) la etapa de los intereses sectoriales (1987-1990).

Es indudable que la revolución significó una oportunidad política para las mujeres en los términos de McAdam y que el Movimiento de mujeres es el resultante del “efecto de derrame” (*spillover effect*) del movimiento social revolucionario, que permitió a las mujeres acumular experiencia y recursos organizacionales. Por otra parte, la política de cuestionamiento a lo establecido y el cambio de valores ocurridos en la década del ochenta, permitieron a las mujeres continuar con el proceso de cuestionamiento en términos genéricos.

No menos importante es el hecho de que desde el inicio del proceso revolucionario existía una minoría de militantes sandinistas que se reconocían como feministas (Cfr. Blandón y Montenegro, 1994), que estaban incorporadas a AMNLAE y que profesionalmente laboraban en diversos espacios mixtos (partido, sindicatos, gremios, Estado) desde donde trataban de incorporar la dimensión genérica en sus ámbitos particulares de trabajo. Estas feministas de tendencia socialistas proporcionaron el liderazgo intelectual para la gestación y posterior desarrollo de la organización de las fuerzas femeninas, al contribuir a desarrollar una ideología feminista.

En el partido y en las organizaciones populares afines imperaba la concepción tradicional de un sujeto privilegiado de la revolución (el proletariado) donde las mujeres, eran vistas como “factor agregado” al proceso de cambio social. Se suponía que el establecimiento del socialismo traería aparejada la emancipación de la mujer, por lo que bastaba integrarlas a la producción y a la participación política. Por ello en los tres períodos de AMNLAE, la organización nunca tuvo estrategias ni un discurso que apuntara con claridad a la consecución de los proclamados objetivos de emancipación para las mujeres.

A mediados de la década del ochenta surgieron iniciativas femeninas que se diferenciaban de AMNLAE en tanto concebían que el problema de fondo eran las desiguales relaciones de poder entre hombres y mujeres, proponiendo encarar y no postergar la lucha por los intereses genéricos. Estas primeras feministas realizaron un intenso trabajo educativo y político sobre temas considerados “tabú” por el partido (violencia genérica, aborto, sexualidad, trabajo doméstico, las desigualdades de género) que fueron de suma importancia para el desarrollo de la identidad colectiva entre amplios sectores de mujeres.

En el proceso de la construcción social de la protesta desde el género, las feministas habían desarrollado lo de Klandermans llama un

“marco de injusticia” (Klandermans, 1994: 195) o sea la definición de las raíces del problema y propuestas de solución de tipo colectivo, así como el antagonista (el patriarcado) que son cruciales en el proceso de interpretación de las reivindicaciones.

Para finales de la década, había ocurrido la formación del consenso, que según Klandermans es “la convergencia imprevista de significado en las redes sociales y las subculturas” (Klandermans, 1994: 187), porque si bien la revolución amplió el espacio social para las mujeres y multiplicó sus posibilidades de realización personal, también permitió aflorar la tensión entre el cumplimiento de su rol tradicional y su participación en las luchas nacionales, y con ello, las contradicciones genéricas que llevaron a amplios sectores de mujeres a problematizar los presupuestos de su participación.

La formación del consenso puede entenderse además por el impacto del discurso público en las identidades colectivas, dado que las feministas se involucraron en la lucha simbólica por el significado de las interpretaciones a través de los medios de comunicación. Un estudio reciente (Valdivia, 1991: 475) registra que durante la década pasada en Nicaragua “había un número de visiones feministas compitiendo entre sí, tanto como visiones más conservadoras sobre las mujeres y la sociedad. Visiones marxistas, socialistas, liberales y radicales, todas aparecieron en los debates de los periódicos. La cobertura de las mujeres y de temas de mujeres revelan que como en la cobertura de noticias más convencionales, el rango de tópicos eran tan grandes como posibles los sesgos ideológicos”.

En la afirmación de la identidad colectiva marca un hito la participación de un grupo de mujeres del núcleo activista del Movimiento de mujeres en el IV Encuentro Feminista Latinoamericano y del Caribe realizado en Taxco, México en 1986, que expandió las visiones y los vínculos con el Movimiento feminista internacional. Para el año siguiente, el debate y la presión de las mujeres había obligado al FSLN a emitir una suerte de declaración de compromiso de lucha contra la subordinación femenina (FSLN, 1987), logrando que en la nueva Constitución quedara plasmada la igualdad de derechos entre hombres y mujeres.

Este fue un punto de inflexión a partir del cual se comenzaron a diversificar las expresiones organizativas de las mujeres y a diferenciar sus identidades, expresadas en la lucha por los así llamados “intereses sectoriales” (la clase) combinados con una incipiente conciencia feminista (el género), que significó el inicio del tránsito de organización única a la concepción de movimiento amplio y heterogéneo, aunque sin plena autonomía política e ideológica. En este tránsito se fueron formando las Secretarías de la mujer en las organizaciones mixtas

—vinculadas a AMNLAE— y los primeros colectivos e instituciones autónomas feministas.

Los fallidos intentos de democratización interna de AMNLAE y sus líneas de trabajo, desembocaron finalmente en la ruptura con las feministas y la secesión de las secretarías y grupos de mujeres que “receptoraba” fuera de la propia organización tras la derrota electoral sufrida por el FSLN en 1990. El Festival del 52 por ciento realizado el 8 de marzo de 1991, marca la emergencia del Movimiento autónomo de mujeres en Nicaragua, abriendo una nueva etapa en el ciclo de vida de este movimiento social en el que se han producido cambios en su composición, liderazgo y dirección.

El golpe de la derrota electoral propinado al Estado sandinista y al movimiento revolucionario, significó una segunda oportunidad política para las feministas en tanto facilitó los esfuerzos de los distintos grupos de mujeres de disociarse de la vigilancia y el control partidario y de la movilización dirigida; abriendo las posibilidades para la emergencia de un movimiento de carácter autónomo. Sin embargo, como resultado de la crisis política interna de la izquierda aliada, el desalojo del poder y la confusión provocada por el cambio, las fuerzas femeninas sufrieron la dispersión y fragmentación que afectó a todas las organizaciones sociales.

EL MOVIMIENTO EN LOS NOVENTA

En los primeros cinco años de la presente década, el Movimiento ha dirigido sus esfuerzos a la elaboración de su propia estrategia, la reorganización de sus propias fuerzas y la defensa de su autonomía, así como a la búsqueda de convergencia y síntesis de la experiencia nacional.

En ese nuevo proceso se distinguen tres hitos importantes: el Primer Encuentro Nacional de Mujeres “Unidad en la diversidad” (1992), marcado por el rechazo a la organicidad y el debate estructura formal/estructura informal, que culminó con el acuerdo de construir “redes” organizacionales sobre temas específicos (salud, sexualidad, violencia, etc.) y las coordinaciones puntuales para encarar problemáticas nacionales. El experimento del Comité Nacional Feminista (1992-1994) como intento de un nuevo modelo democrático organizativo de coordinación, que buscaba la articulación unidad/diversidad, para superar la dispersión. El Primer Encuentro Nacional Feminista (1993) que revisó la experiencia histórica, hizo replanteamientos políticos y formuló estrategias para el Movimiento. De este encuentro derivó el “Aquelarre del 94” que tenía como propósito la apertura de un espacio de concertación entre todos los grupos, para la acción política común.

Los datos arrojados por la encuesta realizada para la investigación confirman que en Nicaragua —en una tendencia consistente con

el resto de Centroamérica— el 50 por ciento de las organizaciones surgió durante la década de los ochenta y otro 50 por ciento a partir de 1990. El fenómeno a destacar es que sólo en la primera mitad del noventa se han formado la misma cantidad de organizaciones de mujeres que surgieron en toda la década anterior. En esta situación aparte del proceso político interno descrito, pueden haberse combinado varias causas:

- El proceso de transición comenzado en la noventa y la apertura política frente la existencia de movimientos u organizaciones de la sociedad civil.
- La aparición de mayores fuentes internacionales de financiamiento para el desarrollo de estas iniciativas.
- El agotamiento y ruptura de vínculos con organizaciones que en su momento albergaron “espacios” de las mujeres.
- Una mayor percepción sobre el carácter específico de las demandas de las mujeres.
- La motivación derivada de los procesos de intercambio con feministas con experiencias autónomas ya desarrolladas.
- El crecimiento de los liderazgos femeninos en pugna con liderazgos patriarcales.
- La creación en bases organizativas propias de las mujeres.

Los datos acumulados no permiten hacer un esbozo de la conformación del Movimiento según los presupuestos establecidos por Kuechler y Dalton en nuestro marco teórico, para hacer la distinción analítica de los niveles de participación. Los niveles serían los siguientes:

1. El núcleo o grupo de activistas que tienen intereses y creencias comunes, y un vínculo ideológico que determina en última instancia el carácter del movimiento. En el caso de Nicaragua el núcleo del Movimiento estaría conformado en su mayoría por mujeres urbanas, profesionales, académicas y técnicas de clase media y baja, vinculadas por la ideología feminista y una perspectiva de clase. Son las que hacen el papel de intelectuales orgánicas del Movimiento y en algunos casos también ejercen liderazgos sectoriales, sindicales, gremiales o políticos.
2. La base social o sector más amplio de simpatizantes, que si bien comparten los fines del movimiento podrían no estar dispuestos a incorporarse en forma activa. Si bien la base social del Movimiento es heterogénea y diversa, se perfila compuesta por mujeres urbanas de clase baja y marginal y mujeres rurales

de clase media, baja (obreras agrícolas y productoras de subsistencia) y marginales. Suelen ser afiliadas, usuarias, beneficiarias, activistas coyunturales, promotoras y bases de apoyo para las acciones del Movimiento de mujeres.

3. Las organizaciones generadas por el movimiento. Representan la multiplicidad de espacios abiertos en la sociedad que constituyen los recursos organizacionales del Movimiento en su conjunto. Se expresa en organizaciones sectoriales de mujeres, asociaciones, comités, colectivos, cooperativas, microempresas, grupos de autoconciencia, defensorías populares de las mujeres, oficinas legales, programas de género en organismos académicos y en proyectos de desarrollo, tanto gubernamentales como no gubernamentales, secretarías de la mujer en partidos políticos, organizaciones gremiales y sindicales; espacios de coordinación de diverso tipo, centros de servicios alternativos para las mujeres, ONGs e instituciones civiles feministas; los programas y medios de comunicación feministas.
4. Las organizaciones e instituciones que apoyan al movimiento desde fuera y/o persiguen metas conexas. Son instituciones que contribuyen a crear institucionalidad favorable a las mujeres y colaboran con el Movimiento. En nuestro caso se pueden ubicar en este nivel al Instituto Nicaragüense de la Mujer (INIM), la Comisaría de la Mujer, la Comisión de la Mujer de la Asamblea Nacional, los programas de Investigación y Estudios de Género de las universidades; las organizaciones y ONGs de la niñez y adolescentes, el movimiento ambientalista, el movimiento comunal y los organismos de cooperación externa que tienen programas de género, así como organismos de solidaridad y grupos del Movimiento feminista internacional.

Según lo argumentado por Melucci, es en el primer nivel donde se sitúa el proceso de “construcción del significado” y los grupos e individuos ahí situadas tienen como tarea central la formación de una identidad colectiva, en tanto “sin identidad colectiva, no hay acción colectiva”. Serían una suerte de núcleo deliberativo con concepciones del mundo afines, metas y opiniones más o menos compartidas sobre el entorno social, que discuten sobre las posibilidades y límites de la acción colectiva. La “construcción del significado” está vinculado a su vez a tres niveles: (a) el del discurso público y la formación y transformación de identidades colectivas; (b) el de la comunicación persuasiva y (c) el de la concientización durante episodios de protesta.

Por otra parte, la base social, las organizaciones generadas por el Movimiento y las organizaciones que lo apoyan desde fuera consti-

tuirían según Klandermans el “campo pluriorganizativo” de un movimiento social, o sea, el total de organizaciones posibles con las que el movimiento puede establecer relaciones específicas. Estas representarían el sistema de alianzas del Movimiento. Su sistema de conflicto, formado por los representantes y aliados de los sistemas políticos a los que el Movimiento de mujeres se enfrenta —incluidas las organizaciones de contramovimiento— no ha sido objeto de esta investigación.

Desde esta óptica la evolución de la organización de un movimiento social es determinada por la dinámica de ese campo pluriorganizativo. Así, factores como la relación entre el Movimiento de mujeres y sus oponentes, la presencia de contramovimientos, la formación de coaliciones, la relación con los partidos políticos simpatizantes y contrarios, y la relación con los medios de comunicación masivos estructuran el campo de tensión en el que las organizaciones de un movimiento social se desarrollan, cambian o mueren.

Podemos concluir que el Movimiento de mujeres de Nicaragua no sólo realizó la sustitución del liderazgo carismático —mandatado por la izquierda— por uno propio a principios de los noventa, sino que a mediados de la década ya había logrado desarrollar y ampliar con éxito su propio “campo pluriorganizativo”, lo que implica que el Movimiento ha experimentado cambios en su membresía y ha crecido en heterogeneidad, lo que a su vez es y puede ser base de nuevos conflictos.

PAPEL DEL FEMINISMO/FEMINISTAS

Nuevas hipótesis de trabajo en esta investigación era que las feministas han jugado un papel fundamental en el proceso de constitución del Movimiento de mujeres como sujeto político, y como muestran los datos acumulados y la historización del proceso de desarrollo del movimiento social, se confirma el hecho de que han sido las feministas las que han realizado el trabajo de construcción de la identidad colectiva. Argumentábamos en nuestro marco teórico que han jugado el papel de intelectuales orgánicas en el sentido gramsciano y que serían las portadoras y multiplicadoras del proyecto feminista, en tanto ética, en tanto teoría de la desigualdad genérica y en tanto doctrina política. En este sentido, son núcleo movilizador del movimiento social.

En términos generales, un movimiento de mujeres puede ser uno que reúne mujeres independientemente de sus demandas y un movimiento de mujeres feminista sería uno que reúne mujeres en función de luchar contra su subordinación en la sociedad. El tránsito de un nivel de demandas a otro es lo que permite hablar de la existencia de la mujer como sujeto político, de manera que las feministas no pueden ser ubicadas como una “vertiente” más del Movimiento de mujeres,

ni separadas del mismo, sino insertas dentro del Movimiento con una función de direccionalidad en ese proceso.

Entonces, el grado de autoidentificación de los grupos que componen el Movimiento con el feminismo sugiere su grado de desarrollo como sujeto político, al tiempo que confirma la labor realizada por las feministas. Así, el 78.6 por ciento de las organizaciones de mujeres encuestadas se declara feminista, mientras el 61.5 por ciento de los espacios femeninos en las organizaciones mixtas también lo hace. Un 39.5 por ciento de estos últimos asume no ser feminista. Comparando los porcentajes de identificación con el feminismo con los de ser miembros del Movimiento, encontramos que hay una diferencia en ambos casos que rompe la creencia popular de que todos los grupos del Movimiento son feministas, aunque en el caso de Nicaragua la mayoría se identifica con el feminismo.

Cuadro N° 1
Identidad y participación en el Movimiento (en porcentajes)

	Organizaciones de mujeres	Organizaciones mixtas
Asume carácter feminista	78,6	61,5
Es miembro del Movimiento de mujeres	92,0	72,7

En cuanto a las entrevistas con las informantes clave, hay un contraste llamativo entre las opiniones de las representantes de organismos mixtos y las de organismos de mujeres: todas las primeras (con la excepción del PNC) piensan que el Movimiento feminista sí existe; mientras la mayoría de las segundas afirman que no existe sino que es una “vertiente” parte del Movimiento de mujeres. Todas sin excepción se autoidentifican como feministas. Dentro de los espacios mixtos, hay dos entrevistadas (UNAG, ATC) que se identifican como feministas, dos que no (CGTI, PNC) y dos que expresan sus simpatías (Comisaría, Fundemos), lo que es consistente con la tendencia mostrada en el cuadro anterior.

La mayoría de las entrevistadas de las organizaciones de mujeres afirma que las feministas son una vertiente señalando en función de ello el tamaño numérico (el grupo feminista es más reducido que el Movimiento de mujeres), tienen un desarrollo superior (político-organizativo) y características de grupo pensante (mayor educación), tienen un discurso elaborado (teóricas, intelectuales) y por tanto provienen de un cierto sector socioeconómico (medio).

LA PROBLEMÁTICA DE LA DIVERSIDAD

El tema de la individuación se entrelaza con la problemática del manejo de la diversidad, pero también con las concepciones de teoría política que circulan entre los grupos. En las entrevistas con las informantes clave se puso de manifiesto que hay un nivel general de entendimiento de que la diversidad significa respeto tanto a opiniones como a identidades políticas, étnicas, religiosas, etc., como “respeto a la diferencia”. Se interpreta también en el espacio y el tiempo en que cada grupo está ubicado, en la plataforma que cada quien desea enarbolar; en el reconocimiento que hay diversidad en cuanto al liderazgo, experiencia histórica, clase, sector laboral, etnia, etc., y que cada quien tiene sus prioridades.

Sin embargo, un primer nivel de problematización de la diversidad es el de su relación (dialéctica) con la unidad, es decir “lo común” de la condición de las mujeres vs. “lo específico” de la opresión.

La noción de diversidad en el Movimiento de mujeres surgió como crítica y lucha ante la práctica política homogeneizante de la izquierda, que era aplastante de identidades e intereses particulares. Las mujeres asumieron el proyecto de la izquierda en tanto era universalista, es decir promovía un proyecto de emancipación para todos, mujeres incluidas. Sin embargo, como señalábamos en el marco teórico el modelo analítico de la izquierda se centraba fundamentalmente en una teoría de la explotación, de los modos de producción y del cambio social, pero nunca hizo un análisis de la discriminación en la explotación y de la explotación de la discriminación, omitiendo con ello la problemática de los géneros y la cuestión racial o étnica; que a la postre ha llevado a la crisis del proyecto.

En respuesta, los grupos específicos han generado la política de la identidad para la creación de un nuevo tipo de sujeto político hasta entonces no reconocido como tal y para su movilización. Argumentábamos también que la política basada en la identidad es conflictiva y problemática en tanto la condición que rige la constitución de toda identidad es la diferencia y se basa en la relación “nosotros/ellos”. La identidad ha sido uno de los ejes articuladores del feminismo.

En el caso de Nicaragua tras la autonomía del Movimiento de mujeres de la tutela de la izquierda y la consiguiente fragmentación, se continúa luchando por una unidad de objetivos estratégicos que aún no se encuentra, es decir se mantiene como tendencia una vocación universitaria al persistir en la búsqueda de “lo común” que une a las mujeres.

Al respecto un grupo señala que la cosa se complejiza porque “la diversidad de alguna manera es una aceptación de puntos totalmente divergentes, pero como todas tenemos la ilusión de llegar a construir

una estrategia conjunta dentro del Movimiento de mujeres, entonces la diversidad a veces se convierte en una traba”.

De ahí que tanto en los debates como en las acciones, se observa un movimiento pendular de un extremo a otro: del énfasis en la diversidad, al énfasis en la unidad y que en coyunturas como la electoral, por ejemplo, se trate de disminuir el perfil de la primera en función de la segunda. Si bien como reconocen casi todas lo deseable sería que reconociendo la diversidad —económica, intelectual, cultural— se pudieran identificar objetivos comunes, el problema es establecer las dimensiones adecuadas de cada uno de esos componentes.

Desde nuestra perspectiva, lo que el problema del “manejo” de la diversidad evidencia es el esquema de análisis latente que proviene de las feministas socialistas que supone que todas las formas principales de contradicciones y opresiones en una sociedad deben cubrirse por una sola teoría y en el mismo nivel de abstracción, esta corriente de pensamiento ha sido fuente originaria de las feministas nicas.

En el fondo de esta línea de razonamiento se encuentra el principio metodológico marxista que establece que los todos dialécticos no deben separarse o dividirse en partes porque entonces se pierde su entendimiento genuino. Si piensa que es especialmente perjudicial hacer resaltar una parte si queremos entender las relaciones de poder dentro del todo. Sin embargo, también el método dialéctico demanda un análisis claro de las diferentes partes inherentes y un entendimiento del carácter diferente de cada una de ellas. Si no se tiene ese conocimiento, la comprensión del todo también se distorsionará. De ahí que sea importante a nivel conceptual especificar algunas de las similitudes y diferencias entre los conceptos de género, clase y raza. Esta es una primera cuestión que hay que clarificar para ir dirimiendo el asunto de la diversidad.

Una segunda cuestión es la que tiene que ver con las posiciones filosóficas subyacentes relativas a la diferencia genérica y la diversidad de identidades. Según las entrevistadas a las dificultades analíticas y políticas existentes se agrega el “enredo” de la mezcla con concepciones del feminismo de la diferencia, que se traduce en un mayor énfasis en la unidad pero a partir de ideas esencialistas sobre las mujeres y que en la práctica obvia la diferencia a partir de la prédica de que ésta se resuelve desarrollando los vínculos emocionales/afectivos entre mujeres, así como que las mujeres son esencialmente diferentes y mejores que los hombres. Estas nociones generan una suerte de sentimentalismo político que enrarece las relaciones e impide un análisis más realista.

En ese sentido, otro grupo estima que la diversidad se entiende en un sentido muy reducido como la sumatoria de las diferencias,

pero que la diversidad no es lo mismo que diferencia, en tanto cada mujer es subordinada pero lo vive de manera diferente en razón de su individualidad.

La realidad es que las mujeres son bastante desiguales y diferentes *“pero hay corrientes del pensamiento feminista que se han extendido en Nicaragua que han querido decirnos que eso se resuelve queriéndonos y aceptándonos todas desde todo punto de vista y eso es una concepción chapucera de la diversidad porque impide discutir y reconocerse en las diferencias sin negar verdades comunes”*.

Otra problemática derivada de estos enfoques es que para algunas el respeto a la diversidad es negar la capacidad de universalizar un discurso y la posibilidad de una acción política común: *“entonces pasa que somos ‘diversas’ y que cada quien habla y defiende su parcela de lucha, ignorando las demás [...] al final la diversidad es una sumatoria interminable de demandas que no encuentran puntos de contacto y así es imposible integrar y potenciar la lucha de las mujeres”*.

Según otra entrevistada, una dificultad importante en el fondo es que no hay plena comprensión de que en la diversidad confluyen dos cosas: las demás identidades que tienen las mujeres, que no son solamente las diferencias, sino a veces intereses opuestos y contradictorios que mantienen a las mujeres alejadas o silenciadas (por ejemplo, racismo, adultismo, lesbofobia, clasismo, etc.). Mientras se vean nada más como diversidad —entendida como variedad— y no se enfrenten y negocien los intereses opuestos habrá un extrañamiento en el Movimiento de mujeres, siendo tal tipo de contradicción una cosa común a los movimientos sociales y no prerrogativa del Movimiento de mujeres, se afirma.

Otra contradicción señalada es la relativa a la inclusión/exclusión de determinadas categorías: *“se plantea que estamos a favor de la autonomía y la diversidad, pero se juzga a determinados grupos o personas, por si son o no feministas, lo que me parece una autonomía y diversidad poco sana”*. Las más pragmáticas señalan que a veces se habla de la unidad *“como los cristianos sobre la venida del Mesías”* y que la entienden más como el resultado de la acción conjunta que de la discusión y que *“si se trabaja en eso, a lo mejor la unidad llegaría sin proclamarse”*.

De lo anterior se desprende que hay básicamente tres actitudes filosóficas como tendencias que entrecruzan los grupos y que según las caracterizaciones propuestas por Amorós (1987) corresponderían grosso modo al “realismo de las esencias” (feminismo de la diferencia) y el “nominalismo” (feminismo de la igualdad).

Esta última se expresa de dos maneras: como “nominalismo radical” en las posiciones del llamado feminismo postmoderno, que sostiene que no hay un sujeto mujer sólo mujeres histórico-concretas,

con lo cual el reino de las diferencias de identidad se vuelve infinito. Surgió por reacción al esencialismo y su propuesta de construir la identidad femenina a partir de las características comunes de tener un cuerpo sexuado femenino, lo que llevó a enfatizar las diferencias entre las mujeres en función de otras adscripciones. Por otra parte se expresa como “nominalismo moderado”, que se encuentra en las posiciones del feminismo de la igualdad en sentido fuerte (de raíz ilustrada), que sostiene que la mujer como sujeto político del feminismo es una construcción política a través de pactos por la que deviene un “nosotras-sujeto”. En esta perspectiva —que asumimos en lo personal— la lucha feminista le da una unidad práctica a las mujeres pero no ontológica.

Estas perspectivas tienen sus consecuencias en la práctica en tanto el feminismo de la diferencia desde su enraizamiento en “lo femenino” y la sobrevaloración de las pretendidas virtudes de la mujer puede o bien proponer la vieja idea de la complementariedad entre los sexos pero sin jerarquía o la “feminización” general de la sociedad como discurso político, o “retirarse” hacia una sociedad alternativa a la patriarcal, lo que suele llevar al gueto y a la abstención de la participación en la vida política “patriarcal”.

En cuanto al nominalismo radical el relativismo absoluto sobre el género y la validación de las múltiples identidades produce una pulverización del sujeto mujer y la consecuente atomización en “grupo de identidad”, que hacen prácticamente imposible a veces encontrar “puntos de contacto”, como señalaba una de las entrevistadas. Es en este sentido una “deconstrucción negativa” que hace difícil la construcción de “identidad colectiva” como mujeres, y por ende acción colectiva, con resultados que pueden ser paralizantes para el movimiento social.

Las nominalistas moderadas (Cfr. Amorós, 1992 y 1996) sostienen que sólo deben existir los individuos no los géneros, pero que existe un sistema de dominación masculino injusto que es una construcción ideológica que se sostiene sobre un conjunto de prácticas y de representaciones simbólicas conscientes o inconscientes, en las que se insertan los individuos (hombres y mujeres). Dichas prácticas producen y reproducen la situación de inferiorización y subordinación de las mujeres como colectivo, por ser estas objeto transaccional de los pactos entre los varones por medio de los cuales adquieren hegemonía como un conjunto de individuos sobre otro en función del sexo. De esta manera se bloquea a las mujeres el acceso al estatuto pleno del individuo (libertad, igualdad).

Enfrentarlo implica decodificar el sistema, lo que a su vez se requiere que las mujeres atomizadas se reconozcan como colectivo y establezcan un pacto político bajo el principio de razón suficiente de es-

tar definidas en común como mujeres por los hombres con todo lo que eso supone. El pacto implica que en función de un objetivo común, las individuales se abstraen de lo que las separa para retener aquello que une. El nominalismo moderado sostiene que no se puede proclamar el arribo a una sociedad de individuos —como plantea el feminismo postmoderno— cuando las mujeres todavía no llegan a serlo éticamente hablando y —al contrario de lo que plantea el feminismo de la diferencia— sostiene que la diferencia y complementariedad que hay que reivindicar es la de los individuos, no la de los géneros. Este enfoque plantea que el elemento que puede aglutinar las diferencias es la creación de identidad colectiva (nosotras-sujeto) para llegar a la individuación, es decir a la igualdad de los sujetos. Propone pues un proceso deconstructivo-reconstructivo que lleva a la acción colectiva y al protagonismo político.

Ahora bien, si comparamos los discursos filosóficos mencionados con las acciones, la práctica y actitud política general de los grupos y de lo que ha sido la evolución del Movimiento, la actitud predominante ha sido la del “nominalismo moderado” o feminismo de la igualdad, tal vez por la perspectiva histórico-materialista —ajena a las éticas de la impotencia— que le imprimieron las feministas que estuvieron en la génesis del Movimiento y en su proceso de desarrollo.

Tal pareciera que las otras tendencias se agregaron en el transcurso del tiempo como resultado de los debates en el Movimiento feminista internacional y por efecto de la difusión. Esto parece ser confirmado por el hecho de que para fines del quinquenio, han emergido mujeres provenientes de sectores de la derecha que se incorporan al Movimiento de mujeres desde el discurso del feminismo de la diferencia y que son llamadas en la jerga de los grupos y activistas con trayectoria como las “neofeministas” y que confluyen con otras mujeres provenientes de la izquierda que se identifican con ese mismo discurso. Se da el fenómeno entonces que estas mujeres se identifican con el Movimiento y con otras mujeres “en tanto mujeres” y no se reconocen como feministas, sino como “femeninas” pero en la práctica también concuerdan con la acción colectiva y el protagonismo político, como lo demuestra la formación de la Coalición Nacional de Mujeres que reúne en el primer grupo político juramentado a mujeres de todo el espectro político e ideológico, tanto de los partidos políticos como del movimiento social.

Esta situación sugiere que el “mujerismo” como expresión del feminismo de la diferencia ha tenido una cierta razón de ser, particularmente en un país polarizado, dividido entre dos grandes fuerzas antagónicas, que ha permitido a los otrora “enemigas” políticas y de clase verse como adversarias respetables y con derecho a optar políticamente.

Es evidente que sólo desde una concepción esencialista de lo femenino se podría haber dado una mínima identificación para que estas mujeres diesen ese paso político y sólo desde una actitud “nominalista moderada” se pudo tender un puente para la unidad en la acción y vencer la tentación sectaria.

Por otra parte entre la “familia” de las feministas nominalistas (que es a todas luces el núcleo generador) el desarrollo de los debates, los choques y las prácticas a lo largo de los años, sugiere que ha habido una suerte de división del trabajo y dos estrategias, que al final parecen resultar complementarias. Así, las “moderadas” (feministas de la igualdad) han tenido como estrategia la construcción del movimiento social y fuerza feminista organizada, mientras las “radicales” (feministas postmodernas) han puesto el énfasis en la transformación individual y de valores.

Pese a todas las dificultades de interpretación y manejo señaladas, hay consenso que los esfuerzos de coordinación/concertación de todas las “diversas” han sido positivos para reducir el radicalismo, el sectarismo e incrementar el respeto y la tolerancia entre todos los grupos del Movimiento de mujeres.

Estiman que se ha incrementado la conciencia sobre el valor del diálogo y la negociación y que es una calistenia necesaria para las mujeres. Señalan como una muestra en ese sentido el Seminario Nacional de Mujer y Política cuyo resultado fue la formación de la Coalición Nacional de Mujeres surgido de la iniciativa del Movimiento de mujeres de donde surgió una agenda mínima común de cara al proceso electoral del 96. En este proceso se han dado muestra de respeto, madurez y tolerancia muy grandes, y se tiene como una referencia muy positiva. Estos datos confirman el proceso deconstructivo-reconstructivo permanente que vive el Movimiento y su crecimiento cuantitativo y cualitativo.

BIBLIOGRAFÍA

- Amorós, Celia 1987 “A vueltas con el problema de los universales: Guillerminas, Roscelinas y Abelardas” en *Actas del II Congreso Hispano-Mexicano de Filosofía Moral y Política* (México/Madrid: UNAM/CSIC).
- Amorós, Celia 1992 “Notas para una teoría nominalista del patriarcado” en *Aparkia*, N° 1, pp. 41-58.
- Amorós, Celia 1996 “Pactar entre mujeres es revolucionario” en *Revista Malabares IV* (Managua: UCA).
- Blandón, María Teresa y Montenegro, Sofía 1994 “El Movimiento feminista en Nicaragua” en Murguialday, Clara y Vásquez, Norma (eds.) *Lo que siempre quisiste saber sobre feminismo en*

- Centroamérica y no te atreviste a preguntar* (Managua: CEM).
FSLN 1987 *Proclama sobre la mujer* (s/d).
- Klandermans, Bert 1994 “La construcción social de la protesta y los campos pluriorganizativos” en Laraña, Johnston y Gusfield (eds.) *Los nuevos movimientos sociales. De la ideología a la identidad* (Madrid: CIS).
- Kuechler, Manfred y Dalton, Russell 1992 “Los nuevos movimientos sociales y el orden político, o la posibilidad de que los cambios producidos preparen una estabilidad a largo plazo” en Kuechler, Manfred y Dalton, Russell (eds.) *Los nuevos movimientos sociales* (Valencia: Ediciones Alfons El Magnánim)
- McAdam, Doug 1994 “Cultura y movimientos sociales” en Laraña, Enrique; Johnston, Hank y Gusfield, Joseph (eds.) *Los nuevos movimientos sociales. De la ideología a la identidad* (Madrid: CIS).
- Melucci, Alberto 1994 “¿Qué hay de nuevo en los nuevos movimientos sociales?” en Laraña, Enrique; Johnston, Hank y Gusfield, Joseph (eds.) *Los nuevos movimientos sociales. De la ideología a la identidad* (Madrid: CIS).
- Montenegro, Sofía 1994 *La organización de fuerzas femeninas: experiencias y desafíos* (Managua: Aquelarre del Comité Nacional Feminista).
- Valdivia, Angharad N. 1991 *Gender. Press and Revolution. A textual analysis of Three Newspapers in Nicaraguan Sandinista Period. 1979-1988* (Illinois: University of Illinois).

Victoria González-Rivera

**LEGADOS ANTIDEMOCRÁTICOS:
LA PRIMERA OLA DE FEMINISMO
Y EL MOVIMIENTO DE MUJERES
SOMOCISTAS EN NICARAGUA,
DE LA DÉCADA DEL VEINTE A 1979* ****

Entre 1821, año en que Nicaragua ganó su independencia de España, y 1979, año en que los revolucionarios de la izquierda sandinista derrocaron con masivo apoyo popular a la dictadura de derecha de Somoza avalada por los Estados Unidos, Nicaragua presencié los esfuerzos de numerosos hombres y mujeres que promovían los derechos de las mujeres. Si bien inicialmente solo se trató de propuestas individuales, a comienzos del siglo veinte hubo muchos grupos que se involucraron en pos de lograr conquistas legales, educativas, sociales y políticas para las mujeres. Estas organizaciones pueden agruparse en distintos movimientos de mujeres. Aunque hubo más de dos, los más importantes movimientos de mujeres previos a 1979, en términos numéricos y de impacto, fueron la primera ola del feminismo (de la década del veinte a la década del cincuenta) y el movimiento de mujeres somocistas (de la década del cincuenta a 1979). Estos dos movimientos serían eventualmente reemplazados en el imaginario por el

* González-Rivera, Victoria 2014 “Undemocratic Legacies: First-Wave Feminism and the Somocista Women’s Movement in Nicaragua, 1920s-1979” en *Bulletin of Latin American Research*, N° 33, Vol. 3, pp. 259-273.

**Traducción: Malena Chinski.

movimiento de mujeres de la década del ochenta y por la segunda ola del feminismo de las décadas del noventa y dos mil. La mayoría de las investigadoras que han escrito sobre las mujeres en Nicaragua se han concentrado en los últimos dos movimientos, pero han prestado poca atención a los primeros. En conjunto, estos cuatro movimientos sociales constituyen los movimientos de mujeres de origen urbano más prominentes de Nicaragua occidental. Otros tuvieron menos impacto en su tiempo y dejaron un legado menos duradero.

En este trabajo argumento que es necesario examinar los primeros dos movimientos de mujeres de manera conjunta a fin de evaluar su legado respecto a las luchas por: (a) la relación entre las organizaciones de mujeres y los partidos políticos, (b) diferencias etarias y generacionales dentro de los movimientos, (c) su nivel de involucramiento en la democracia electoral y/o el clientelismo (internamente y en la sociedad), y (d) asuntos relativos a la clase y al liderazgo al interior de los movimientos. Concluyo, tal vez contra-intuitivamente, que en tanto previamente a 1979 los movimientos de mujeres lograron el sufragio femenino y contribuyeron a incrementar las oportunidades políticas, sociales y educativas para algunas mujeres, su legado colectivo fue, en ciertos aspectos fundamentales, antidemocrático. Las feministas fueron incapaces de implementar procesos democráticos al interior de sus organizaciones y las mujeres somocistas no quisieron hacerlo. Cuando se realizaban elecciones, las candidatas con frecuencia se postulaban sin oposición, y en algunos casos ocuparon puestos de liderazgo de manera vitalicia. Como la mayoría de las organizaciones de comienzos y mediados del siglo veinte, las organizaciones feminista y somocista tendieron a centralizar el poder y generalmente carecieron de procedimientos para generar consensos y promover nuevos liderazgos. La incapacidad de los grupos de mujeres para involucrarse exitosamente en prácticas micro- y macro-democráticas contribuyó a y fue parcialmente el resultado del vacío democrático que ha caracterizado a Nicaragua a lo largo de gran parte de su historia. El hecho de que esa primera ola de feministas y mujeres somocistas haya tenido tantas dificultades con la micro-democracia es irónico porque uno de los principales objetivos de la primera ola del feminismo era precisamente la democracia electoral, si bien a nivel nacional. Más aún, una podría argumentar que, sin el voto, el movimiento de mujeres somocistas habría colapsado. Sugiero que tal vez este legado colectivo antidemocrático sea una de las razones por las cuales los nicaragüenses han olvidado tan fácilmente la primera ola del feminismo en su país y muchos todavía hoy tienen recuerdos negativos del movimiento no feminista de mujeres somocistas. Este argumento intenta complementar (y no reemplazar) la opinión actual, según la cual la

primera ola del feminismo fue olvidada por haber sido exitosamente reemplazada en el imaginario por las organizaciones de mujeres pro Somoza y por los Somoza mismos (González-Rivera, 2011).

Este artículo continúa mis trabajos previos, en los que marqué la diferencia entre la primera ola feminista y el movimiento de mujeres somocistas y argumenté que los Somoza no instituyeron una versión de derecha del feminismo (González-Rivera, 2011). Si bien es importante analizar cada movimiento de mujeres por separado, ya que existen diferencias cruciales entre ellos, en este trabajo planteo un enfoque novedoso y utilizo documentos de archivo inexplorados y decenas de entrevistas que realicé durante más de cinco años de trabajo de campo en Nicaragua, entre 1990 y 2012. Aquí analizo de manera conjunta emprendimientos previos a 1979 en favor de las mujeres, a fin de enfocar algunas de sus similitudes. Propongo que estos dos grupos de mujeres debieron enfrentar los mismos demonios. Los conflictos específicos, a veces admitidos y a veces no, fueron numerosos. Entre ellos están los que se refieren a la democracia liberal representativa, que son los que abordaré en este artículo: cómo y cuándo involucrarse con partidos políticos, cómo lidiar con las diferencias etarias y generacionales, si se debería o no implementar la democracia liberal y/o el clientelismo, y cómo lidiar con asuntos de clase y de liderazgo dentro de sus movimientos. Alan Knight describe la democracia representativa liberal como portadora de los “principios mellizos” de “libre asociación y expresión (derechos civiles) y participación electoral (derechos políticos)” (Knight, 2001: 148).¹ En teoría, la mayoría de las feministas de la primera ola y algunas mujeres somocistas intentaron recrear la democracia representativa en la cotidianeidad de su vida política. En la práctica, la tarea resultó imposible de realizar.

ANTECEDENTES

Distintos grupos de personas se han interesado por el “mejoramiento” de las vidas de las mujeres durante los últimos dos siglos en Nicaragua. A comienzos del 1800 algunos independentistas que luchaban contra la corona española vincularon los derechos de las mujeres con la lucha anticolonial. Hacia mediados del 1800 algunos miembros del Partido Liberal apoyaron el mayor acceso de las mujeres a la educación secular, y en ocasiones al voto. Los liberales nicaragüenses, así como los liberales en cualquier otro lugar de América Latina, eran un grupo diverso, pero a grandes rasgos buscaban la modernización del país, y su versión de un estado moderno “descansaba sobre la premisa

1 Todas las citas han sido traducidas del inglés [N. de la T.].

de la incorporación selectiva de mujeres a la vida pública” (Molyneux, 2000: 47, 67). Entretanto, miembros afiliados al Partido Conservador tendieron a apoyar la continuidad de la educación religiosa para las mujeres y las niñas. Temerosos de la modernización, los conservadores de América Latina tendieron a aliarse con la Iglesia Católica y la oligarquía terrateniente (Gobat, 2005: 188, 189). En el caso de Nicaragua, los conservadores como grupo apoyaron tardíamente el sufragio femenino. No podemos evitar pensar que ellos eventualmente apoyaron el sufragio femenino en la década del cincuenta porque pensaban que las mujeres podían ser fácilmente persuadidas por los sacerdotes de votar en favor de los candidatos conservadores, razonamiento que compartían algunos miembros liberales que se oponían a otorgar el voto a las mujeres (Sevilla Sacasa, 1939). Independientemente de los sentimientos encontrados de muchos políticos varones, el derecho de las mujeres al voto llegó a dominar las discusiones acerca del estatuto de las mujeres a medida que avanzaba el siglo diecinueve.

En los albores del siglo veinte algunas mujeres de origen urbano en Nicaragua central y occidental, que habían apoyado el sufragio femenino, comenzaron a llamarse a sí mismas “feministas”. Alrededor de 1920 muchas mujeres comenzaron a adoptar el término, bajo la conducción de la fundadora y directora de dos periódicos feministas, Josefa Toledo de Aguerri (1866-1962). En la definición de “feminismo” tomo como antecedentes a otros historiadores que han estudiado sobre la primera ola feminista en América Latina (Stoner, 1991; Lavrín, 1998). Por “feminismo” entiendo el apoyo a los derechos civiles y políticos de las mujeres, acompañado por el posicionamiento personal contra la dominación masculina en otras áreas de la vida. Además, me cuido de nombrar “feministas” solo a aquellas mujeres que utilizaron esa categoría para sí mismas, una vez que se expandió el uso del término en Nicaragua (González-Rivera, 2011: 23). Sin embargo, dada la dificultad para encontrar fuentes en las que las mujeres abiertamente asumieran el feminismo, categorizo como feministas a algunas mujeres, que entre las décadas del veinte y del cincuenta participaron en organizaciones cuyas líderes apoyaban públicamente el feminismo.

Mientras que la mayoría, si no todas las feministas de la primera ola de los años veinte, treinta y tempranos cuarenta eran católicas, y muchas de ellas de familias liberales, esas mujeres se organizaron en grupos no afiliados a la Iglesia Católica o a partidos políticos. El no-partidismo caracterizó sus acciones políticas. En términos generales, esta generación de feministas tenía relaciones amistosas con la familia liberal de los Somoza, la cual gobernó Nicaragua desde 1936 hasta 1979 (González-Rivera, 2011).

Las mujeres nicaragüenses votaron por primera vez en 1957, en unas elecciones no democráticas bajo la dictadura de derecha de los Somoza. En los años que condujeron al sufragio la mayoría de las feministas independientes de la primera ola (pero no Josefa Toledo de Aguerri) se unió a grupos partidarios de mujeres dentro del Partido Conservador anti-Somoza o al Partido Liberal pro-Somoza, para presionar a los partidos desde adentro. Algunas feministas participaron de una versión temprana de la “militancia dual” que caracterizaría a las activistas por los derechos de las mujeres durante las décadas del ochenta y noventa. Ellas continuaron participando en sus organizaciones feministas independientes mientras también dedicaban tiempo a los grupos partidarios de mujeres. Pero esto no duró mucho. Una vez que las mujeres obtuvieron el derecho al voto, las organizaciones feministas desaparecieron gradualmente, así como también las memorias de los nicaragüenses sobre ellas, en gran parte porque, tal como lo afirmé anteriormente, los dictadores somocistas proclamaron el sufragio femenino como uno de sus logros más importantes, desestimando completamente el rol de las feministas independientes en el logro del sufragio.

Eventualmente, el Ala Femenina del Partido Liberal constituiría el grupo de mujeres más numeroso y poderoso en Nicaragua antes del advenimiento, en los ochenta, de AMNLAE (la Asociación de Mujeres Nicaragüenses Luisa Amanda Espinoza), el grupo de mujeres anti-Somoza afiliado a la izquierda sandinista. Los tres grupos partidarios de mujeres —el Frente Conservador de Mujeres (que reemplazó al más radical Comité de Propaganda de Mujeres a mediados de los sesenta), el Ala Femenina del Partido Liberal y AMNLAE— estaban subordinados a sus partidos dominados por varones, y las mujeres en los tres grupos lidiaron con el tema de su autonomía. A pesar de que ninguna de estas tres organizaciones asumió formalmente el feminismo, personas individuales de cada organización ocasionalmente se identificaron como feministas, pese a que esto ocurrió cada vez menos con el paso del tiempo, y el término “feminismo” pasó a estar asociado a la segunda ola del feminismo en los Estados Unidos (González-Rivera, 2011). En los sesenta y setenta no hay evidencias de que ningún grupo partidario femenino o mujeres somocistas a título individual se llamaran a sí mismas “feministas”. Aquellas mujeres somocistas que habían apoyado el feminismo en los cincuenta, simplemente dejaron de usar el término. Algunas sufragistas que luego se volvieron somocistas (por ejemplo, la abogada Amelia Borge de Sotomayor), continuaron promoviendo los derechos de las mujeres en los setenta pero dejaron de auto identificarse como feministas (al menos públicamente), y al igual que sus colegas conservadoras, pare-

cen haber colocado la política partidaria por sobre los asuntos de las mujeres (González-Rivera, 2011).

Las esperanzas de las sufragistas conservadoras de terminar con la dictadura liberal e imbuir de moralidad a la política desaparecieron en 1957, cuando quedó en evidencia que los votos femeninos en elecciones fraudulentas solo servían para otorgar mayor legitimidad al régimen antidemocrático. Las feministas no partisanas, que también habían deseado que el sufragio trajera moralidad a la política, habían tenido el cuidado de no abogar por el fin de la dictadura. Pero ellas también se vieron defraudadas por los resultados del sufragio porque este no trajo un cambio legislativo que específicamente tratara los asuntos de las mujeres (González-Rivera, 2011: 55). Solo las sufragistas liberales estuvieron satisfechas con el voto, ya que esto les concedió la “libertad” de votar por los Somoza, quienes, irónicamente, hubiesen triunfado con o sin los votos de las mujeres, dado el hecho de que habitualmente manipulaban las elecciones a su favor. Estas sufragistas liberales pasarían a formar parte del movimiento de mujeres somocistas y pronto dejaron atrás su relación con la primera ola feminista. El apoyo de las mujeres a la dictadura le dio a esta una credibilidad que necesitaba profundamente. Al ayudar a los Somoza a permanecer en el poder, las mujeres somocistas también pudieron beneficiarse del sistema patronal-clientelar que contribuyeron a crear.

El movimiento de mujeres somocistas no fue feminista bajo ningún concepto. Lo digo con convicción, ya que he entrevistado a docenas de mujeres somocistas en los últimos veinte años y ninguna de ellas me dijo jamás que fuera feminista. Más bien, el movimiento de mujeres somocistas era un movimiento de derecha, anticomunista, altamente partidario y jerárquico, que buscaba más derechos para algunas mujeres, implementando estrategias para el cambio social, tales como el clientelismo y la caridad. Las mujeres somocistas, al apoyar a los Somoza, eran inherentemente antidemocráticas. Aun así, muchas mujeres somocistas, particularmente las dirigentes, fueron también visionarias que quisieron reducir la pobreza, ampliar la clase media, incrementar el acceso a la educación de todos los nicaragüenses, y tener los mismos derechos legales que los varones. ¿Cómo se explican estas contradicciones? Estas pueden explicarse indicando que en las décadas del cincuenta y sesenta el Partido Liberal bajo el liderazgo de los Somoza era muy adepto a cortejar (algunos dirán cooptar) a la primera generación de mujeres graduadas de la universidad, un grupo que veía un gran potencial en la plataforma del Partido Liberal. En efecto, el Partido Liberal durante esas dos décadas promovió la agenda política más inclusiva que jamás hubiese existido en Nicaragua

hasta entonces, y tuvo resonancia en este grupo de mujeres profesionales, quienes conformaron una generación de “primeras” en la nación: se convirtieron en las primeras mujeres juezas, farmacéuticas y funcionarias electas. Las mujeres de clase trabajadora también fueron atraídas por la cuestión del empleo, ya que muchas debían trabajar para sostener a sus familias. En muchos sentidos, las mujeres somocistas simplemente reflejaron las contradicciones dentro del somocismo en general, el cual oscilaba entre el clientelismo, el populismo y la represión abierta.

Mientras que las activistas somocistas pueden o no haberse auto-identificado como democráticas, ellas ciertamente se percibían a sí mismas como ciudadanas activamente comprometidas en forjar una nueva nación somocista. En este respecto, el clientelismo, entendido como “un sistema de relaciones y redes patrón-intermediario-cliente que domina la política y el gobierno de una sociedad”, sirvió para movilizar y recompensar la participación de las mujeres somocistas en política (Kettering, 1988: 419). La participación de mujeres somocistas en el clientelismo confirma interpretaciones más nuevas de esta práctica, las cuales sostienen que el clientelismo no necesariamente es lo contrario de la democracia (Auyero, 2000; Hilgers, 2012). Pese a esta visión optimista sobre la práctica, en el caso de Nicaragua bajo los Somoza, el clientelismo nunca coexistió con la democracia participativa ni condujo a ella.

A medida que Nicaragua se volvió más militarizada y violenta en respuesta al desafío planteado por el movimiento guerrillero de la izquierda sandinista, muchas mujeres somocistas perdieron la fe en sus dictadores. El terremoto de 1972, el declive de la economía en la década del setenta y el asesinato en 1978 de Pedro Joaquín Chamorro, un crítico del régimen por largo tiempo, también mermaron el apoyo a los Somoza en el largo plazo. Una vez que apareció una alternativa viable, tal como lo fue el movimiento sandinista a fines de los setenta, muchos nicaragüenses dejaron de brindar apoyo a los Somoza, y dieron paso así a la victoria sandinista en julio de 1979.

EL MOVIMIENTO DE MUJERES SOMOCISTAS

El período entre 1950 y 1979 atestiguó la formación de alrededor de una docena de organizaciones de mujeres afiliadas al régimen de los Somoza. Estas organizaciones conformaron el movimiento de mujeres somocistas. Se deben recordar dos cuestiones importantes respecto a este movimiento: primero, este nunca existió con ese nombre; segundo, era un movimiento diverso. Me ha resultado útil categorizar a los grupos de mujeres somocistas que existieron bajo la dictadura mediante una sola categoría. Sin embargo, cada grupo de mujeres era

simplemente una asociación de mujeres que apoyaba la dictadura y que se interesaba también por mejorar algunos aspectos de las vidas de las mujeres somocistas. No hubo intentos de coordinar las actividades de estas organizaciones entre sí, pese a que sus miembros a menudo se superponían, particularmente a nivel de liderazgo.

Los dos grupos principales que, según mi punto de vista, conformaron el movimiento de mujeres somocistas, fueron el Ala Femenina —el grupo más grande y poderoso, fundado en 1954— y la Unión de Mujeres Profesionales Liberales (UMPL), fundada en 1969. El Ala duró más de veinte años y se jactó de llegar a tener 6000 miembros. Sus objetivos era mantener la dictadura en el poder a través de la movilización política de las mujeres y la creación de un espacio en el cual las mujeres pudieran ganar poder político a través del clientelismo. En este contexto, el clientelismo funcionaba como medio de canalización de bienes y servicios a través de las instituciones somocistas. El Ala estaba abierta a todas las mujeres que apoyaran la dictadura (habitualmente incluía el pago de una pequeña cuota) y a veces las mujeres eran presionadas a unirse para obtener empleo o convertirse en parte del sistema político clientelar somocista. La UEMPL, por otro lado, tenía una membresía más restrictiva. Las mujeres miembros eran primeramente maestras, enfermeras, abogadas, farmacéuticas y médicas. Hacia 1979, la UEMPL tenía 2000 miembros, lo que reflejaba el incremento de la clase media en Nicaragua y las nuevas oportunidades educativas y profesionales disponibles para las mujeres en los sesenta y setenta (González-Rivera, 2011: 68). Otro grupo somocista de mujeres fue la Asociación de Viudas de Oficiales del Ejército. Esta organización se centró en la caridad y los eventos sociales, como lo hicieron otras organizaciones somocistas de mujeres, menos importantes y menos duraderas.

LA PRIMERA OLA DEL FEMINISMO

Antes todo, las mujeres feministas a comienzos del siglo veinte debían ser valientes, ya que conformaban claramente una minoría y estaban bajo ataque constante, particularmente Josefa Toledo de Aguerri, la feminista más importante de la primera ola. Nacida en 1866 y activa políticamente desde joven, ella condujo las luchas por ampliar el acceso de las mujeres a la educación en el siglo diecinueve y la lucha por el voto en el temprano siglo veinte. Como ya ha sido señalado, ella también publicó las primeras revistas feministas (una entre 1918 y 1920 y la otra entre 1929 y 1930) y fundó un sinnúmero de organizaciones de mujeres, todas ellas independientes de la Iglesia Católica y de los partidos políticos (Arellano, 2011). Toledo de Aguerri estuvo activa políticamente hasta su muerte en

1962, pero en sus últimos años fue desplazada, primero por feministas más jóvenes y partidarias, y luego por las mujeres del Ala Femenina, algunas de ellas sus ex alumnas.

Otras feministas conocidas de la década del treinta fueron María Gámez, hija del famoso historiador liberal José Dolores Gámez, y Juanita Molina de Fromen (quien murió en 1934). Gámez y Molina de Fromen mantuvieron correspondencia con las feministas estadounidenses Alice Paul y Doris Stevens. Molina de Fromen fue activa en la Comisión Interamericana de Mujeres y fue la oradora principal en el encuentro de La Habana en 1930 (NYT, 10 de febrero de 1930).

Encontrar los nombres de las mujeres que se llamaran a sí mismas “feministas” en los años veinte y treinta es una tarea complicada. Lo que sí sabemos es que muchas mujeres y muchos hombres escribieron en apoyo a los derechos de las mujeres en los periódicos de Toledo de Aguerri, algunas veces bajo la protección de un seudónimo. Las mujeres novelistas y poetisas eran las que más expresaban su apoyo a Toledo de Aguerri por escrito. Por ejemplo, Fanny Glenton y Mercedes Laines, dos poetisas nicaragüenses, escribieron poemas en honor a Toledo de Aguerri en el número de octubre de 1919 de la *Revista Femenina Ilustrada*. En el número de julio de 1920 una mujer alabó apasionadamente a Toledo de Aguerri por su “loable esfuerzo” en favor del feminismo. Ella se rehusó a utilizar su nombre real y firmó en cambio como “una maestra” (*Revista Femenina Ilustrada*, 1920).

Hacia 1940 ya había muchas más feministas y organizaciones feministas en Nicaragua. Entre las organizaciones se encontraban la Liga Feminista y la Cruzada de Mujeres Nicaragüenses, fundadas por Toledo de Aguerri en los tempranos treinta y afiliadas a la Liga Internacional de Mujeres Ibéricas e Hispanas (LIMDI y Cruzada). En 1936 LIMDI y Cruzada fundaron el Centro Cultural de Mujeres Trabajadoras en Managua. También estuvieron activas en Nicaragua una filial de la Liga Internacional de Mujeres por la Paz y la Libertad (WILPF) y la Comisión Interamericana de Mujeres (IACW, o CIM en español) (González-Rivera, 2011: 172). Otras organizaciones que colaboraron en la lucha por los derechos de las mujeres fueron la Mesa Redonda Panamericana, la Asociación Nicaragüense de Mujeres Universitarias (ANMU), y la Unión de Mujeres Americanas (UMA). Los lazos internacionales de las organizaciones subrayan la naturaleza internacional de la primera ola del feminismo y el afán de la primera ola de feministas de abordar juntas la opresión de las mujeres (un problema mundial) (González-Rivera, 2011).

Las organizaciones feministas independientes buscaban abordar una multiplicidad de asuntos. La IACW, por ejemplo, buscaba

obtener derechos civiles y políticos para las mujeres en las Américas, mediante la sustitución de leyes de ciudadanía tendenciosas y de otras prácticas discriminatorias en los códigos civiles nacionales. La WILPF se ocupaba del activismo en contra de la guerra y criticaba la presencia estadounidense en Nicaragua durante los años veinte. La UMA promovía la expresión cultural de las mujeres de clase media. La Mesa Redonda Panamericana se proponía “proveer mutuo conocimiento, comprensión y amistad entre los pueblos del hemisferio occidental”, y así sucesivamente (González-Rivera, 2011).

La mayoría de las feministas nicaragüenses se convirtió eventualmente en miembro del Comité Central Femenino, un grupo sufragista afiliado a la Federación de Mujeres de América. Este grupo presentó su “Exposición Pro-Voto” al Congreso en 1950 y se disolvió una vez conseguido el sufragio. La mayoría de sus miembros eventualmente se unió a organizaciones partidarias de mujeres. Entre sus miembros más visibles figuran: María Teresa Sánchez (1918-1994; una poeta liberal que más tarde se volvió anti somocista), Margarita Cole Zavala (una conservadora) y Joaquina Vega (una abogada liberal que se convirtió en jueza bajo el gobierno de Somoza). La exposición de la organización no partidaria fue firmada por más de 72 de sus miembros. Solo las primeras 72 firmas están incluidas en la copia que sobrevivió de la exposición y el nombre de Josefa Toledo de Aguerri no figura, aunque ella era asesora oficial del grupo (Cobo del Arco, 2008). La exposición sí se refería a Toledo de Aguerri por su nombre. Sin embargo, ella no estaba categorizada como feminista, sino como una mujer nicaragüense que había alcanzado gran reconocimiento, junto a Olga Núñez de Saballos (presidenta del Ala de 1954 a 1971), Joaquina Vega, y la Cónsul María Teresa Serrano. Algunas miembros del Comité Central de Mujeres se convertirían en figuras importantes en la lucha contra Somoza. La mayoría de las fundadoras del Ala, incluyendo Olga Núñez de Saballos, no estuvieron entre quienes firmaron la copia que sobrevivió de la exposición del Comité Central de Mujeres, si bien algunas, como Evelina Mayorga, sí firmaron (Vega, sin fecha).

Además del Comité Central, parece haber habido un Comité Nacional Femenino Pro-Reglamentación del Voto de la Mujer, que también trabajaba en pos del sufragio. Este comité estaba afiliado a la Liga Feminista Nicaragüense (Vega, sin fecha). Otros “comités pro-voto femenino” se formaron en la primera mitad de la década del cincuenta pero los lazos entre ellos no son claros. Según la historiadora Teresa Cobo del Arco, estos comités fueron eventualmente absorbidos por el Ala Femenina Liberal (Cobo del Arco, 2008: 161).

CONTROVERSIAS EN TORNO A LA FORMACIÓN DE ORGANIZACIONES DE MUJERES DENTRO DEL SOMOCISMO Y ORGANIZACIONES PARTIDARIAS DE MUJERES, EN LUGAR DE ORGANIZACIONES INDEPENDIENTES

Según algunas líderes del Ala que entrevisté, la creación del Ala Femenina fue controvertida, ya que no todos los somocistas pensaban que la formación de una organización separada de mujeres era una buena idea. Algunas mujeres somocistas sintieron que crear una organización solo de mujeres las expondría al ridículo y a la crítica. Específicamente temían ser catalogadas de feministas, lesbianas y prostitutas. Este miedo no era infundado. Las mujeres de la primera ola del feminismo en los años treinta padecieron ataques homofóbicos extremos de los anti-sufragistas. Por ejemplo, el primer arzobispo de Managua, José Antonio Lezcano (1866-1952), era particularmente elocuente en su condena a los derechos de las mujeres y a la libertad sexual de las mujeres. Él decía que Dios no creó a la mujer para ser un “marimacho, un ser independiente que rivaliza con el hombre” (Lezcano y Ortega, 1939: 195-196). En última instancia, sin embargo, las mujeres somocistas quedarían asociadas, no con las lesbianas, sino con las prostitutas, a medida que las ansiedades de los nicaragüenses en torno a las mujeres en la política se focalizaran más en las así llamadas “mujeres públicas” bajo la dictadura de los Somoza (Chamorro, 1978).

Las feministas de la primera ola, por otro lado, entraban en conflicto con la creación de organizaciones partisanas de mujeres, y no todas se unieron a estas tras haber obtenido el sufragio femenino. Al menos una sufragista propuso la creación de un Partido Femenino en Nicaragua, pero eso nunca prosperó. En cambio, Amelia Borge de Sotomayor, una abogada liberal, continuó en importantes posiciones dentro del Ala Femenina y el sistema legal de los Somoza (Borge de Sotomayor, 1953).

LA EDAD Y EL MOVIMIENTO DE MUJERES SOMOCISTAS

Además de los conflictos en torno a la creación de una organización separada de mujeres, las miembros del Ala debieron lidiar con conflictos internos acerca de la naturaleza del Ala y la edad de sus miembros, cuando todavía era oficialmente parte de la Juventud Liberal. Algunas personas creían que el Ala Femenina iba a ser una agrupación temporal de mujeres menores de 40, creado solo con el propósito de hacer campaña a favor de los Somoza en los años cincuenta (tal vez como los comités pro-voto antes mencionado), dada la novedad del sufragio femenino. Concepción de Irías, la Presidente del Ala en León, una ciudad colonial al norte de Managua, escribió en 1959 en una carta de renuncia a su puesto, que ella era demasiado vieja para participar legal-

mente en la asociación, y que había continuado su participación pese a su edad, solo porque asumía que la existencia del Ala era temporal:

Hay muchas razones justas que yo podría alegar en apoyo a esta decisión [de dejar el puesto en el Ala] [...] está establecido de manera clara que para ser miembro de este grupo es indispensable tener menos de cuarenta años, y yo ya los pasé [...].

[...] era [...] natural considerar [al Ala] una organización transitoria, ya que surgió del entusiasmo que [...] la candidatura del Gral. A. Somoza despertó en nosotras [...]. (León, 8 de enero, 1959. Fondo Presidencial. Sección Partido Liberal. Signatura 296. 1959. Archivo Nacional. Se envió una copia de la carta al Presidente Luis Somoza, la presidente interdepartamental del Ala, y su presidente, Olga Núñez de Saballos)

En efecto, en 1959 el Ala Femenina todavía era formalmente parte de la Juventud Liberal, pese a que en la práctica ya había extendido sus alas, preparándose para despegar en 1961 (Baltodano Marcenaro, 2008). La finalización de su vínculo formal con una organización juvenil permitió al Ala atraer mujeres de todas las edades a favor de los Somoza. Más aún, permitió a las mujeres somocistas que habían superado los 40 años continuar su participación en el grupo.

Tal vez no resulte sorprendente que el movimiento de mujeres somocistas tuviera sus orígenes en el movimiento de la juventud somocista, ya que las mujeres somocistas de origen urbano se encontraban entre los principales beneficiarios del somocismo. Así como otras mujeres nicaragüenses, ellas no habían tenido muchas oportunidades políticas ni educativas antes de la década del cincuenta. Tras el sufragio, sus perspectivas aumentaron exponencialmente, si bien solo para aquellas que estuviesen dispuestas a apoyar a un régimen antidemocrático. Este grupo de mujeres pudo beneficiarse de la incorporación de mujeres a la fuerza de trabajo que acompañó la modernización económica y social de Nicaragua en los cincuenta y sesenta. Según Gary Ruchwarger, en 1950 las mujeres constituían el 14 por ciento de la población económicamente activa. Este porcentaje escaló a 22 por ciento en 1970, reflejando en parte el aumento en el número de mujeres profesionales (González-Rivera, 2011: 161).

LAS DIFERENCIAS GENERACIONALES Y LOS MOVIMIENTOS DE MUJERES PREVIOS A 1979

La ruptura del vínculo entre el Ala Femenina y la Juventud Liberal somocista fue un movimiento brillante. A mediados de los cincuenta, las jóvenes mujeres somocistas aportaron al régimen un tipo particular de credibilidad que los liberales asociaban con apertura y acceso. Sin embargo, en los sesenta la dictadura necesitaba mujeres con experien-

cia política al mando de su aparato populista clientelar. Muchas líderes del Ala, como Olga Núñez de Saballos, la primera mujer abogada de Nicaragua, habían nacido antes de 1920 (González-Rivera, 2011). Su generación cumplía 40 en los tempranos sesentas y ellas estaban ávidas por ocupar puestos políticos que precisaran la experiencia y otorgaran el respeto propios de la edad.

También había diferencias etarias y generacionales pronunciadas dentro de la primera ola del feminismo. La longevidad y la personalidad de Josefa Toledo de Aguerri probablemente hayan impedido el surgimiento de un movimiento feminista más dinámico y democrático. Se dice que Toledo de Aguerri tenía una personalidad fuerte, lo que le permitió perdurar como lo hizo en la arena pública. De hecho, las personas cercanas a ella la llamaban “dictadora benevolente”. Hacia 1950, sin embargo, las mujeres jóvenes interesadas en el sufragio la consideraban anticuada. Eventualmente, Toledo de Aguerri quedó relegada en la memoria de Nicaragua como una “maestra de generaciones” y pocas de sus antiguas alumnas la recordaban como feminista en los noventa tardíos (González-Rivera, 2011).

ASUMIR LA DEMOCRACIA ELECTORAL EN UNA BRUTAL (AUNQUE POPULISTA) DICTADURA DE DERECHA CLIENTELAR

En el período de 1954-1961, la filial local de la Juventud Liberal mantuvo a veces encuentros conjuntos con sus colegas del Ala Femenina. Por ejemplo, en 1959 las filiales de la Juventud Liberal y el Ala Femenina en Somoto se encontraron y produjeron una declaración política conjunta. En esta apoyaban el plebiscito prometido por Luis Somoza y subrayaban la importancia de la democracia electoral:

la democracia es la base y la fundación de nuestro partido [...] dentro de las bases de esa democracia el ingeniero Somoza Debayle le dará a la mujer oportunidades, a través del voto femenino, el cual constituye un paso gigante para el Partido Liberal, ya que de esa manera la mujer podrá aspirar a representar al pueblo. (Carta de Felipe Santiago Roque a Ramiro Sacasa Guerrero. 3 de febrero, 1959. Fondo Presidencial. Sección Partido Liberal. Signatura 296, ANN [Archivo Nacional])

Muchas otras cartas dirigidas a los Somoza enfatizaban asimismo la democracia. En febrero de 1959 un grupo de mujeres de San Jorge escribió a Luis Somoza, dándole a conocer la composición del Ala Femenina en su comunidad. Ellas señalaban que las líderes fueron:

Electas *democráticamente* [énfasis agregado] por la mayoría de las presentes bajo la iniciativa de [...] Auxiliadora Molina de Aviles y Rosa Angélica Gómez de Lacayo [...] en la casa de la primera. (Carta a Luis

Somoza. 7 de febrero, 1959. Fondo Presidencial. Sección Partido Liberal. Signatura 296, ANN)

No es sorprendente que, dado que tantas elecciones a nivel nacional y local eran fraudulentas bajo los Somoza (¡aun cuando no lo necesitaran!), Molina de Aviles fuera electa Presidente y Gómez de Lacayo fuera electa Secretaria. Cabe preguntarse si ellas mencionaron que las elecciones eran democráticas porque de hecho no eran limpias, o porque sí lo eran. En mi opinión, es dudoso que las elecciones hayan sido limpias porque fueron organizadas por mujeres que presumiblemente tenían mucho poder local como intermediarias del sistema clientelar. En cualquier caso, las mujeres parecen haber comprendido que se esperaba de ellas un involucramiento activo en la política electoral, lo cual era un fenómeno nuevo en la política de Nicaragua. Hay quienes podrían argumentar que a través de estos procesos las mujeres somocistas no aprendieron a involucrarse en la democracia electoral, sino que aprendieron a proclamar que unas elecciones fraudulentas habían sido democráticas, ya que la *apariencia* de elecciones limpias era muy importante para el somocismo. Indudablemente el entusiasmo de algunas mujeres somocistas por la democracia electoral era genuino. Pero no es posible ignorar lo obvio: la democracia electoral no puede existir, por definición, bajo una dictadura, excepto tal vez de manera puntual a nivel local (González-Rivera, 2011).

Hubo serias luchas de poder dentro de las organizaciones somocistas y dentro del somocismo en su conjunto, y algunos creían que la disminución de la brutalidad del régimen y la adopción de la democracia fortalecerían al Partido Liberal. En una carta de 1958 de Acción Liberal Intelectual a Luis Somoza, sus miembros urgían a Luis Somoza a cumplir su promesa de “renovar las autoridades del partido”. Esta carta subrayaba la importancia de la democracia electoral, mencionándola tres veces en la misma carta. (Carta a Luis A. Somoza Debayle 1958 de los líderes de Acción Liberal Intelectual. 1958 Fondo Presidencial. Sección Partido Liberal. Signatura 296, ANN). Estos llamados intermitentes por una verdadera democracia que cada tanto surgían dentro del somocismo, nunca lograron gran cosa. Eventualmente, quienes realmente creían en la democracia electoral debían, o bien imposter su apoyo al régimen, o bien sufrir las consecuencias.

El Ala Femenina, así como el régimen de Somoza (y la primera ola del feminismo), se vio afectada por la permanencia de sus dirigentes, como se evidencia en el hecho de que Olga Núñez de Saballos haya servido como presidente del Ala desde su fundación en 1954 hasta su muerte en 1971. Parece, sin embargo, que a diferencia de los Somoza, no todas las máximas dirigentes querían gobernar para

siempre. El 28 de junio de 1960 Ramiro Sacasa Guerrero, el Secretario de la Presidencia, envió un telegrama a Olga Núñez de Saballos, afirmando lo siguiente:

He recibido su telegrama [enviado] el 27, que anunciaba su decisión de retirarse de la presidencia del Ala Femenina [...] que usted creó y dirigió con entusiasmo y éxito. Apelo a su demostrado liberalismo y a su probado amor por la causa somocista para rogarle que reconsidere y no lleve a cabo esta decisión [...] la cual tendría consecuencias lamentables para el grupo [...] (28 de junio, 1960. Telegrama de Ramiro Sacasa Guerrero a Olga Núñez de Saballos. Fondo desconocido, Sección desconocida, Signatura desconocida. ANN)

Es posible que Olga Núñez de Saballos simplemente quisiera retirarse del Ala por razones familiares o de salud. De hecho, ella se había casado a los 33 años en 1953 y luego había tenido cuatro hijas, precisamente en la época en que intentaba dejar la dirigencia del Ala. También tuvo problemas de salud, lo cual se confirma en su temprana muerte, a la edad de 51 años, en 1971. Por otro lado, esto podría ser evidencia de que el periodista Ignacio Briones tenía razón cuando afirmó que en 1957 Núñez de Saballos escribió una carta a Luis Somoza Debayle “en la cual señalaba los peligros para la paz nacional y la permanencia del liberalismo en el poder, si él alcanzaba la presidencia. El movimiento constitucionalista anti-somocista nació de esa carta”. Según Briones: “Olga afirmó en su carta que la democratización del PLN [Partido Liberal Nacionalista] dependía de que ningún otro Somoza fuera Presidente” (González-Rivera, 2011).

Si efectivamente Briones estaba en lo correcto, la historia del Ala Femenina deberá eventualmente ser reescrita, para dar mayor peso a las corrientes democráticas en su seno. Entretanto, no obstante, no existen evidencias que corroboren las afirmaciones de Briones. Lo que sí tenemos es el registro histórico que demuestra que Núñez de Saballos eligió en última instancia permanecer en el poder por casi veinte años. El hecho de que la misma mujer fuese la cabeza de la organización por tanto tiempo es otro ejemplo de la cultura antidemocrática del Ala. Más aún, al momento de la muerte de Núñez de Saballos, la segunda mujer al mando, Mary Coco Maltez de Callejas asumió el liderazgo de la organización, prácticamente sin oposición. Una miembro del Ala a la que entrevisté me contó que ella optó por no postularse contra Maltez de Callejas porque no quería problemas. Maltez de Callejas mantuvo su puesto hasta el derrocamiento de los Somoza en 1979.

LAS FEMINISTAS Y EL PROCESO DEMOCRÁTICO

Desde el principio, las feministas de la primera ola fueron incapaces de implementar exitosamente procesos democráticos internos. El modelo adoptado por Josefa Toledo de Aguerri no era democrático: ella mantenía muchas posiciones de poder al mismo tiempo y permaneció por años, a veces por décadas, en estas posiciones. Las fuentes no revelan elecciones en las múltiples organizaciones que ella creó y dirigió, y no parece haber habido en éstas ninguna transparencia. Toledo parece no haber tenido problemas en mantener un puesto dirigente vitalicio, tal vez porque ella era quien financiaba las organizaciones o garantizaba los fondos para estas. No sería realista, tal vez, esperar de Toledo de Aguerri, una pionera en tantos ámbitos, que también hubiese sido pionera en este campo, dado que no había instituciones democráticas o procesos democráticos en Nicaragua en el siglo veinte que hubiesen podido servir como ejemplos. De modo de que, así como todas las otras organizaciones del período, la suya centralizó el poder y careció de procedimientos para generar consensos y promover un nuevo liderazgo.

En los años cuarenta, una vez que Josefa Toledo de Aguerri ya se había retirado (¿o fue expulsada?) del centro de la escena y cientos de mujeres se unieron a las organizaciones feministas, las feministas más jóvenes se debatieron respecto a cómo establecer la democracia dentro de sus grupos. Estas dificultades existieron probablemente debido a la falta de experiencia en la democracia electoral y en la construcción de consensos. Las luchas por el poder eran comunes entre las feministas de la primera ola y en última instancia ellas fueron incapaces de crear organizaciones democráticas. No es sorprendente que algunos de los conflictos entre las feministas fueran de tipo partidario, basados en diferencias reales sobre el significado atribuido al sufragio. Pero también había desacuerdos sobre el modo de ejercicio del liderazgo por parte de las feministas. Algunas de las peleas internas se volvieron públicas y cubrieron los diarios locales. Por ejemplo, el 26 de agosto de 1950, el diario conservador *La Prensa* informó, bajo el título “Feministas en lucha por un lugar prominente”, que la poeta liberal María Teresa Sánchez había acusado a la abogada liberal Joaquina Vega de ser “absolutista” en el modo de gobernar durante su mandato de cinco años como presidente del Comité Central de Mujeres. “Vega respondió que Sánchez no había sido un miembro constante de la organización feminista, mientras que ella [Vega] simplemente estaba interesada en obtener el voto [para las mujeres]. Sin embargo, si ella misma se había convertido en un obstáculo en el camino hacia ese objetivo, Vega estaba dispuesta a renunciar a su cargo” (citado en González-Rivera, 2011: 55).

Al final, sin embargo, las feministas no debieron lidiar con asuntos de democracia interna por mucho tiempo, ya que las organizacio-

nes sufragistas se disolvieron poco después de la conquista del voto y las feministas fueron desplazadas en el imaginario político por las mujeres somocistas. Las mujeres somocistas fueron quienes debieron verse con la contradicción inherente al liberalismo somocista: más derechos (incluyendo el sufragio femenino) para pocos, junto a castigo (y a veces muerte) para quienes se opusieran a la dictadura. Aquellos que apoyaban a los Somoza incondicionalmente justificaban la falta de democracia y la violencia contra los anti-somocistas, alegando que los Somoza “fueron buenos con los buenos y malos con los malos”. Otras mujeres somocistas, sin embargo, habían albergado grandes esperanzas en una Nicaragua más democrática bajo el somocismo. Cuando se dieron cuenta que esto no iba a suceder, decidieron explorar otras opciones y algunas eventualmente apoyaron en su lugar a los revolucionarios sandinistas.

Pero había todavía otra diferencia importante entre las feministas y las somocistas en relación a cómo manejar las prácticas democráticas dentro de sus organizaciones: la relación con el clientelismo. A diferencia de las mujeres somocistas, las feministas no eran patronas, intermediarias o clientas en un sistema clientelar. Las feministas no tenían nada para dar a las mujeres a cambio de su apoyo a los derechos de las mujeres, excepto la expectativa de que sus vidas mejorarían. Las mujeres somocistas, por otro lado, tenían acceso directo a una amplia variedad de bienes y servicios, a través de su participación en el clientelismo somocista. Irónicamente, entonces, al proveer a las mujeres somocistas de empleos, bienes y servicios, los Somoza cumplieron muchas de las expectativas que las feministas habían creado en la población, pero solo para un segmento de la población, y en última instancia, ¿a qué precio?

LIDERAZGO Y ALIANZAS: GÉNERO Y CLASE

Muchas personas que intentaron presionar por una versión más moderada del somocismo (¡y obviamente fracasaron!) eventualmente dejaron el partido, y como resultado, fueron perseguidos. Gabry Rivas, un conocido periodista y político, apoyó a los Somoza en los años treinta y tempranos cuarenta, solo para convertirse más tarde en un enemigo (Coe Clark, 1992: 80). Como muchos otros políticos, él tenía opiniones fuertes sobre cómo mejorar las vidas de las mujeres y sobre quién debía guiar el camino. En una carta sin fecha escrita a la primera dama Salvadora Debayle de Somoza, esposa de Anastasio Somoza García y miembro de muchas organizaciones de mujeres, Rivas escribió lo siguiente, en relación al tipo de cambios que quería ver y a quién podría traer estos cambios:

En Nicaragua podemos crear un tipo de mujer que oscile entre la notoriedad de la viuda de Franklin Delano Roosevelt, por ejemplo, y la compañera del General argentino Juan Domingo Perón [...].

En suma, es necesario vincular a la mujer de arriba, la dama elegante, y la mujer de abajo; es necesario cambiar el concepto de la política feminista para llevarla a una esfera de palpitations altruistas superiores; es necesario que la acción de servicio sirva a la sociedad y al régimen [...]. (“Un mensaje a Doña Salvadorita Debayle de Somoza, por una cruzada social femenina en los campos de la justicia infantil y de la asistencia pública y doméstica”. Carta sin fecha de Gabry Rivas a la primera dama Salvadora Debayle. Archivo Somoza García. Particular. Signatura 155. ANN)

Rivas propuso una sociedad clientelar, en la que las mujeres de la elite condujeran a otras mujeres hacia un altruismo al servicio de madres y niñas, y no en la dirección del feminismo “vulgar” que buscaba el poder real. Él creía posible diseñar una mujer nicaragüense medio-Eleanor Roosevelt, medio-Evita, para este fin. Rivas quería asegurarse de que las mujeres de clase media y alta guiaran a las mujeres de clase trabajadora hacia un clientelismo en el cual las mujeres participaran motivadas por la preocupación por su progenie. Esta lógica era típica del período, cuando gente de diferentes tendencias políticas proponía sugerencias para incorporar mujeres de elite, de clase media y trabajadora al movimiento feminista, de un modo tal que no alterase las relaciones de clase y que no buscara cambios políticos significativos. En otras palabras, algunos nicaragüenses sentían inestabilidad ante la posibilidad de que más derechos para todas las mujeres pudiesen significar más igualdad de clase entre los nicaragüenses en su conjunto. Según Rivas, el modo de evitar este resultado potencial era adoptar, no la democracia, sino el clientelismo caritativo. Al final esta visión no prevaleció porque las mujeres de clase alta permanecieron en gran medida fuera del sistema clientelar somocista. La mayoría de las mujeres dirigentes somocistas pertenecían a las clases media o baja y no llegaron a convertirse en Eleanor Roosevelts o Evitas.

Por otra parte, las feministas de la primera ola, al igual que las feministas actuales, fueron objeto de críticas por no haber incluido a más mujeres de clase trabajadora en sus filas y por haber buscado alterar las relaciones de poder entre mujeres y hombres. Por ejemplo, en 1950 el diputado liberal Manuel Fernando Zurita declaró que el movimiento sufragista era “un movimiento de elite y no uno de masas”. Él reprendió a las feministas por no haber traído a mujeres sindicalistas a la Asamblea para la discusión sobre el voto (Cobo del Arco, 2008: 159). Las feministas lidiaron constantemente con el

asunto de cómo incorporar más mujeres de clase trabajadora a su movimiento, y cómo hacer rotar a sus dirigentes y elegirlos democráticamente, pero nunca llegaron a una solución totalmente satisfactoria. No es sorprendente, tal vez, que las dirigentes profesionales de clase media del Ala hayan podido movilizar a mujeres de clase trabajadora a favor de Somoza de manera relativamente fácil. Ellas lo hicieron adoptando el clientelismo, fomentando la apariencia de la democracia electoral, y enfatizando sus propios roles como dirigentes políticas naturales que habían ganado el derecho a estar en el poder mediante su esfuerzo (González-Rivera, 2011).

CONCLUSIÓN

Dadas las constantes guerras, la intervención extranjera y el difícil clima político general que la joven nación nicaragüense había presenciado hasta ese momento, es comprensible que muchos hombres a comienzos del siglo veinte no quisieran que sus hijas se involucrasen en política. Muchas mujeres también sintieron que la política era sucia y corrupta. Pero no era esa la postura adoptada por las feministas de la primera ola, como Josefa Toledo de Aguerri o las activistas somocistas. Aun cuando sabían que las reglas estaban en su contra, como era el caso de las feministas, o cuando sabían que el sistema legal era manipulado a su favor, como era el caso de las activistas somocistas, ellas dedicaron toda su vida adulta a la política, pese a los insultos y las acusaciones de sus enemigos. Los logros y fracasos de las feministas de la primera ola y de las mujeres somocistas deberían inspirarnos y preocuparnos, ya que su legado está lleno de contradicciones que todavía estamos sorteando, tal como se evidencia en las siguientes anécdotas.

En agosto de 2012 hice dos presentaciones separadas sobre la historia de los movimientos de mujeres en Nicaragua antes de 1979. La primera fue en la ciudad nortea de Matagalpa, a la cual asistieron aproximadamente 40 feministas extranjeras y locales. La segunda fue en la capital, Managua, en la Universidad Centroamericana, con aproximadamente 30 investigadores, activistas, periodistas y políticos (la mayoría nicaragüenses). En la primera presentación afirmé que las feministas de la primera ola fueron en última instancia incapaces de ejercer la democracia dentro de sus organizaciones y que Josefa Toledo de Aguerri era caracterizada como “dictadora benevolente”. Esta revelación causó conmoción. Pronto se formaron dos bandos con dos posiciones muy distintas. Un grupo argumentó que las feministas contemporáneas debíamos reivindicar a nuestras antecesoras pese a sus defectos. El otro, en cambio, argumentó que no había ninguna razón para aceptar tradiciones antidemocráticas

dentro del feminismo. Yo no esperaba que mi presentación generase una polarización pero al final no había término medio. En la segunda presentación, un tópico diferente mostró ser controversial: la relación entre democracia y clientelismo. Mientras que mi propio punto de vista sobre el clientelismo es de algún modo empático, dado su potencial participativo, la audiencia en su mayoría estuvo en desacuerdo. Las personas en el público, decepcionadas por lo que percibían como una falta de democracia en la Nicaragua contemporánea bajo la presidencia clientelar de Daniel Ortega, no veían ningún valor recuperable en el clientelismo. De hecho, lo veían como el fundamento para la corrupción y la dictadura, y lo asociaban a los peores aspectos del somocismo.

Durante mis presentaciones en agosto no me propuse comentar sobre la política contemporánea de Nicaragua, pero resultó que había una avidez por comprender el presente a la luz del pasado. También había necesidad de heroínas, de aquellas que no tienen “cola que les pisen”. Yo no podría ofrecerles ninguna de las dos cosas. En su lugar, esto es lo que puedo decir: mientras que las feministas de la primera ola fracasaron en adoptar con éxito la democracia participativa dentro de sus organizaciones, las sufragistas de los cuarenta y los tempranos cincuenta al menos intentaron adoptar la democracia electoral, algo que casi nadie había intentado en su tiempo. También debemos admitir que la primera ola del feminismo en Nicaragua (así como la primera ola del feminismo en otras partes del mundo) fue un movimiento urbano de clase media, incapaz de incorporar a mujeres menos privilegiadas a sus filas durante sus 30 años de existencia. En estas dos maneras fundamentales, la primera ola del feminismo nos dejó un legado antidemocrático, uno que facilitó el olvido de su existencia en la memoria colectiva de Nicaragua. Pero como la mayoría de los movimientos políticos revolucionarios, la visión formulada por las feministas de la primera ola era más inclusiva que su práctica. El caso de las mujeres somocistas es muy diferente. A nivel individual, las historias de las activistas mujeres somocistas son generalmente inspiradoras, a veces incluso transformadoras. Pero a nivel colectivo, ellas ayudaron a mantener a una dictadura sangrienta en el poder, otorgándole la legitimidad que tanto necesitaba. Su legado es indudablemente antidemocrático. Y aun así, es un legado de participación política amplia y multclasista. Cómo construir sobre la base de la visión inclusiva de las feministas de la primera ola, y al mismo tiempo promover una participación amplia y multclasista, sin violencia ni corrupción; ese sigue siendo el desafío que enfrenta la Nicaragua de hoy.

BIBLIOGRAFÍA

- Arellano, J. E. 2011 “Josefa Toledo de Aguerrri (1866-1962): Primera feminista de Nicaragua” en *El Nuevo Diario*, 9 de enero. Disponible en <<http://impreso.elnuevodiario.com.ni/2011/01/09/especiales/139152>> acceso 7 de julio de 2013.
- Auyero, J. 2000 *Poor People's Politics. Peronist Survival Networks and the Legacy of Evita* (Durham, NC: Duke University Press).
- Baltodano Marcenaro, R. 2008 “Ciudadanas por y para la dictadura. El Ala Femenina Liberal de Juventud Liberal, 1954-1961” en *Boletín AFEHC*, N° 34, febrero. Disponible en <www.afehc-historia-centroamericana.org/index.php?action=fi_aff&id=1826> acceso 5 de julio de 2012.
- Borge de Sotomayor, A. 1953 “La mujer y el derecho”, tesis de doctorado en Jurisprudencia, UNAN (León: Editorial San José).
- Chamorro, P. J. 1978 *Estirpe sangrienta: Los Somoza* (Managua: Ediciones el Pez y la Serpiente).
- Cobo del Arco, T. 2008 “Populismo, somocismo, y el voto femenino: Nicaragua, 1936-1955” en Dalla Corte, G. et al. (eds.) *Poder Local, Poder Global en America Latina* (Barcelona: Universitat de Barcelona).
- Coe Clark, P. 1992 *The United States and Somoza, 1933-1956* (Praeger: Westport).
- Glenton, F. 1919 “Revista Femenina” en *Revista Femenina Ilustrada*, octubre, N° 25.
- Gobat, M. 2005 *Confronting the American Dream. Nicaragua Under US Imperial Rule* (Durham: Duke University Press).
- González-Rivera, V. 2011 *Before the Revolution. Women's Rights and Right-Wing Politics in Nicaragua, 1821-1979* (University Park: Penn State University Press).
- Hilgers, T. (ed.) 2012 *Clientelism in Everyday Latin American Politics* (Nueva York: Palgrave MacMillan).
- Kettering, S. 1988 “The Historical Development of Political Clientelism” en *Journal of Inter-disciplinary History* Vol. 18, N° 3, pp. 419-447.
- Knight, A. 2001 “Democratic and Revolutionary Traditions in Latin America” en *Bulletin of Latin American Research*, Vol. 20 N° 2, pp. 147-186.
- Laines, M. 1919 “Espumas del mar” en *Revista Femenina Ilustrada*, octubre, N° 16.
- Lavrín, A. 1998 *Women, Feminism, and Social Change in Argentina, Chile and Uruguay, 1890-1940* (Lincoln: University of Nebraska Press).

- Lezcano y Ortega, J. A. 1939 *Predicación pastoral en las dominicas de un año litúrgico* (Managua: Tipografía Alemana de Carlos Heuberger).
- Molyneux, M. 2000 “Twentieth-Century State Formation in Latin America” en Dore, E. y Molyneux, M. (eds.) *Hidden Histories of Gender and the State in Latin America* (Durham: Duke University Press).
- New York Times 1930 “Women Urge Parity With Male Citizens. Speakers at Havana Conference Ask Equal Rights in Choice of Their Nationality” en *New York Times*, 19 de febrero, p. 9.
- Sevilla Sacasa, G. 1939 “La mujer nicaragüense ante el derecho de sufragar: por qué me opuse a que se le concediera” en *La verdad sobre mi actitud ante la Constituyente* (Managua: Talleres Gráficos Pérez).
- Stoner, K. L. 1991 *From the House to the Streets: The Cuban Women’s Movement for Legal Reform, 1898-1940* (Durham: Duke University Press).
- Una maestra 1920 Artículo sin título en *Revista Femenina Ilustrada*, julio, N° 22.
- Vega, J. s/f *Exposición del Comité Central Femenino Pro-Voto de la Mujer de Nicaragua (Adscrito a la Federación de Mujeres de América a la Asamblea Nacional Constituyente, presentado por la doctora Infieri Srita* (Imprenta Democrática: Managua).

ARCHIVOS

Archivo General de la Nación/Archivo Nacional de Nicaragua (ANN),
Palacio Nacional, Managua, Nicaragua.

Myrna Cunningham

LAS PERSPECTIVAS DE LAS MUJERES INDÍGENAS SOBRE UN FEMINISMO INCLUSIVO* **

INTRODUCCIÓN

Recientemente fui invitada a dar una conferencia en Estados Unidos para un grupo de estudiantes de estudios feministas. Yo estaba describiendo cómo la privatización de los recursos amenaza a los pueblos indígenas en la Costa Atlántica del Norte de Nicaragua, de donde yo provengo, cuando una profesora me interrumpió. “En realidad esperábamos que usted hablara desde su experiencia como mujer, no tanto como una persona de origen indígena”, me dijo en un tono que pretendía ser alentador.

El día después de haber vuelto de ese viaje fui a un encuentro comunitario en Waspam, Nicaragua. Los miembros de un comité local estaban diseñando estrategias para lograr que el gobierno nacional honrara su compromiso de larga data de fundar una nueva escuela para la comunidad. Durante el encuentro planteé la cuestión de la educación de las niñas y su significado, en tanto componente de la Plataforma de Acción de Beijing. Una vez más fui interrumpida, esta vez por una mujer indígena. “¿Otro documento feminista?”, dijo desdeñosamente. “Esas palabras fueron escritas por mujeres blancas, para mujeres blancas”.

* Cunningham, Myrna 2006 “Indigenous Women’s Visions of an Inclusive Feminism” en *Development*, N° 49, Vol. 1, pp. 55-59.

** Traducción: Malena Chinski.

Estas dos experiencias me motivaron a buscar otras mujeres indígenas que se auto identificaran como feministas, que comprendieran la importancia del feminismo y la necesidad de transformaciones dentro del movimiento internacional de mujeres para que el feminismo, como práctica política, pueda alcanzar la altura de su potencial.

UNA FEMINISTA INDÍGENA CRÍTICA AL MOVIMIENTO INTERNACIONAL DE MUJERES

Muchas mujeres como yo, que provienen de grupos históricamente marginados, ya sea indígenas, de afro-descendientes o pobres, han comprendido el potencial de la lucha del feminismo, especialmente en la lucha por nuestros derechos como mujeres dentro de nuestras comunidades. Hemos utilizado las herramientas del feminismo para observar críticamente nuestro sistema indígena de organización social y nuestros valores indígenas. El feminismo informó nuestro desarrollo como mujeres y nuestra participación en organizaciones indígenas. Muchas mujeres indígenas se identifican como feministas; otras reconocen al movimiento feminista como un aliado de nuestras luchas como mujeres indígenas. La fuerza y la integridad del movimiento internacional de mujeres es importante para nosotras, las mujeres indígenas que hemos trabajado para articular nuestra política feminista y nuestras perspectivas con el movimiento feminista más amplio. Es desde esta perspectiva de identificación con el feminismo que yo ofrezco una crítica al movimiento internacional de mujeres.

Cuando pregunto a algunas mujeres indígenas por qué piensan que el feminismo es un movimiento de mujeres blancas, ellas contestan que el paradigma feminista dominante está basado en un modelo no reconocido de centro y periferia. En este modelo, los indígenas, afrodescendientes y mujeres pobres ocupan la periferia y deben aceptar las ideas y la conceptualización del feminismo según las definiciones de quienes están en el centro. En otras palabras, se espera que nosotras, las mujeres indígenas, aceptemos la imagen dominante sobre qué constituye la opresión de las mujeres y qué es la liberación de las mujeres. El problema es que esta imagen solo coincide parcialmente con nuestras propias experiencias. Los elementos de nuestra experiencia que no coinciden con esta imagen son negados o marginados. Este modelo dominante intenta homogeneizar el movimiento de mujeres, al proclamar que todas las mujeres tienen las mismas exigencias y el mismo acceso al ejercicio de sus derechos. Esta presunción equivocada niega las diversas necesidades y visiones culturales, lingüísticas y sociales de los distintos grupos de mujeres.

Para las mujeres indígenas los derechos humanos, los derechos de las mujeres y los derechos de los pueblos indígenas están intrínse-

camente ligados. Para las mujeres indígenas, quienes experimentan estos elementos identitarios como un todo orgánico, esta afirmación es evidente. Sin embargo, para muchas feministas cuya única experiencia de opresión está basada en el género, esta afirmación parece requerir una explicación interminable.

Como otras mujeres de grupos históricamente marginados, las mujeres indígenas han debido luchar para ser escuchadas en un movimiento en el que el único criterio ostensible para la participación era asistir y ser mujer. Incluso ahora, luego de décadas de conferencias internacionales, debates, publicaciones y mucho trabajo arduo, hay algunos asuntos de vida o muerte para las mujeres indígenas, tales como el racismo o la explotación de los recursos de la tierra, que permanecen relegados a una categoría conceptual etiquetada como “diversidad” dentro del paradigma feminista dominante. De hecho, la tendencia homogeneizadora del movimiento de mujeres a veces recrea los mismos marcos de discriminación y degradación cultural a través de los cuales los gobiernos nacionales explotan a los pueblos indígenas, especialmente las mujeres indígenas.

LOS DERECHOS INDÍGENAS SON DERECHOS DE LAS MUJERES

El proceso de articulación de una perspectiva como mujeres indígenas requiere la síntesis de nuestra identidad colectiva como pueblo y de nuestras identidades individuales como mujeres. Para los pueblos indígenas y las mujeres indígenas, el ejercicio de nuestros derechos —como pueblo indígena y como mujeres— depende de asegurar el reconocimiento legal de nuestros territorios colectivos ancestrales. Nuestros territorios son la base de nuestras identidades, nuestras culturas, nuestras economías y nuestras tradiciones. Los derechos indígenas incluyen el derecho al reconocimiento pleno de que somos un pueblo con nuestra propia visión del mundo y tradiciones, nuestros propios territorios y nuestros propios modos de organización dentro de los estados nacionales; el derecho a la autodeterminación a través de nuestros sistemas de autonomía o autogobierno basado en el marco de una propiedad comunal; y el derecho a controlar, desarrollar y utilizar nuestros recursos naturales. Los pueblos indígenas tienen estos derechos *además de* los derechos garantizados a todos los individuos por el corpus internacional de leyes y estándares en torno a los derechos humanos.

La autodeterminación debería entenderse como un aspecto del respeto a la diversidad cultural dentro de los estados-nación. Desde el punto de vista de las mujeres indígenas, no puede haber una política nacional para el desarrollo y la promoción de la ciudadanía que no tome en consideración las características culturales, lingüísticas

e históricas de los pueblos. La justicia de género para las mujeres indígenas debe enraizarse en la autodeterminación indígena, la cual se refleja en la autogestión indígena, el reconocimiento a las tecnologías y al conocimiento indígena, la incorporación de normas tradicionales indígenas de organización social, y el respeto por los derechos de propiedad intelectual. El autogobierno indígena implica decisión colectiva respecto a la política económica, social y cultural. Estas decisiones deberían tomarse de una manera inclusiva, igualitaria y pluralista, lo cual involucra cambios en la distribución tradicional del poder y la autoridad. Estos cambios ya han comenzado a tomar forma, como se evidencia en la participación de más mujeres y de gente joven en varios espacios y niveles de la vida pública. Por ejemplo, en muchos países, las mujeres indígenas están participando de los procesos de construcción de estados multiculturales, multiétnicos y multi-lingüísticos.

La lucha de los pueblos indígenas no amenaza nuestras luchas como mujeres indígenas. Por el contrario, entendemos estas luchas como recíprocas. Nuestro trabajo en organizaciones de mujeres indígenas se realiza manteniendo la cohesión cultural de nuestros pueblos. No rechazamos nuestra identidad indígena ni desestimamos nuestro rol en los desarrollos sociales, económicos y políticos de nuestros pueblos. El desarrollo colectivo de nuestros pueblos se fortalecerá mediante la participación de mujeres indígenas en las sociedades indígenas y en nuestros países. Por lo tanto, enfatizamos la importancia de los derechos humanos, tanto individuales como colectivos, desde nuestro punto de vista sociocultural y lingüístico.

Como mujeres indígenas, no vemos a nuestras culturas como la fuente de opresión de género. De hecho, la noción tradicional de dualidad entre el hombre y la mujer en la visión del mundo indígena es compatible con nuestra visión del feminismo. En esta visión, los hombres y las mujeres son complementarios y las mujeres son reverenciadas como la fuente de la preservación de la herencia social y cultural de nuestros pueblos. Nuestras culturas, entonces, ofrecen un modelo de justicia de género al que las mujeres indígenas pueden recurrir. Esta ética igualitaria ha sido erosionada a través de décadas de colonización pero aun así, continúa en el centro de nuestras culturas. Creemos que las luchas de las mujeres indígenas deberían dirigirse contra el sistema patriarcal, que surgió del colonialismo, y no contra los varones indígenas.

Históricamente, las mujeres indígenas han sido discriminadas en tres áreas: etnicidad, género y estatus económico. Los estados nacionales han establecido modelos culturales de discriminación contra las mujeres indígenas, lo cual se refleja en los bajos salarios de las mujeres indígenas, en las políticas nacionales y en la legislación.

Estas, si bien mencionan a las mujeres, generalmente no logran establecer acciones específicas para proteger los derechos de las mujeres indígenas (y cuando lo hacen, estas medidas por lo general carecen de mecanismos de supervisión y verificación para asegurar que las acciones se realicen). Esta realidad ha sido desestimada en el análisis feminista hegemónico, el cual se enfoca en la desigualdad de las mujeres en la familia y la sociedad, pero presta menos atención a las diferencias étnicas que existen en nuestros países. Necesitamos desarrollar un análisis feminista que trate la desigualdad social, económica y étnica. Este análisis debe reconocer que estas desigualdades son el legado de la era colonial en nuestros países y comunidades, y que, en el contexto actual de globalización, estas desigualdades se reproducen nuevamente, al hacer invisible la diversidad cultural y lingüística de nuestros pueblos.

Hoy los objetivos políticos de las mujeres indígenas están bajo constante peligro debido a los fenómenos interrelacionados de globalización económica, militarización de nuestros territorios y extremismo religioso. En años recientes hemos presenciado un pronunciado expolio de nuestros territorios, recursos naturales y conocimiento, y el desplazamiento de nuestras comunidades por la preparación de enormes proyectos de construcción de las empresas multinacionales. El saqueo fue facilitado por la eliminación sistemática, durante siglos, de nuestros derechos históricos sobre nuestros territorios. Y vemos continuas violaciones a nuestros derechos humanos y a las libertades fundamentales, a medida que los conflictos armados acechan cada vez más nuestras tierras y que nuestras semillas son pirateadas por industrias que contaminan nuestros cuerpos y los ecosistemas, con organismos genéticamente modificados. Estos no son solamente “problemas indígenas”. Estas crisis amenazan con socavar el desarrollo y los derechos humanos en todo el mundo. Por lo tanto, estos puntos deberían encabezar la agenda del movimiento de mujeres, ya que todas estamos seriamente afectadas por los procesos de “expansión” económica que tiene lugar dentro de nuestros territorios.

LA AGENDA POLÍTICA DE LAS MUJERES INDÍGENAS: LOGROS LOCALES, NACIONALES E INTERNACIONALES

Las mujeres indígenas han articulado una agenda y están trabajando en el desarrollo de estrategias para combatir las múltiples formas de violencia que los estados-nación han perpetrado contra las mujeres y los pueblos indígenas, incluyendo violaciones de nuestros derechos a controlar nuestros propios recursos y a autogobernarnos. Una demanda general de autodeterminación crea el marco para esta agenda, la cual incluye demandas superpuestas de seguridad alimentaria básica

para nuestras comunidades, derechos sobre nuestros territorios indígenas, y derechos a la salud sexual y reproductiva, salud y educación interculturales y bilingües, participación política y económica, acceso a los recursos naturales y a la tierra, y capacitación. Las estrategias para lograr todas estas demandas se fundan en el reconocimiento de nuestro derecho fundamental sobre nuestros territorios, el cual es el punto de partida para reclamar justicia y desarrollo para las mujeres y los pueblos indígenas.

El nivel local es el principal espacio de participación para las mujeres indígenas; también es el sitio de supervivencia cultural y de identidad, donde ponemos en práctica las relaciones armoniosas entre las comunidades y la naturaleza. Participamos en asambleas comunitarias, reuniones de organizaciones locales y de mujeres. En estos espacios hemos identificado que la participación de las mujeres es un elemento clave para encontrar soluciones a los problemas sociales que afectan a la comunidad. A nivel local, las mujeres indígenas y la juventud han asumido más posiciones de liderazgo. Este proceso estratégico ha ido de la mano con la lucha por el reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas. A través de la afirmación gradual de nuestro liderazgo, las mujeres indígenas hemos ayudado a consolidar la identidad comunitaria indígena emergente. Al mismo tiempo, hemos construido nuestras identidades específicas como mujeres indígenas con necesidades sociales, culturales, lingüísticas, económicas y políticas distintivas, en apoyo de nuestro desarrollo holístico como mujeres.

A nivel de los estados nacionales, los pueblos indígenas hemos logrado transformar algunos sistemas que tradicionalmente nos habían excluido. Este logro es el resultado de la creciente participación de las mujeres indígenas en variados espacios políticos, culturales, económicos y sociales dentro del estado. Las mujeres indígenas han participado en política, defendiendo los derechos de la comunidad y de su pueblo sobre los recursos naturales y las prácticas culturales indígenas, y contra la penetración cultural extranjera, la intervención imperialista, la explotación de nuestros territorios por parte de las corporaciones transnacionales, y la compartimentación política de nuestros espacios.

A escala nacional, las contribuciones de las mujeres indígenas han sido formidables, e incluso han permitido la re-conceptualización de la naturaleza de los estados y la sociedad. Las mujeres indígenas han promovido las democracias multiétnicas y el respeto por los derechos humanos en la política nacional, con un foco holístico y balanceado. Pese a que las mujeres indígenas hemos asumido cargos de gobierno como parlamentarias y ministras, nuestra participación a nivel nacional no se limita a la esfera formal del poder estatal. Las mu-

jeros indígenas hemos sido útiles al desarrollo de redes de mujeres y a las organizaciones de género mixto, las cuales obtuvieron logros en la política nacional e hicieron avanzar a la sociedad civil. Como parte de nuestro trabajo en el nivel de la sociedad civil nacional, hemos participado en cuestiones educativas, de salud, servicios sociales, recursos naturales, y en menor medida cuestiones económicas.

En la arena internacional, el trabajo de las mujeres indígenas comenzó en las Naciones Unidas durante la Primera Conferencia Mundial de Mujeres en México, en 1975. En 1992, una mujer indígena, Rigoberta Menchú Tum, recibió el Premio Nobel de la Paz. Su premio significó la fundación de un espíritu de equidad y justicia, el cual luego se reflejó en acuerdos entre organizaciones indígenas y no indígenas. Hemos visto, en diversas iniciativas en la arena internacional, a mujeres indígenas que colaboraron en plataformas nacionales e internacionales, y lograron un impacto en debates internacionales sobre medio ambiente, economía, propiedad intelectual y derechos colectivos de los pueblos tribales e indígenas, entre otros.

Los procesos internacionales, tales como los que dieron lugar a la Convención para la Eliminación de la Discriminación de las Mujeres, el Protocolo opcional de Belem do Para y la Plataforma de Beijing para la Acción y su continuación, han sido importantes plataformas para las demandas de las mujeres indígenas. En la Conferencia Mundial de Mujeres que tuvo lugar en Beijing en 1995 tuvimos éxito en nuestro frente común indígena, ya que uno de los resultados de la Conferencia fue la “Declaración de las Mujeres Indígenas”, la cual contó con 40 puntos que instaban a los gobiernos y a los actores no estatales a adoptar urgentemente medidas para promover y fortalecer las políticas nacionales y los programas en favor de las mujeres indígenas, en relación a cuestiones de derechos humanos, salud, educación y desarrollo económico. A través de la participación en estos procesos, hemos formado nuestros propios espacios, tales como el Foro Internacional de Mujeres Indígenas y la Red Continental de Mujeres Indígenas. Estas organizaciones han sido un marco para desarrollar nuestras propuestas y posiciones y, sobre todo, para articular nuestra propia identidad.

HACIA UN FEMINISMO VERDADERAMENTE HOLÍSTICO

Pese a los logros significativos del movimiento feminista y de las organizaciones de mujeres indígenas, todavía queda mucho por hacer. Hemos obtenido avances en las políticas y la legislación en defensa de los derechos de las mujeres, pero aún carecemos de políticas con relevancia cultural, y de estrategias de desarrollo que frenen y reviertan la feminización de la pobreza, como por ejemplo políticas educativas y económicas enfocadas en las necesidades de todas las mujeres.

Para lograr estos y otros objetivos, necesitamos conformar alianzas entre las organizaciones de mujeres no indígenas y las organizaciones de mujeres indígenas, como un frente integrado de lucha de las mujeres. Necesitamos detener la burocratización del movimiento feminista que comenzó a manifestarse en los años 1990, y recuperar una cultura de sustentabilidad en nuestras organizaciones. Nosotras, como mujeres indígenas, debemos presionar por la inclusión de nuestra visión y de nuestras demandas en la lucha de los pueblos indígenas.

Para que las mujeres podamos implementar nuestra agenda de justicia y equidad en este nuevo orden mundial, necesitamos un movimiento de mujeres capaz de tratar los asuntos que afectan el curso actual del mundo. Necesitamos un movimiento que pueda realizar un análisis más detallado y una reflexión desde el punto de vista de las mujeres indígenas. Esto incluye los procesos comerciales internacionales, tales como los acuerdos de libre comercio que violan los derechos colectivos de los pueblos indígenas, dañan nuestros recursos naturales y erosionan los derechos de las mujeres; la militarización de nuestros territorios, y el terrorismo. Asumir estos desafíos es crucial para el movimiento feminista. Las dirigentas feministas han reconocido que las victorias del feminismo fueron parciales hasta ahora, y que las nociones patriarcales de género que discriminan a las mujeres todavía persisten. Sin embargo, a fin de establecer un frente unificado e inclusivo de lucha contra la opresión de las mujeres, debemos tener en cuenta las diferencias culturales y lingüísticas dentro del movimiento feminista. En última instancia, para que el movimiento de mujeres se enriquezca a través de una mayor inclusión, el movimiento feminista deberá expandir su paradigma para incluir las dimensiones culturales y lingüísticas, e incorporar, asimismo, la espiritualidad y la visión del mundo de las mujeres indígenas.

María Teresa Blandón

LOS CUERPOS DEL FEMINISMO NICARAGÜENSE*

VIEJAS REFLEXIONES SOBRE LA CONSTITUCIÓN DEL SUJETO POLÍTICO FEMINISTA

Desde inicios de la década de los 90 y con el surgimiento de cada vez más organizaciones de mujeres que perfilaban sus propios relatos sobre la situación de las mujeres y sus propuestas de cambio, muchas activistas e investigadoras feministas identificaron la necesidad de diferenciarse de tales organizaciones.

En general, las que se definían como feministas percibían que un sector de mujeres de clase media —vinculadas con el creciente ámbito de la cooperación al desarrollo y con las instituciones públicas— y otras que participaban en movimientos populares y partidos de izquierda, se mostraban reacias a reconocerse como feministas en parte por las acusaciones que presentaban al feminismo como una ideología exógena que, desde su radicalidad, confrontaba a las mujeres con los hombres y debilitaba las denominadas luchas generales. Asimismo, y tomando en cuenta la homofobia exacerbada que padecía el conjunto de la clase política, existía el temor de que una explícita identificación como feministas les acarrearía ser tildadas de lesbianas.

* Blandón, María Teresa 2011 *Los cuerpos del feminismo nicaragüense* (Managua: Programa Feminista La Corriente) pp. 11-28.

Algunas investigaciones realizadas por organizaciones feministas de la región han analizado la evolución de las relaciones entre los movimientos de mujeres y los movimientos feministas centroamericanos, problematizando la existencia de ambos movimientos como entidades separadas, estableciendo diferencias o bien, encontrando puntos coincidentes que les permiten converger en la acción política. Al respecto, las autoras de la investigación realizada por La Corriente en 1997 afirman que tanto los movimientos de mujeres como los feministas se proponen cambios en las relaciones de género, cuestionando la subordinación de las mujeres y el predominio masculino. Sin embargo, asignan al movimiento feminista una mayor capacidad teórica y radicalidad para el reconocimiento de las causas de la subordinación y la construcción de propuestas emancipatorias (Varias autoras, 1997).

Es posible que esta conceptualización —que, aunque reconoce al movimiento de mujeres como sujeto político, confiere a los grupos feministas el papel de conciencia crítica de las mujeres y la capacidad de radicalización y profundización de las luchas de estas— haya estado en la base de un enfoque político feminista que asignaba roles vanguardistas a las feministas y subestimaba las capacidades y potencialidades de las mujeres que no se definían como tales. Enfoque que, seguramente, también obstaculizó el reconocimiento y la validación feminista de los procesos desarrollados por mujeres de sectores populares para las cuales el “género” se presentaba como una dimensión muy conflictiva de su trabajo porque interpelaba las relaciones cotidianas entre mujeres y hombres, y desafiaba el poder de estos en el espacio público.

Este debate sobre las potencialidades de los movimientos de mujeres y feministas fue retomado por la autoras de una tesis de maestría (inédita) que analiza los recorridos de ambos movimientos en Nicaragua y su vinculación con la academia, y cuyo punto de partida es la distinción entre movimiento de mujeres y movimiento feminista. Haciendo referencia a diversas autoras feministas, ellas reconocen que existen determinados criterios que permitirían hacer una demarcación conceptual alrededor de los objetivos y metas planteadas por ambos movimientos y citan a Judith Astelarra y Temma Kaplan: “Se entiende que los movimientos de mujeres constituyen acciones colectivas organizadas, dirigidas a cuestionar y demandar determinadas transformaciones sociales relacionadas con el rol social tradicional que como mujeres les corresponde desempeñar, debido a la división sexual del trabajo: el papel de madres, cuidadoras y preservadoras de la vida familiar, es decir, funciones vinculadas a la reproducción social”.

Por otro lado, la especificidad del movimiento feminista es explicada en otro trabajo en los siguientes términos: “Los movimientos

feministas serían aquellos que, además de aspirar a cambiar las condiciones de vida material de las mujeres, pretenden transformar la estructura social que mantiene y reproduce las relaciones de poder del colectivo de los hombres sobre el de las mujeres, por las cuales éstas están subordinadas socialmente a aquellos” (Blandón, Fernández y Meza, 2004).

A la hora de definir tanto al movimiento de mujeres como al movimiento feminista, las anteriores conceptualizaciones se basan en un sujeto “mujer” que comparte una experiencia común de subordinación. Para las feministas urbanas, mestizas, heterosexuales de la década de los 90, el género se convirtió en la categoría central que explicaba la situación de las mujeres y posibilitaba construir plataformas reivindicativas en las que se presentaban a las mujeres como víctimas del patriarcado, al tiempo que se interpelaba al Estado como principal garante de los derechos de las mujeres. En un contexto de debilitamiento del papel del Estado, resultaba paradójico reclamar al Estado un verdadero protagonismo, aún en los límites planteados por el concepto de igualdad.

El discurso que denuncia la pobreza de las mujeres como consecuencia de las políticas neoliberales y el consecuente debilitamiento del Estado en el ámbito de los derechos humanos, se apoderó de una buena parte del movimiento durante los años 90 y parte de los 2000, restándole fuerza y creatividad para el desarrollo de nuevos enfoques y acciones que procuraran más poder para las mujeres. Este enfoque también pudo haber obstaculizado el reconocimiento de las múltiples rebeldías de las mujeres y su potencial transformador.

Perspectivas como las que ofrece Dolores Juliano (1993) al afirmar que “la fuerza cultural y política de los movimientos de mujeres y feministas tiene su raíz en cuestionamientos implícitos y explícitos que las mujeres realizan cotidianamente a los roles y estereotipos tradicionales asignados y a la discriminación social a la que están sometidas”, no aparecen en la reflexión del feminismo nicaragüense durante una buena parte de la década del 2000. Esta autora reconoce que, aunque tales cuestionamientos representan una “crítica tangencial a la estructura de poder patriarcal, las mujeres los utilizan cotidianamente para tomar opciones alternativas o para reelaborar una imagen de sí mismas menos estigmatizadas que la dominante y más acorde con sus aspiraciones como seres humanos, en cuestiones como la autoestima, la autonomía y la solidaridad entre mujeres”.

El déficit de reflexión teórica, el peso de un pensamiento binario reproductor de viejas dicotomías entre cuerpo, razón y emoción, y el impacto de las políticas neoliberales en las condiciones de vida de la mayoría de las mujeres, forman parte de los obstáculos que ha de-

bido enfrentar el movimiento feminista nicaragüense en el modelaje de los cambios deseados, en la definición de prioridades de las agendas reivindicativas y en las formas de organización para potenciar la acción colectiva.

Por otro lado, la cooperación al desarrollo ha desempeñado un papel relevante en la fragmentación del pensamiento y de la acción política feminista, en la medida que ha presionado a las organizaciones y redes de mujeres para que sustituyan el accionar movimientista por la incidencia política, como acción especializada de las ONGs, contribuyendo en no pocos casos a disuadir el abordaje de temas y problemas con alto contenido transgresor.

La complejidad de los desafíos planteados para el movimiento social de mujeres a escala planetaria, solo es posible desde miradas más inclusivas de la diversidad y más flexibles en sus formas de hacer. Como señala Sonia Álvarez: “En el umbral del nuevo milenio, tendríamos que reconocer que el llamado ‘movimiento feminista’ no es ni una agregación de organizaciones ni una agregación de miembros individuales, sino un discurso. Es un conjunto de aspiraciones y entendimientos cambiantes y disputados que proveen metas conscientes, soporte cognoscitivo y apoyo emocional para la evolución de la identidad política de cada individuo”. En este mismo sentido, la autora reconoce que la multiplicidad de expresiones feministas es vital para la construcción y circulación de discursos, metas y principios, aunque estas estén en constante disputa y resignificación por parte de las mujeres que se identifican como feministas (Álvarez, 1999).

EN LOS ORÍGENES DEL FEMINISMO NICARAGÜENSE: ¿LA DICTADURA, LA CLASE, EL SEXISMO, EL RACISMO?

Esta investigación, que lleva por título “Los cuerpos del feminismo nicaragüense”, es reflejo de las preocupaciones compartidas por muchas feministas nicaragüenses respecto de los desafíos que se le presentan al movimiento en un contexto en donde los problemas estructurales que generan pobreza y exclusión siguen más o menos intactos, complejizados por un escenario político caótico e incierto. Este escenario también pone de manifiesto la necesidad de construir balances sobre lo actuado en la última década como base para la necesaria identificación de estrategias hacia el futuro.

Aunque en investigaciones y debates realizados durante los últimos años se reconoce el peso que los orígenes del feminismo nicaragüense —fuertemente vinculados con el discurso de la lucha de clases— tiene sobre sus dinámicas actuales, es necesario profundizar sobre las implicaciones de este impacto en la persistencia de esquemas de pensamiento que privilegiando la categoría de género para el

análisis de la condición y posición de las mujeres, no vislumbra todavía las necesarias intersecciones entre etnia/raza, clase, sexualidad, entre otras.

En el caso nicaragüense paradójicamente, los inicios del feminismo (años ochenta) no estuvieron marcados por el descubrimiento de las desigualdades entre mujeres y hombres sino por la existencia de una clase política corrupta devenida en dictadura y entendida como la principal causa de todo tipo de injusticias sociales. Esta comprensión estuvo en la base de la movilización de miles de mujeres que, junto con otros tantos hombres, desarrollaron una larga jornada de lucha interclasista, intergeneracional e intergenérica capaz de abrir paso a un proceso de cambio social en el que las revolucionarias fueron reconociendo el sistema de dominación masculino y sus efectos perversos sobre la vida de las mujeres.

Durante décadas, la clase fue una categoría sobrevalorada por la izquierda latinoamericana y la clase trabajadora fue idealizada como vanguardia, tanto de las luchas antidictatoriales como de todo intento por erradicar las injusticias sociales. Las experiencias vividas por las feministas nicaragüenses durante la década revolucionaria (1979-1989) contribuyeron al reconocimiento —aunque no fuera totalmente consciente en su tiempo— de cómo el género y la clase se intersectan y condicionan la vida de las mujeres, como expresión de la articulación de dos sistemas de dominación —el capitalista y el patriarcal— que se retroalimentan y reproducen recíprocamente.

Durante los años 80, la emergencia de un Estado que se declaró enemigo del capitalismo y representante de las clases marginadas llevó a muchas feministas a pensar en la posibilidad de articular ambas dimensiones —la lucha anticapitalista y el feminismo— como dos dimensiones de la transformación revolucionaria. Sin embargo, en la práctica política sandinista predominó una férrea oposición a las demandas relacionadas con la libertad y la autonomía de los cuerpos de las mujeres. Por su parte las feministas nicaragüenses imbuidas como estábamos en las dinámicas de esta revolución no exenta de una cierta dosis de fanatismo, no logramos sostener una postura crítica frente al autoritarismo del Estado/partido y su marcado sexismo.

Para el conjunto de los movimientos sociales nicaragüenses, la década de los 90 fue de desconcierto generalizado ante el derrumbe de la utopía socialista que proclamaba el poder de la clase obrera a través del control del Estado. La promesa neoliberal de acabar con la lucha de clases para dar paso a un mercado planetario en el que competirían libremente las naciones, los grupos socioeconómicos más diversos, y las instituciones públicas y privadas, planteó nuevos y más complejos desafíos a la hora de articular las múltiples resistencias.

En los renovados escenarios del capitalismo neoliberal y su avalancha privatizadora, las feministas optaron por combinar la denuncia e incidencia ante el Estado, con la creación de servicios alternativos para amortiguar el impacto de políticas restrictivas que volvían cada vez más precaria la vida de las mujeres. Aunque mucho se ha discutido en la región sobre las razones que llevaron a una parte del movimiento a reconocer al Estado neoliberal —vía las acciones de incidencia política— en lugar de denunciar su ilegitimidad, el balance final parece indicar que las estrategias de resistencia y de incidencia han dado lugar a mayores niveles de conciencia y de capacidad de organización de las mujeres para la defensa de sus derechos.

En el caso nicaragüense, si bien el balance sobre la eficacia de la incidencia política es bastante pírrico, reconocemos en las actuaciones de acompañamiento y prestación de servicios a las mujeres más pobres no sólo una perspectiva clasista, sino también una dimensión de solidaridad entre mujeres entendida como aquella que “proclama que no se puede separar razonamiento y sentimientos y que la solidaridad con las otras es la única forma de entenderse a una misma. Que la solidaridad, además de comprender el dolor y la humillación de la otra, produce efectos sobre la propia liberación personal” (Rodríguez Martínez, 2010).

El movimiento feminista nicaragüense fue construyendo su recién estrenada autonomía en tiempos de una hegemonía del pensamiento neoliberal de la que apenas escapaban algunas agencias de Naciones Unidas, consideradas en tal escenario como las únicas voces permeables a ciertas demandas feministas. Por esta razón no es casual que junto a muchas otras feministas latinoamericanas, las nicaragüenses acogiéramos con esperanza las conferencias internacionales que, auspiciadas por Naciones Unidas, pusieron los derechos humanos de las mujeres en la agenda internacional de los gobiernos.

Más allá de las acusaciones de cooptación planteadas por algunas corrientes del feminismo en la región, podemos coincidir en que uno de los efectos más negativos del período de conferencias mundiales fue el predominio de un cierto pragmatismo político que en algunos casos debilitó los esfuerzos de construcción de un pensamiento crítico que alentara las resistencias frente al patriarcado y el neoliberalismo. En directa relación con ello, se fue perfilando un tipo de institucionalidad que cuando menos favorecía la división entre necesidades prácticas e intereses estratégicos, creando una suerte de “especialización” entre organizaciones feministas y organizaciones de mujeres.

¿Cómo llegamos a creer en la posibilidad de reclamar igualdad a un Estado patriarcal, capitalista, racista, homofóbico? ¿Acaso fue la hegemonía del pensamiento liberal en Occidente lo que llevó a al-

gunas expresiones del feminismo nicaragüense y latinoamericano a creer que, a través de ciertas reformas en los marcos jurídicos e institucionales, las mujeres más discriminadas podrían mejorar sus condiciones de vida y ampliar sus posibilidades de elección? Tras una década de afanes feministas en el que tienen cabida la resistencia, los desasosiegos y desencuentros, podemos constatar que el Estado no solo está lejos de hacerse cargo de los reclamos de igualdad formal y sustantiva, sino que constituye uno de los principales obstáculos para el logro de tal propósito.

En el debate sobre el sujeto político feminista emergen en la actualidad del feminismo nicaragüense problematizaciones sobre el sentido de lo “político” en el actual contexto. Para unas es preciso retomar como prioridad la oposición frontal a un gobierno autoritario que viola la Constitución y cierra espacios a la libertad de expresión y de participación ciudadana; para otras es necesario analizar en clave feminista las implicaciones de la emergencia de un gobierno que construye su poder desde una retórica clasista anticapitalista, teniendo a las mujeres pobres como su principal bandera.

Para unas la defensa de la “institucionalidad democrática” representa una condición indispensable para avanzar en los reclamos de igualdad formal y sustantiva; para otras es momento de procurar nuevos equilibrios en las estrategias priorizadas, de tal manera que tanto la incidencia —incluyendo una dimensión de denuncia—, como las acciones llamadas a profundizar la capacidad de las mujeres de tomar decisiones sobre sus vidas, formen parte de las agendas feministas cotidianas. El abordaje de esta tensión política en el movimiento requiere de una apuesta común por la solidaridad entre mujeres, que afirme la construcción de la autonomía de las mujeres en directa relación con la acción colectiva. Como nos sugiere Dolores Juliano: “Quizás sea demasiado pedir a los sectores más vulnerables de la población que se enfrenten abiertamente contra el sistema que los discrimina” (Juliano y otras, 2009); y en tal situación se encuentra la mayoría de las mujeres nicaragüenses.

Por otro lado, el cuestionamiento de la heterosexualidad impuesta y la defensa de las sexualidades diversas, representan dos dimensiones vitales para la recuperación del placer. Siendo este uno de los terrenos donde las feministas y los grupos de la diversidad sexual le llevamos ventaja al fundamentalismo religioso, resulta un medio pero también un fin para ampliar libertades y construir alianzas con un gran potencial transformador de las vidas de mujeres y hombres.

El racismo fue y continua siendo una de las desigualdades sociales ausentes de las agendas del feminismo nicaragüense. Más allá de referencias básicas que vinculan los altos índices de pobreza de la

población afrodescendiente e indígena con el racismo, necesitamos hablar, investigar, problematizar con el feminismo afrodescendiente e indígena para avanzar en la construcción de agendas inclusivas.

COMPRENDER LAS EXPERIENCIAS DE LAS MUJERES

Un feminismo que desarrolle el concepto de solidaridad no como acción filantrópica de ayuda a los grupos más vulnerables, sino desde el reconocimiento de la capacidad de las mujeres para tomar las decisiones que más convengan a sus deseos, estará en mejores condiciones para aportar al cambio de los patrones culturales que reproducen jerarquías y exclusiones de diversa índole.

Para ubicar en su justo lugar del papel del feminismo, Judith Grant afirma que “el feminismo es el instrumento teórico que permite dar cuenta de la construcción de género como fuente de poder y jerarquía que impacta más negativamente sobre la mujer. Es la lente a través de la cual las diferentes experiencias de las mujeres pueden ser analizadas críticamente con vistas a la reinención de las mujeres y de los hombres fuera de los patrones que establecen la inferioridad de unas en relación con los otros” (Bairros, 2000).

El análisis crítico de las múltiples experiencias de las mujeres requiere además del desapego respecto a viejos hegemonismos, y de la construcción de nuevas categorías de análisis que permitan comprender las realidades del conjunto de las mujeres. Diversas autoras feministas que hablan “desde la periferia” cuestionan no sólo la insuficiencia de la categoría de género, sino la omisión de otras categorías centrales para explicar las experiencias de las mujeres. Y proponen elaborar visiones interseccionales a partir de la utilización de una herramienta analítica, la interseccionalidad, que permita “estudiar, entender y responder a las maneras en que el género se cruza con otras identidades y cómo estos cruces contribuyen a experiencias únicas de opresión y privilegio [...] que permita abordar las formas en las que el racismo, el patriarcado, la opresión de clases y otros sistemas de discriminación crean desigualdades que estructuran las posiciones relativas de las mujeres” (AWID, 2004).

La complejidad e implicaciones del análisis interseccional son explicadas de manera clarificadora por Talpade Mohanti cuando afirma que la identidad de sexo-género es, como la raza, “el resultado de una negociación con otras identidades” y que, por encima de todo, “género y raza son términos relacionales porque resaltan una relación —y normalmente una jerarquía— entre las razas y los géneros” (Rodríguez Martínez, 2010). Así, según Mohanti, “definir el feminismo solamente en términos de género implica asumir que nuestra conciencia de ‘ser mujeres’ no tiene nada que ver con la raza, la clase, la nación o la se-

xualidad, sino solamente con el género. Pero nadie ‘llega a ser mujer’, en el sentido de Simone de Beauvoir, solamente porque es hembra. Las ideologías sobre la feminidad tienen tanto que ver con la clase y la raza como tienen que ver con el sexo [...] Es la intersección de varias redes sistémicas de clase, raza, (hetero)sexualidad y nación, la que nos posiciona como ‘mujeres’”.

Un análisis interseccional de estas dimensiones sólo puede derivar en la construcción de agendas plurales y no exentas de controversias, ya que como señala Rodríguez, “responden a múltiples opresiones, ciudadanías construidas a partir de diversas influencia culturales y niveles de desarrollo; todo ello en relación con las identidades en permanente proceso de diálogo entre sí y hacia afuera” (Rodríguez Martínez, 2010).

Aunque el feminismo nicaragüense reconoce elementos comunes en las experiencias vitales de todas las mujeres, el desconocimiento y/o la falta de reflexión sobre cómo viven las “otras” mujeres la discriminación y sus estrategias de resistencia, pueden contribuir a privilegiar enfoques que responden sobre todo a las experiencias de las feministas mestizas, urbanas y heterosexuales. Como señala Rodríguez: “las discrepancias que se plantean entre mujeres heterosexuales, lesbianas, transexuales, negras, migrantes, trabajadoras domésticas, etc., evidencian no solo la heterogeneidad sino la reproducción de relaciones de poder” (Rodríguez Martínez, 2010).

Comprender esta heterogeneidad requiere reconocer que existen relaciones de poder entre las mujeres y entre las feministas, pero también renunciar a la pretensión de un conocimiento único y abarcador de la multiplicidad de experiencias de las mujeres porque, como señala Rodríguez, “en términos relacionales, un espacio donde se producen intersecciones de poder y resistencias sólo puede ser entendido cuestionando el centro, el eje central que hasta ahora sostenía la simultaneidad aditiva de las opresiones” (ibídem).

Las implicaciones (epistemológicas, institucionales y personales) de las intersecciones entre la clase, la etnia y la sexualidad obligan a nuevas preguntas sobre la experiencia común que compartimos las mujeres como colectivo genérico subordinado. Para la feminista afroamericana Bell Hooks, “lo que las mujeres comparten no es la misma opresión sino la lucha para acabar con el sexismo, es decir, la lucha por el fin de las relaciones basadas en las diferencias de género socialmente construidas” (Bairros, 2000).

El feminismo nicaragüense requiere de un análisis interseccional que permita comprender las múltiples experiencias de opresión, resistencia y transgresión de las mujeres. Las elaboraciones teóricas de los feminismos periféricos (afro, indígena, lésbico, joven, etc.) han comen-

zado a iluminar los nuevos caminos que todas las feministas hemos de recorrer, si queremos construir un feminismo solidario que luche contra todos los sistemas de dominación que oprimen las vidas de las mujeres.

**LAS SEÑAS DE IDENTIDAD DE LOS CUERPOS
DE LAS MUJERES EN EL DISCURSO FEMINISTA
EL DISCURSO SOBRE LA VIOLENCIA SEXISTA
Y LA IMAGEN DE LA VÍCTIMA**

La violencia sexista es, sin duda, una de las más graves manifestaciones de la desigualdad. Sus diversas expresiones afectan a las mujeres como colectivo aunque la intensidad y frecuencia de la misma y, sobre todo, la elaboración que se hace de ella, son diversas. Precisamente es sobre esa elaboración donde han incidido de manera decisiva los discursos feministas, para desmontar la normalización de la violencia en general y, en particular, la que viven las mujeres a manos de los hombres, para desculpabilizar a las víctimas y cuestionar las relaciones de opresión que la sustentan.

Durante las últimas dos décadas, las feministas nicaragüenses han invertido valiosas energías en la elaboración de un discurso que reconoce la violencia sexista como un problema de poder de dominación de los hombres sobre las mujeres. Como en otros ámbitos, las feministas han transitado del coraje y la denuncia pública, a la formulación de propuestas hacia las instituciones públicas y la provisión de servicios de apoyo a las mujeres agredidas.

Como suele suceder con todos los discursos que se construyen desmontando una realidad negada, al acentuar el daño que ocasiona la violencia y por ende su gravedad, se ha tendido a crear una imagen unilateral de la mujer agredida, la de “víctima”, que la violenta al ubicarla en el lugar de la sumisión y en un papel del que le es difícil trascender debido a su indefensión aprendida. Este enfoque, con todo y lo necesario que resulta para enfrentar la minimización colectiva de la violencia sexista, ha terminado despojando a las mujeres de la capacidad de ver sus propias estrategias de resistencia y, por tanto, no ha contribuido a movilizarlas para erradicar este mal de sus vidas. Como afirma Dolores Juliano: “Victimizar es la opción menos respetuosa con respecto a nuestros semejantes, que con frecuencia se sienten agredidas ante las miradas conmiseras. No reconocerles la posibilidad de optar, que se mantiene aun en situaciones difíciles, es catalogar a nuestras hermanas de incapaces. Constituye en sí misma una actitud agresiva. Una manera de ejercer sobre ellas la violencia simbólica” (Juliano y otras).

En un enfoque que enfatiza la condición de víctimas de las mujeres agredidas, cobran gran importancia actores y factores externos

como las instituciones públicas, a partir del supuesto de que estas cuentan con la capacidad y la voluntad política de proteger a las mujeres. Sin embargo, no concita la necesaria atención la tarea de indagar sobre los recursos con los que cuentan las propias mujeres para resistir y superar la violencia que padecen, y sobre cómo tales recursos pueden ser incrementados y potenciados para que las propias mujeres fortalezcan y amplíen su capacidad de elección.

Los planteamientos de feministas de otras latitudes nos interpelan como movimiento cuando señalan la urgencia de revisar los enfoques y las imágenes desde donde construimos los relatos sobre la violencia sexista, así como la necesidad de hablar de la violencia no sólo a través de la elaboración de la victimización de las mujeres agredidas, sino también de las formas que adquiere su resistencia. Asimismo, resulta imprescindible analizar el significado de las acciones del agresor que usa la violencia sexista como amenaza para mantener la sumisión femenina pero también como castigo ante el aumento de la autonomía de las mujeres. La complicidad de las instituciones públicas para con los agresores y la impunidad de la violencia sexista son, sin duda, factores fundamentales para entender la permanencia de este fenómeno.

Estos nuevos enfoques indican que no podemos depositar en el Estado el máximo de expectativas sobre su capacidad y voluntad de proteger a las mujeres que enfrentan situaciones de violencia, ni concentrar los principales esfuerzos en la prestación de servicios de asistencia frecuentemente precarios y de corto aliento, sino que más bien hemos de empeñarnos en la construcción de rutas alternas que, sin abandonar las anteriores, contribuyan a fomentar el poder y la asertividad de las mujeres para tomar decisiones sobre sus vidas.

En este sentido, Dolores Juliano nos recuerda la importancia de superar las prácticas asistencialistas y promover, en su lugar, prácticas solidarias a las que define, siguiendo a Touraine (1997), como guiadas por la asunción de que “la solidaridad es lo contrario de la asistencia que mantiene un estado de dependencia y debilita la capacidad para actuar. La solidaridad descansa en el reconocimiento de los derechos de todos y cada uno a actuar de acuerdo con sus valores y sus proyectos” (Juliano y otras, 2009).

La construcción de esta solidaridad con las mujeres que sufren violencia sexista requiere que reconozcamos, en nuestra propia experiencia, los recursos personales y colectivos con los que contamos para enfrentar la violencia. Al respecto, Norma Vázquez (2010) plantea la necesidad de analizar el contexto estructural y simbólico de la violencia sin olvidar que este se traduce de diversas maneras en las vidas de cada persona; esto es fundamental para no caer en análisis generales que dejan de lado la capacidad de decisión que tienen las

personas cuando deciden agredir y cuando deciden oponer resistencia ante la violencia. Así, aunque todos los hombres han sido socializados en un modelo de masculinidad hegemónica que integra la agresión como su privilegio, no todos hacen uso del mismo; las mujeres, por su parte, han dado muestras constantes de que no aceptan de manera sumisa los modelos de la feminidad tradicional negándose a aceptar que la violencia limite sus vidas.

LA DESNATURALIZACIÓN DEL SEXO Y EL GÉNERO

El feminismo ha construido una nueva epistemología social al diferenciar la “naturaleza sexuada de los cuerpos” y la construcción socio-cultural e histórica de la desigualdad entre mujeres y hombres, argumentando eficazmente que las ideas que afirman la inferioridad de las mujeres responden a prejuicios y estereotipos de género propios de la cultura sexista patriarcal.

Aunque esta distinción entre cuerpo-naturaleza y género-cultura ha sido útil para desvelar las trampas del sexismo y la misoginia, no ha podido evitar la aparición del binarismo de género que afirma la existencia de dos sexos y dos géneros. Como señala Laura Saldivia: “Distintas vertientes de teorías feministas han fundado sus críticas contra los estereotipos de género masculinos y femeninos que se siguen de la división “natural” del sexo en el par mujer/hombre. Su foco principal de atención consiste en desnaturalizar estos estereotipos, ya sea en virtud de que las categorías de género femenino/masculino están establecidas por la hegemonía heterosexual con su tabú sobre la homosexualidad y/o porque conforman un sistema de jerarquía social y de imposición de poder desigual que ubica a la mujer como inferior al hombre pero todo esto sin cuestionar la ‘naturalidad’ de dicha división” (Saldivia, 2010).

Acerca de las nociones sobre el cuerpo, Katrina Karkasis citada por Saldivia, afirma que: “el cuerpo, lejos de ser un todo orgánico autoevidente, es como mucho una construcción nominal y un espacio fantasmagórico imaginado muy diferentemente a través del tiempo y a través de contextos culturales variados” (ibídem). Así, al depender de entendimientos culturales, las creencias y criterios utilizados para definir el sexo de una persona se han ido modificando con el paso del tiempo.

Los cuerpos de las mujeres han sido y continúan siendo los principales rehenes de todos los sistemas de dominación, porque sólo desde la reglamentación de los cuerpos en clave jerárquica es posible construir significados esencialistas que cumplen la función de legitimar todo tipo de discriminaciones. Si como sabemos, el género representa un núcleo central de la dominación masculina que legitima

el predominio de los hombres sobre las mujeres, la deconstrucción y resignificación de los cuerpos representa una de las más potentes e insoslayables transgresiones. Para Saldivia, cuestionar la lógica binaria que afirma la existencia de dos sexos y dos géneros es de vital importancia para liberar nuestros cuerpos de múltiples ataduras que devienen en identidades rígidamente conformadas, tales como la de hombre-mujer-heterosexual. La autora explica así el potencial transgresor de los cuerpos libres del género:

Desandar la binariedad del sexo/género implica, entonces, rever la congruencia/consistencia práctica y moral de muchos acuerdos sociales explícitos e implícitos/inconscientes sobre aspectos, arreglos e instituciones básicas de nuestras vidas y de nuestra sociedad que van desde qué color y prendas de vestir le corresponden a cada sexo/género, qué fila formar en la escuela o en la mesa electoral, qué baño público utilizar, qué orientación sexual poseo si no me defino conforme a la binariedad-orientación sexual (que a su vez pierde entidad si dejamos de clasificar a la gente por el binomio hombre/mujer, ya que la atracción será por otro ser humano, no por un hombre o una mujer) [...] hasta validar la realización de cirugías y el cambio de identidad de las personas de sexo variado. Desarmar la binariedad tiene consecuencias en la constitución y reinención de la identidad personal de los seres humanos, tanto de aquellas personas cuyos cuerpos y mentes no son encasillables en el par binario como de aquellas que sí. Para ello, deberían crearse las condiciones sociales y jurídicas para que las personas puedan identificar y desarrollar su estatus sexual junto a un 'continuado' de posibilidades. (Saldivia)

Al hacer referencia al “dudoso sostén de la categoría ontológica de mujer per se”, esta autora nos interroga sobre los cuerpos que convocamos desde el feminismo: “Una corporalidad que expone la ficción de conceptos tales como hombre/mujer obliga a reflexionar sobre qué criterios se adoptan a la hora de seguir empleándolos y definiéndolos. ¿Cómo es definida esa mujer que es eje de las distintas agendas feministas? ¿Por su genitalia externa? ¿Por su capacidad reproductiva? ¿Por sus cromosomas? ¿Por una experiencia común? [...]”.

Durante el XII Encuentro Feminista Latinoamericano y del Caribe una mujer interpelló a las participantes preguntando si las feministas estamos contra el género o hemos contribuido a su esencialización. En el caso nicaragüense podría afirmarse que uno de los principales desafíos teóricos y metodológicos es el superar un discurso descriptivo sobre el género, aportando a la creación de nuevos imaginarios y posibilidades sobre el cuerpo. Aunque sea de manera poco consciente, la mirada unívoca sobre el cuerpo femenino y el énfasis en la significación sexual y reproductiva, han contribuido a

la construcción de un sujeto que se identifica solamente con “una manera de ser mujer”.

Aun reconociendo las dificultades que se nos presentan a las feministas para encarar los desafíos del propio cuerpo, una mirada que desestructure el pensamiento binario sobre el sexo/género nos abriría muchas y más creativas posibilidades de construcción de propuestas y alianzas en donde tengan cabida una mayor diversidad de seres humanos con disposición a participar en la formulación de nuevos referentes emancipatorios.

EL PLACER EN CONFLICTO

El cuerpo de las mujeres ha sido depositario de imaginarios simbólicos dicotómicos en los que por un lado, se sobrevalora su posibilidad de procreación y de cuidado y por el otro, se presenta como un cuerpo atrapado en la irracionalidad de la pasión y con capacidad de “pervertir” la voluntad de los hombres a pesar de su poder.

Como señala María del Carmen García Aguilar, “históricamente el cuerpo ha sido condenado y dejado solo para el uso de los ‘inferiores’ y por ello ‘los malos de espíritu’ son quienes utilizan el cuerpo y no pueden dedicarse a lo más valioso y elevado: la espiritualidad y la razón; de ahí la relación de las mujeres con el mal. El fundamento para justificar esa concepción se encuentra en un ‘engañoso’ argumento biologicista: la ‘debilidad’ corporal de las mujeres las hace más vulnerables a las pasiones y su menor intelecto las une más al cuerpo” (García Aguilar, 2004).

Muchas feministas herederas del pensamiento ilustrado pueden reconocerse en una experiencia corporal que evade o minimiza la dimensión afectiva y erótica como ámbito de resistencia y de construcción de vínculos solidarios entre mujeres. Esta dicotomía razón-pasión y sus consecuencias es cuestionada por García Aguilar cuando plantea que “la exaltación de la razón trae como consecuencia el menosprecio del cuerpo, el intentar negar las sensaciones para dar paso a la razón excluida de todo sentir considerado ‘mundano’. De ahí que las manifestaciones sobre los cuerpos sean cuerpos que no acaban de dominar el miedo. El placer, el interés, el dolor, la caída, los sentimientos, las relaciones, le dan al cuerpo un ámbito de inseguridad que no logra superarse” (ibídem).

Los modelos de relación que progresivamente han ido cobrando fuerza en el feminismo nicaragüense, hablan desde la lógica de la razón que mal encubre el coraje, el cansancio y la desesperanza frente a tantos y variados reveses. De hecho, son las mujeres jóvenes las que recuerdan al conjunto del feminismo adulto la necesidad de construir cuerpos abiertos al placer y la felicidad. Y ello es así porque en el dis-

curso sobre el cuerpo nos centramos más en las carencias que en el potencial de emancipación; asimismo, hemos analizado el cuerpo de los hombres más como peligro, que en sus posibilidades de compartir el placer con otras/otros.

El derecho al placer también se ha visto oscurecido por la falta de control de las mujeres sobre su potencial reproductivo, por la ocurrencia de embarazos no deseados, por los índices de mortalidad femenina y por la práctica del aborto realizado en condiciones clandestinas, debido a su total penalización. En consecuencia, los discursos feministas han estado plagados de denuncia pública, de prevención de riesgos y de reclamos al Estado por la prestación de servicios públicos de calidad.

Ahora bien, diversas autoras feministas que reconocen en los derechos sexuales y reproductivos un nuevo paradigma, no dudan en afirmar que estos han sido sobre todo una agenda de los Estados que deja por fuera la “política del placer” y la diversidad de los cuerpos, y proponen una apertura a la expresión de todos los cuerpos: “Ahí donde en una primera etapa del feminismo el cuerpo funcional uniformizaba (todas las mujeres reproducimos la especie), el cuerpo ‘visto’ abre el abanico de la diversidad: siento mi cuerpo joven, lesbiana, negra, indígena, pobre, blanca, heterosexual, madre” (Vázquez, 2011).

La liberación del placer es de enorme centralidad en el proyecto emancipatorio que propone el feminismo. De tal manera lo explica Graciela Hierro: “El placer depende del cuerpo y solo se alcanza si nosotras decidimos sobre nuestro cuerpo; nuestro deber moral básico es apropiarnos de nuestro cuerpo; el cuerpo controlado por otros no permite el goce y nadie puede llamarse a sí misma libre si no decide sobre su cuerpo” (García Aguilar, 2004).

El feminismo nicaragüense se enfrenta al desafío de abrir nuevos espacios del saber, el sentir y el hacer, que autoricen a las mujeres a explorar nuevos territorios de placer desde donde construir nuevas nociones sobre la libertad, autonomía y ciudadanía activa.

LA MATERNIDAD Y EL ABORTO

En Nicaragua, la reflexión sobre la maternidad y sus implicaciones en la vida de las mujeres apenas ha sido objeto de conversaciones entre feministas defensoras de una maternidad libremente elegida. Probablemente porque el discurso patriarcal sobre la maternidad que ubica en esta la fuente principal de realización de las mujeres, está profundamente interiorizado en las mujeres mestizas, afrodescendientes, indígenas, jóvenes, etc., resulta muy difícil cuestionar la maternidad como una dimensión de la naturaleza y ubicarla como parte de un “proyecto humano” que requiere de libertad.

Como señala Victoria Sau: “Si dar la vida no es todavía un riesgo cultural que cada mujer corre voluntariamente porque así lo ha decidido, esa vida será dada de forma natural, espontánea [...]”. En el mismo sentido, Graciela Hierro afirma que “la maternidad es valorada positiva o negativamente en función de los intereses del grupo hegemónico, los cuales no coinciden necesariamente con los femeninos [...]” (Sau, 1991).

Aún desde el discurso de los derechos sexuales y reproductivos que reclaman la intervención del Estado para que las mujeres y las parejas puedan planificar su capacidad reproductiva y proteger la maternidad (nótese la ausencia de la paternidad), se da por hecho la inevitabilidad del deseo de reproducción. De lo que podemos concluir que las agendas feministas han avanzado poco en la problematización y transgresión de la maternidad, en tanto deseo social que las mujeres están obligadas a materializar incluso en las peores condiciones de opresión.

Para la construcción de un relato sobre la maternidad que forme parte de la propuesta emancipatoria del feminismo, debiéramos preguntarnos acerca del potencial de la fertilidad de las mujeres como estrategia de resistencia pero también como estrategia de preservación de culturas marginadas en sociedades profundamente racistas. ¿Cómo desmontar un discurso sobre la maternidad que la presenta como única garantía de las mujeres para hacerse un lugar de reconocimiento en sociedades altamente sexistas y misóginas? ¿Cómo desandar la imposición sociocultural de la maternidad sublimada como expresión del amor verdadero, de la maternidad que nos pone a salvo del abandono y la soledad en un mundo cada vez más incierto? Sin estas reflexiones y sin discursos alternativos que pongan en el centro del debate el deseo de las mujeres y su libertad para elegir, es aún más difícil afrontar la polémica sobre el aborto, que se ha convertido durante los últimos años en tema obligado del debate feminista debido a su total penalización.

Como señala Laura Klein, “el discurso jurídico se ocupa, por definición, de abortos intencionales [...] contempla algunas de las circunstancias que empujan a una mujer a hacerse un aborto contra su deseo pero por su propia voluntad, por ejemplo, en los casos en que continuar el embarazo pone en peligro la vida o la salud de las madres, la intervención se llama aborto terapéutico o médico [...] en estos casos las leyes, coincidiendo con el sentido común, generalmente lo justifican, aunque no se explicita en qué consiste el peligro para la vida o el daño a la salud”. Esta situación, junto a los abortos por malformaciones congénitas son separadas de los abortos provocados, “cuyo supuesto paradigmático es la figura de una mujer que aborta porque no quiere tener un hijo” (Klein, 2005).

En el aborto terapéutico, lo que el sentido común entiende es que la mujer aborta no porque no desee tener un hijo, sino para no morir; tal es la idea principal que las feministas han logrado instalar en la opinión pública. En tal caso no se enfrentan intereses relativos a la maternidad libre y al papel del Estado como protector del derecho a la vida: “Puesto que su salud peligra, esta mujer no invoca su libertad de elección ni como motivo ni como justificación para abortar: no seguir el embarazo significa en su caso hacer valer su derecho a la vida y ella lo merece tanto como el no nacido [...]”. Paradójicamente, “la primacía de la vida de la mujer que se manifiesta en el aborto terapéutico muestra la asimetría del embrión frente a los nacidos”. Como explica Klein, cuando se trata de juzgar a una mujer concreta que moriría por causas relacionadas con el embarazo, “el valor sagrado de la vida se revela débil”.

En ello radica una de las mayores ambigüedades de las políticas que penalizan el aborto, ya que en nombre de la defensa de la vida lo que en realidad se penaliza es el no deseo de las mujeres de ser madres. En tales casos la vida, la salud y el bienestar de las mujeres no forma parte de las consideraciones a tomar en cuenta por la legislación punitiva.

La penalización del aborto terapéutico por parte del Estado de Nicaragua es la evidencia de la pérdida del sentido común y de una fragilidad institucional que expresa una profunda ignorancia respecto de la complejidad de los elementos que configuran el conflicto del aborto. Como señala Klein en relación a las mujeres que, en determinadas circunstancias, recurren a un aborto: “Esa mujer ni quiere tener un hijo ni quiere abortar [...] quisiera no haberse embarazado, quisiera perderlo espontáneamente [...] no eligió quedar preñada, está forzada ahora por esa falta de libertad original”.

La recuperación de esa libertad requiere acciones individuales y nuevos términos de negociación con los hombres, pero sobre todo nuevos relatos sobre la maternidad como proyecto humano. En estos relatos, el reconocimiento del rol destacado de las mujeres en la maternidad no debiera impedir el cuestionamiento de sistemas de dominación que apartan a los hombres tanto de la responsabilidad cotidiana del cuidado, como del dilema de interrumpir un embarazo.

OTRA VEZ LAS UTOPIÁS...

La construcción de un movimiento en el que tengan cabida la multiplicidad de sujetos del feminismo, requiere de posturas teóricas y políticas que propicien el diálogo entre diversas perspectivas, la solidaridad, la interdependencia, la amistad, el afecto, la simpatía, el reconocimiento y el compromiso. La solidaridad, en particular, invita

a construir relaciones de respeto y de apoyo, más que de defensa de la igualdad formal.

En tal sentido Flax nos invita a “cultivar amores nuevos, no platónicos, donde esté presente la diversidad, el conflicto, y lo que no es compartido, es decir, se trata de establecer diálogos con las ‘otras’ y no de hablar ‘sobre las otras’, para justificar las propias posiciones”.

Confiamos en que las voces de las feministas presentes en esta investigación aporten nuevas luces y esperanzas al feminismo nicaragüense en la tarea de construir un sujeto político de largo aliento, con capacidad para ampliar las opciones de las mujeres para vivir una vida más libre y placentera.

BIBLIOGRAFÍA

- AAVV 1997 *Movimiento de mujeres en Centroamérica* (Managua: Programa Regional La Corriente).
- Álvarez, S. 1999 “Feminismos diversos y desplazamientos desiguales” en *Revista Fempress. Especial: Feminismos de fin de siglo, una herencia sin testamento* (Santiago de Chile).
- AWID 2004 “Género y Derechos” en *Awid*, N° 9, agosto.
- Bairros, L. 2000 “Nuestros feminismos revisitados” en *Política y Cultura* (México: Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco) N° 14.
- Blandón, M. T., Fernández, M. y Meza, A. 2004 *Las relaciones entre las instancias de género de la Universidad Centroamericana (UCA) y el Movimiento de Mujeres y Feminista de Nicaragua. Periodo 1986-2003* (Managua: Maestría no publicada, UCA).
- García Aguilar, M. C. 2004 “Las mujeres y la apropiación de su cuerpo” en *Letra S*, N° 90, enero.
- Juliano, D. y otras 2009 “Nosotras las malas mujeres. Debates feministas sobre la prostitución”, mesa redonda realizada en las Jornadas Feministas (Granada).
- Klein, L. 2005 *Fornicar y matar. El problema del aborto* (Buenos Aires: Planeta).
- Rodríguez Martínez, P. 2010 “Feminismos y Solidaridad” en *Revista Mexicana de Sociología*, Vol. 72, N° 3, julio-septiembre.
- Saldivia, L. 2010 “Reexaminando la construcción binaria de la sexualidad” en *AAVV Derecho y Sexualidad - SELA 2009* (Buenos Aires: Librería).
- Sau, V. 1991 “La ética de la maternidad” en *Mujeres y Sociedad* (Barcelona: Universidad de Barcelona).
- Vázquez, N. 2011 “El cuerpo femenino en la reflexión feminista”, mimeo.

**Problematizando la nación
mestiza: pueblos indígenas,
afrodescendientes y
campesinos**

.ni

Manuel Ortega Hegg

PROBLEMÁTICA ÉTNICA, REGIÓN Y AUTONOMÍA*

INTRODUCCIÓN

El tema sobre la problemática étnica ha cobrado especial importancia en los últimos años en América Latina. Quizá porque crecientemente ha venido avanzando la conciencia en las ciencias sociales de la heterogeneidad de nuestras estructuras sociales y de nuestra pluralidad; pero también por las dificultades que ha planteado el modelo de estado-nación heredado para legitimarse e integrar en una nueva racionalidad las diferentes expresiones de esa heterogeneidad, dificultad que compartimos con otras latitudes donde la no correspondencia del Estado con la nación ha terminado en conflictos de diversa índole, siendo los conflictos étnicos los que probablemente han tenido la presencia más relevante.

La experiencia nicaragüense en el tratamiento de la problemática étnica, expresada en la adopción de un régimen autonómico para los pueblos y comunidades de la región Atlántica ha motivado nuevas pesquisas y una reflexión más detenida sobre el problema. En esta comunicación pretendemos examinar, a la luz de esta experiencia, la relación entre problemática étnica, región y autonomía en el contexto de América Latina.

* Ortega Hegg, Manuel 1994 "Problemática étnica, región y autonomía" en *Boletín de Antropología Americana*, N° 30, diciembre, pp. 5-20.

LA PERSPECTIVA HISTÓRICA

La pluralidad étnica latinoamericana es un hecho antiguo. Sin embargo, es hasta épocas recientes que su fuerza y vitalidad ha obligado a su reconocimiento, al menos como problema, al interior de los estados nacionales. En efecto, ella se ha hecho presente y visible en todo el proceso de auge de los movimientos étnicos del continente, uno de cuyos momentos más destacados fueron las jornadas de 1992, cuando sintomáticamente la consigna del III Encuentro Continental Indígena, Negro y Popular rezaba: “A 500 años, aquí estamos”.

Ello contradice el análisis tradicional latinoamericano que había tendido a identificar el proceso de conquista y colonización europeas como un momento decisivo en la reformulación de una nueva y única realidad étnica homogénea conocida como el mestizaje. Otras expresiones de diversidad se concebían como residuos de este proceso, que terminarían por desaparecer. En efecto, la incidencia de la conquista y colonización europea en la conformación de una nueva homogeneidad racial y étnica —“el mestizaje”— no puede llevar a perder de vista que ese mismo proceso histórico trajo también como resultado la conformación de una nueva pluralidad étnica agrupada en los estados nacionales surgidos del proceso colonial. Estos procesos, típicos de la larga duración y que han incluido etnización, desetnización, reetnización o reconstitución étnica (Stavenhagen, 1992)¹, reformularon y reconfiguraron la pluralidad étnica del continente. De ahí que sólo en el caso de los indígenas existentes a la fecha, las estadísticas nos hablen de al menos unos 40 millones en todo el continente (Instituto Indigenista Interamericano, 1991). Sin embargo, la pluralidad latinoamericana es de vieja data. Arranca desde la etapa prehispánica y tiene relación con tres aluviones culturales importantes: los primeros

1 Para el concepto de “reestructuración étnica”, véase Carmagnani, 1988: 13. Stavenhagen considera que las etnias son grupos culturales basados en estructuras sociales (instituciones y relaciones sociales), existiendo factores objetivos (lengua, religión, raza, etc.) y subjetivos (conciencia de identidad diferenciada, creencias comunes, etc.) que los diferencian e identifican y que están sujetos a cambios por factores internos y externos. “De igual manera, las etnias están sujetas a procesos de “etnización”, “reetnización” y “desetnización” constantes en los cuales las relaciones entre los factores objetivos y subjetivos mencionados sufren modificaciones” (Stavenhagen, 1992: 62). Carmagnani define la reconstitución étnica como “un proceso de larga duración, plurisecular, que reelabora constantemente los elementos prehispánicos a la luz de los elementos internos y de los elementos condicionantes de las sociedades indias, favoreciendo la consolidación y expansión de la identidad étnica. En esta forma, el proceso de reconstitución étnica permite a las sociedades indias reelaborar y proyectar al futuro un patrimonio étnico, desarrollar una nueva racionalidad, una nueva lógica, diferente de la prehispánica. pero no por ello menos india que la precedente” (ibídem: 13).

colonizadores asiáticos con las culturas indígenas, las culturas colonizadoras europeas y los inmigrantes forzados (esclavos africanos negros y otros braceros) de Asia y África.

No obstante, la llegada de la conquista europea significó en el orden de las representaciones un enorme esfuerzo de homogeneización. Así, el término “indio” aplicado por la racionalidad colonizadora a nuestras poblaciones autóctonas escondió la pluralidad extraordinaria de pueblos, culturas y lenguas que existían en el continente a la llegada de la colonización europea; igual que hoy, y a partir de finales del siglo pasado, nuestros estados actuales les apliquen el término “ciudadano”, y hagan abstracción de cualquier diferenciación que deba ser tomada en cuenta para efectos de la integración nacional.

Este proceso de desconocimiento o reconocimiento de la pluralidad étnica no es un hecho inocente. Esconde en realidad complejos procesos de dominación, explotación y opresión no siempre directamente visibles. Volviendo al caso colonial, es conocido cómo a pesar de las intenciones iniciales de los colonizadores de estratificar los grupos humanos en el continente por razones étnicas y de clase, bajo la dominación de una minoría blanca, el proceso histórico condujo a una profusa mezcla, dando lugar a las llamadas castas y a las políticas segregacionistas en el ámbito de los dominios coloniales. El proceso posterior, por medio del cual las clases dominantes surgidas del proceso independentista y en control del Estado buscaron eliminar obstáculos a la expansión del capital, incluyó la concepción de la pluralidad étnica como estigma de atraso y obstáculo a dicha expansión, o como tradicionalidad opuesta a la modernidad.

De forma general, el problema de la integración de los Estados nacionales ha topado siempre con este problema de la pluralidad, independientemente que los Estados reconocieran o no dicha diversidad. Como tendencia general, la integración a la nación se proponía o imponía bajo el supuesto y la condición de que las etnias abandonaran sus propias características y su identidad particular, para adquirir la identidad mayoritaria. Fue, bajo distintas modalidades, la asimilación como política étnica.

En síntesis, el proceso histórico latinoamericano permite establecer que la problemática étnica latinoamericana tiene dos aspectos: uno externo y otro interno. El aspecto externo tiene que ver con las relaciones de vasallaje y dominación colonial y neocolonial que ha sufrido nuestro continente hasta el presente; el aspecto interno hace referencia al proceso de constitución de las naciones del continente y las relaciones asimétricas que se crean entre las etnias dominantes y las etnias subordinadas al interior de los estados nacionales.

LAS REGULARIDADES DEL PROBLEMA ÉTNICO

Como hemos indicado, el proceso histórico trajo como resultado la articulación de relaciones étnicas asimétricas al interior de los nacientes estados nacionales. En este sentido, la problemática étnica latinoamericana no se diferenció de la problemática étnica en otras latitudes. En efecto, la llamada cuestión étnica ha estado marcada por una serie de regularidades perfectamente identificables, a pesar de los diferentes procesos históricos y las modalidades específicas que la misma puede asumir en los diferentes contextos.

Así, la problemática étnica en todos los casos hace referencia al menos a tres tipos de fenómenos: al fenómeno de la desigualdad en el acceso al proceso de toma de decisiones nacionales que les afecta —“autodeterminación”— y a la distribución de los bienes económicos; al fenómeno de la opresión, que se manifiesta en una minusvaloración en el ejercicio de sus derechos, por el hecho de ser miembros de una etnia sociológicamente minoritaria; al problema de identidad, es decir, de mantener su propia especificidad cultural en el seno de la nación. Estos tres fenómenos suelen estar íntimamente vinculados entre sí y adquirir distinto peso y significación en las diferentes situaciones específicas.

Este tipo de relaciones desiguales y subordinadas han obligado frecuentemente a las etnias a reafirmarse contra el estado nación, resistiendo los procesos de asimilación impulsados desde éste, y llegando a asumir diversos niveles de conflictividad, según las situaciones. En otros casos, estas relaciones han llevado a las etnias a someterse a los procesos de asimilación, con el fin de sobrevivir. Ejemplos de ambos comportamientos abundan en la experiencia del continente.

Las regularidades del problema étnico aparecen claramente identificadas e ilustradas en las conclusiones del Estudio del Problema de la Discriminación contra las Poblaciones Indígenas. En efecto, como producto de una resolución de la Subcomisión de Prevención de Discriminaciones y Protección a las Minorías de Naciones Unidas en 1970 se llevó a cabo un estudio sobre el problema de la discriminación contra las poblaciones indígenas. Sus resultados se obtuvieron en 1984. El estudio no logró cubrir todas las poblaciones indígenas, particularmente los países africanos. Sin embargo, los 37 países incluidos en el estudio permitieron obtener una valiosa información sobre la situación de la población indígena. El capítulo XXXI representa un resumen de dicho informe. En la parte diagnóstica de ese resumen se afirma: “El Relator Especial observó que las conclusiones del estudio demostraban claramente que el clima social en que vivía la gran mayoría de las poblaciones indígenas era propicio a los tipos concretos de discriminación, opresión y explotación en diversas esferas descritos en el estudio. En muchos países, dichas poblaciones ocupaban el

escalón inferior de toda la estratificación socioeconómica. No tenían las mismas oportunidades de empleo ni igual acceso que los otros grupos a los servicios públicos y/o a la protección en las esferas de la salud, las condiciones de vivienda, la cultura, la religión y la administración de justicia. No podían participar significativamente en la vida política. Durante mucho tiempo, las poblaciones indígenas se habían resignado a esta situación o, lo que era más lamentable aún, en muchos casos se habían esforzado por asimilar la cultura no indígena como única forma para lograr vivir en mejores condiciones. En sus observaciones finales a la Subcomisión, el Relator Especial declaró que el informe debía estimarse como un llamamiento a la comunidad internacional para que prestase atención a la dolorosa discriminación que se practicaba contra las poblaciones indígenas, uno de los sectores más grandes, pero más débiles de la población mundial” (Martínez Cobos, 1990: 89-90)².

Es evidente que a más de diez años de presentado este informe mantiene su vigencia, particularmente en el caso de las poblaciones indígenas de nuestro continente, donde en muchos casos la situación de opresión, exclusión y explotación se ha agravado.

LA PROBLEMÁTICA ÉTNICA EN AMÉRICA LATINA

En este contexto, la problemática étnica de nuestro continente —identificada en este caso como el “problema del indio”— tiene que ver con la existencia real de una pluralidad étnica (reconocida o desconocida oficialmente por los gobiernos) que subsiste y pervive en condiciones de relaciones asimétricas al interior de la estructura social, política y económica de los Estados nacionales tradicionales. La asimetría tiene que ver con relaciones de desigualdad en el ejercicio de derechos que las etnias consideran imprescindibles para su supervivencia como tales, en el acceso a los bienes sociales y a la incidencia en la toma de decisiones que les afectan y los bienes sociales; la opresión hace referencia al desconocimiento formal o encubierto de sus identidades propias y distintas de la identidad dominante, o al reconocimiento de las mismas pero más con fines de desigualdad, segregación y discriminación que de solidaridad nacional.

Dicho de otra manera, la problemática étnica, siendo integral, es un problema político y hace referencia a los derechos de los grupos étnicos diferenciados en el contexto de sus respectivos Estados nacionales.

2 Conclusiones, Propuestas y Recomendaciones del Estudio del Problema de la Discriminación contra las Poblaciones Indígenas, informe Final (última parte) presentado por el Sr. José R. Martínez Cobos, Relator Especial, distribuido originalmente con la signatura E/CN.4/Sub.2/1983.

De ahí la importancia que algunos autores le dan a la problemática de las relaciones de las estructuras estatales con la cuestión étnica. Así, por ejemplo, Rodolfo Stavenhagen afirma: “las relaciones entre las distintas etnias, así como su definición y caracterización en la época contemporánea no puede hacerse más que en referencia directa o indirecta a las estructuras estatales. En la medida que la superficie del planeta está dividida en unidades territoriales llamadas Estados, no existe ya pueblo alguno que no esté formalmente incorporado (aunque sea solamente por su localización geográfica) en algún territorio que un Estado reclama como propio” (Stavenhagen: 53-54).

El Dr. Díaz-Polanco, por su parte, señala cómo las soluciones ensayadas tradicionalmente para solucionar el problema étnico-nacional hayan buscado hasta ahora dejar intacta la estructura sociopolítica nacional. Y agrega: “De esta manera se evaden los puntos centrales, que giran en torno a una cuestión fundamental: la creación de una esfera especial en la organización sociopolítica del Estado nacional en la que cobren vida institucional y práctica las aspiraciones de un sector de la población que, en cuanto tal, se ha mantenido subordinado social y culturalmente y marginado de los asuntos de la *res pública*” (Díaz-Polanco, 1992).

Para una mejor comprensión de este problema es necesario recordar el impacto de la doctrina nacionalista como guía y referente de la práctica política nacional estatal en los procesos de formación de los Estados naciones. Esta doctrina ha permitido hacia afuera la clara definición de los otros, delimitando y reafirmando el propio Estado nación frente a los demás; pero también ha tenido repercusiones hacia el interior de los conjuntos nacionales. En efecto, la doctrina nacionalista tradicional establece que toda nación requiere su propio Estado y cada Estado necesita una nación. En las realidades multiétnicas, como es el caso de la mayor parte de los países de América Latina, el grupo dominante y en control del Estado comenzó por convertir su identidad en la supuesta identidad nacional y prosiguió después con una política que pretendía imponer al resto de los grupos, cuando era reconocida su existencia, en un claro proceso de asimilación; o simplemente actuaba desconociendo la existencia de dicha diversidad étnica y, por tanto, negando dicha pluralidad en sus políticas cotidianas.

De ahí que, en nuestra opinión, el tratamiento del problema étnico pasa por el establecimiento de una nueva relación entre los grupos étnicos y la estructura estatal, que se encamine a mejorar su situación y status en el seno del conjunto social global.

Este tratamiento tiene relación con el hecho de que, al tener como referencia al Estado, el problema étnico es susceptible de prevenirse, negociarse o controlarse si se asumen las políticas del caso (Rosel, 1995).

Estos elementos de por sí nos hablan de que el problema étnico requiere soluciones integrales y que no puede reducirse ni a las dimensiones económicas ni a las dimensiones culturales del mismo (López y Rivas, 1988). Ello implica que la complejidad de la solución de la problemática étnica conlleva la necesidad de transformaciones profundas en el seno de nuestras naciones y de nuestros estados. En efecto, las relaciones asimétricas son relaciones de poder. La transformación de estas relaciones pasa por cambios profundos que deben traducirse en formas de estatalidad nuevas, que además de romper el centralismo tradicional en lo administrativo, garanticen a los grupos étnicos la cercanía, apertura y control de los procesos decisorios.

Las regularidades de la cuestión étnica parecen indicar que la solución de la problemática debe incluir algunos principios como los siguientes: a) Políticas orientadas decididamente a la liquidación de cualquier tipo de opresión étnica; b) establecer la igualdad real para resolver el problema de los antagonismos étnico-nacionales, lo cual es también un problema de equidad y justicia; c) crear condiciones para el libre desarrollo de las identidades étnicas, entre ellas, los espacios políticos necesarios para incidir y decidir sobre los asuntos que les afectan; d) establecer el principio de la discriminación positiva (políticas y derechos particulares que favorezcan a los desiguales reales para que se conviertan en los iguales proclamados) para las etnias que han sufrido los mayores problemas de desigualdad y opresión; e) mantener una revisión permanente del problema y la socialización continua del conjunto social nacional sobre las implicaciones de igualdad y no discriminación de las etnias al interior de los Estados nacionales.

Estos elementos nos introducen aunque sea de paso a la problemática de la constitución de nuestros estados y su relación con la nación. Se ha señalado suficientemente cómo este proceso de constitución del Estado nación en nuestro continente ha seguido un curso inverso al seguido en Europa, donde primero surgen las naciones para luego constituir los Estados. En nuestro caso, el proceso independentista primero originó los Estados y sólo posteriormente se han venido constituyendo las naciones, en un proceso que aún no ha terminado. Sin embargo, como hemos indicado, se impuso un modelo de Estado monoétnico. Es este modelo el que es hoy cuestionado por las etnias subordinadas de la nación, pues las coloca en condiciones de desigualdad, exclusión y opresión.

En efecto, se ha señalado el hecho de que este modelo conlleva a una no correspondencia entre el Estado y la nación (Cfr. Vilas, s/f) tanto en su delimitación territorial, que corresponde más a la lógica de dominio colonial que a la dinámica histórica y cultural precolonial, como a la disfunción entre la creciente globalización del mercado y

sus actores —las empresas— y el carácter nacional del sistema político y sus actores: partidos, sindicatos, etc.

No obstante, es posible también establecer otra no correspondencia: aquella que se da entre la heterogeneidad de la estructura social latinoamericana, diversa en su composición étnica, organizativa, y en otras dimensiones sociales, y sin embargo monoétnica y singular en la representatividad y la expresión del estado nacional. De ahí por qué la problemática étnica conlleva en las actuales condiciones una problemática de estatalidad o de formas de estatalidad. Y ésta es la asimetría fundamental que define hoy la situación de las etnias al interior de los actuales estados.

LA PROBLEMÁTICA ÉTNICA Y LO REGIONAL

La problemática étnica como problemática estatal tiene una estrecha relación con el problema territorial o regional. La importancia de este factor es tal que algunos autores como Stavenhagen lo consideran como “la base de las estructuras económicas y políticas que constituyen las unidades fundamentales de la vida de las etnias y de las naciones” (Stavenhagen, 1992). Más aún, agrega: “La mayoría de los miles de grupos étnicos en el mundo están identificados con algún territorio que no sólo es entorno vital sino también origen real y mítico, algunas veces imbuido de significado sagrado. Las etnias con base territorial generalmente tienen más fundamentos para reclamar y conservar su identidad que los que carecen de esta base” (*Ibid.*).

El territorio se convierte así en un espacio de referencia de las relaciones económicas, sociales y culturales de las etnias, pero también de las relaciones de poder en general y de las relaciones institucionales de poder en particular, frente a las cuales se ubican en situación subordinada.

Como lo señala acertadamente el Dr. Díaz-Polanco, los Estados nacionales nunca han considerado la variable étnica para la organización territorial. En sus palabras: “La organización político-territorial es relevante en tanto que expresa, en principio, la retícula sobre la cual se reconocen legítimas porciones sociales de la nación y se define una distribución vertical del poder. A lo largo de la vida independiente de los países del continente, particularmente de aquellos donde los pueblos indígenas son la mayoría o una proporción considerable de la población, es una constante que se acepten divisiones territoriales —y más adelante se ensayen numerosas revisiones o adecuaciones de las mismas— sin tomar en cuenta las identidades regionales que se fundan en la cohesión socioétnica. Las distintas divisiones territoriales expresan los intereses de las fuerzas o los grupos locales (criollos, mestizos o “ladinos”), dando

lugar a entidades federativas, provincias, departamentos, cantones, etc.; pero ninguna de estas entidades está concebida para reflejar o acoger la pluralidad sociocultural del conglomerado nacional de que se trata. Para los fines de la organización político-territorial de los estados nacionales de América Latina, los grupos étnicos han sido una población invisible” (Díaz-Polanco, 1992: 80). La claridad de esta cita nos dispensa de más comentarios. Pero, además, nos permite entender por qué las reivindicaciones étnicas en nuestro continente asumen cada vez más la forma de un reclamo de autodeterminación, en la forma de autonomía regional. Ésta es considerada una forma de estatalidad que permite la integración de las etnias a la nación, sin suponer la desaparición de sus identidades diferenciadas, como veremos más adelante.

LA AUTONOMÍA REGIONAL

La autonomía regional como régimen político-jurídico se ha convertido en una reivindicación central de las organizaciones indígenas del continente³. El régimen de autonomía ha sido definido por Díaz-Polanco como aquel que “se refiere a un régimen especial que configura un gobierno propio (autogobierno) para ciertas comunidades integrantes, las cuales escogen así autoridades que son parte de la colectividad, ejercen competencias legalmente atribuidas y tienen facultades mínimas para legislar acerca de su vida interna y para la administración de sus asuntos” (Díaz-Polanco, 1991: 151).

La autonomía regional se ejerce en un espacio determinado. En este sentido este régimen jurídico-político se facilita en los casos de concentración étnica en territorios definidos del espacio nacional global. Estos territorios se constituyen en los términos donde los gobiernos autónomos ejercen las competencias que la ley les determina.

El régimen autonómico se constituye con base en una ley y no en decisiones administrativas de los gobiernos, por lo que, aunque suponen la descentralización administrativa, su naturaleza es fundamentalmente política, pues suponen un ámbito propio de decisiones y recursos establecidos por la misma ley; este ámbito de competencias sólo está sujeto a controles de legalidad por parte de las autoridades centrales. De esta manera, el régimen autonómico supone una redistribución territorial del poder en favor de las etnias concernidas.

3 Esta demanda se encuentra en las “Declaraciones Finales” de los Tres Encuentros Continentales de Pueblos Indios de 1990, 1991 y 1992 y la Propuesta de una Declaración Universal sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas que prepara la ONU, y en pronunciamientos y reivindicaciones diversas de las organizaciones indígenas, como muy bien lo observan Héctor Díaz-Polanco y Gilberto López y Rivas (1992).

La mayor o menor amplitud del campo propio de competencias y funciones determina el mayor o menor grado de autonomía de estos entes. Las competencias hacen relación a los derechos colectivos reconocidos jurídicamente por el Estado. La importancia de estos derechos es que ellos se refieren a los distintos ámbitos económico, social, político y cultural que se considera necesario reconocer para garantizar la preservación y desarrollo de las identidades étnicas en el seno del conjunto social nacional. De esta manera, el régimen autonómico tiene la particularidad de reconocer derechos integrales a las etnias, comenzando por el derecho al autogobierno, que les permite gestionar directamente sus propios asuntos.

Estos elementos son importantes a fin de que el reconocimiento jurídico-político de multiétnicidad no se quede al nivel de los factores simbólicos o culturales; si bien el fenómeno de la identidad tiene que ver con el hecho de compartir factores simbólicos o culturales, es un hecho que los símbolos y las representaciones tienen base material y están influidos por relaciones de poder. La exclusión, opresión y explotación se generan en relaciones sociales asimétricas, estructuradas por claras relaciones de poder y dominación.

Las autoridades del gobierno autónomo son de elección directa, de ahí que tengan legitimidad propia de origen. La rendición de cuentas a su electorado y los mecanismos de control de gestión que establecen los propios estatutos les suponen una presión permanente para un ejercicio también legítimo del gobierno. En los casos de regímenes autónomos regionales multiétnicos, el estatuto establece mecanismos de participación directa y proporciones de representación en las diferentes instancias de gobierno y administración a las diferentes etnias de la región.

La autonomía regional como forma de estatalidad dentro de un estado unitario ha sido experimentada en diversos países de distintos continentes, como Europa (Italia, España, Portugal, Finlandia, Dinamarca, la actual Federación Rusa), Asia (China) y América (Nicaragua).

Un antecedente inevitable de la autonomía como régimen jurídico político tiene que ver con la extraordinaria variedad de formas de Estado que se crearon bajo el principio nacional-territorial en la desaparecida URSS desde la década de los años veinte del presente siglo, donde existían las Repúblicas Soviéticas Federadas, las repúblicas autónomas, las regiones autónomas, las comarcas autónomas y los territorios autónomos. En ese caso, los derechos de las regiones autónomas en el contexto de la URSS constituían la forma específica de la autodeterminación Estatal-nacional de un grupo o una minoría étnica, aunque su status jurídico se establecía a nivel de las formas de autonomía administrativa (Ortega Hegg, 1985). Al-

gunas de estas formas estatales se mantienen aún hoy en la actual Federación Rusa.

A pesar de lo extendido de esta experiencia, el régimen de autonomía despierta aún en nuestros países serias dudas y numerosos temores. Quizá el más persistente sea el referido al peligro de fracturar la unidad nacional de nuestros países. Al respecto cabría indicar que la unidad más sólida y formidable es aquella que se construye sobre la base de la voluntariedad y el interés de los componentes del conjunto nacional y no la que se establece por la fuerza y la opresión. Uno de los principios subyacentes al régimen autonómico regional es precisamente el de abrir espacios reales de afirmación y desarrollo a las identidades étnicas diferenciadas en el seno de la nación, de tal manera que estas condiciones permitan romper la asimetría de las relaciones interétnicas que obligan a las etnias a afirmarse en contra del estado nacional global. Si algo contribuye a desactivar la bomba de tiempo del separatismo de algunas cúpulas étnicas es precisamente la apertura de espacios jurídico-políticos en el seno del Estado nacional para la incidencia directa e indirecta de las etnias en las decisiones que les afectan y aún en otras de interés del conjunto nacional. La apropiación de este nuevo tipo de Estado es mucho mayor, mucho más profundo y más acelerado por parte de las etnias que en el caso de los estados nacionales con expresión tradicionalmente monoétnica.

La importancia de la experiencia de la autonomía en los casos señalados es que ella muestra que no hay contradicción entre la autonomía como forma de autodeterminación en el seno de un estado único y la forma extrema en que puede concretarse el principio de autodeterminación —constituir un estado propio—, que es ejercido por el conjunto nacional frente a los otros estados. Más aún, como hemos señalado, los grados de autonomía no son los mismos en todos los casos. Ellos dependen de las circunstancias históricas concretas, niveles de demanda, grados de organización y resultados de correlaciones de fuerza y negociaciones políticas que tienen lugar en las circunstancias de su acuerdo.

En el caso particular de la experiencia nicaragüense, dado el hecho de que la autonomía se debatió en medio de la guerra de agresión financiada y dirigida por los Estados Unidos y que el problema étnico fue utilizado como parte de la estrategia global para el derrocamiento militar de la revolución, el problema del grado de autodeterminación de las etnias fue un punto particularmente sensible y delicado. Si bien era cierto que no era la primera vez que una potencia colonial o neocolonialista utilizaba un problema étnico para dividir estados, separar poblaciones y trazar nuevas fronteras, también era cierto que las demandas étnicas de igualdad —que implicaban un conjunto de

derechos integrales— y el derecho a sus propias identidades, eran absolutamente justos y legítimos. La tendencia inicial de algunas cúpulas étnicas y algunos intelectuales que las apoyaban fue precisamente oponer autodeterminación a autonomía, pretendiendo con ello confundir a las bases étnicas sobre posibles pretensiones de la revolución de regatear derechos legítimos. La experiencia internacional fue de gran utilidad para dilucidar estos puntos. Pero también la experiencia propia. Cabe recordar que el mero anuncio de esta política por el gobierno sandinista y el inicio del proceso de consulta y debate permitió la desactivación irreversible del frente militar étnico que adversaba la revolución. Las fuerzas centrífugas en pugna fueron dejadas sin argumentos y perdieron importancia. Actualmente, todas las fuerzas y liderazgos étnicos mantienen su apoyo al proyecto autonómico, independientemente de las dificultades de su implementación.

Otro temor frecuente está relacionado con la concepción por parte del resto de los nacionales de quedar excluidos en las regiones autónomas de derechos que les corresponden como ciudadanos del conjunto nacional global. Cabe señalar que la autonomía da derechos particulares sin negar los derechos generales. Es decir, el derecho de ciudadanía, del cual hace uso todo nacional de acuerdo a la ley, es general para todos. Los derechos particulares que se ejercen en un territorio determinado por lo común más bien concretan y traducen, en las condiciones específicas de la pluriétnicidad de esas regiones, los derechos y garantías generales que asisten a todos. Dada la particularidad de nuestros estados nacionales, con frecuencia la mayoría de nuestras regiones étnicas son plurales. Ello implica el diseño de formas autonómicas que garanticen igualdad a todos y no sólo a los miembros de una etnia. Es por ello que sin duda ninguna los regímenes autonómicos sólo pueden funcionar adecuadamente en condiciones de profundización de la democracia. En el caso de la experiencia nicaragüense, el Estatuto de Autonomía establece derechos particulares a las etnias y comunidades de la Costa Atlántica, pero sobre la base de la igualdad de derechos de todos los nicaragüenses en las regiones autónomas.

Otro elemento a tomar en cuenta es que la autonomía no resuelve de inmediato los problemas acumulados por siglos y las relaciones asimétricas que se han articulado y pervivido en los contextos nacionales. La autonomía da mejores condiciones para enfrentar esos problemas, pero es un punto de partida y no de llegada. Sin embargo, dada su naturaleza política, la autonomía obliga al conjunto nacional a una nueva relación con las etnias. El marco jurídico-político de este régimen garantiza bases nuevas en las relaciones multiétnicas y con el Estado nacional. De ahí por qué, con la autonomía, la problemáti-

ca étnica es por vez primera asumida como un problema de todo el conjunto nacional y no sólo como un problema de ciertos grupos ubicados en ciertas regiones del país. La autonomía hace presente permanentemente que el conjunto nacional es una realidad multiétnica que debe convivir en condiciones de igualdad en el seno de un mismo Estado. La institucionalización de estas realidades y de las nuevas relaciones que ellas comportan deben impactar todos los aparatos de socialización, para internalizarlas y convertirlas en comportamientos cotidianos. De ahí que estemos hablando de procesos de larga duración. Procesos que sin embargo apuntan en direcciones históricas correctas para nuevos tipos de convivencia humana.

LA EXPERIENCIA AUTONÓMICA NICARAGÜENSE

En esta segunda parte de nuestra comunicación pretendemos resumir brevemente los antecedentes y desarrollo de la problemática étnica nicaragüense, así como las características y principios que guían el régimen autonómico definido para los pueblos y comunidades de la Región Atlántica.

Nicaragua está situada en el centro de América, tiene una extensión de 138,000 km² y una población aproximada de 4 millones 200 mil habitantes, estimándose una población étnica diferenciada de la mayoría mestiza de reformulación hispana, que se acerca a unos 400 mil indígenas, negros y afrocaribeños.

Esta pluralidad étnica tiene que ver con el proceso histórico particular del país y especialmente con la presencia de dos potencias coloniales en disputa permanente de su territorio (España en el Pacífico, centro y norte, e Inglaterra en el Atlántico) y dos modelos de colonización (el modelo español conocido y una especie de modelo de administración indirecta de factura inglesa) que configuraron una matriz particular de relaciones interétnicas.

Efectivamente, a la llegada de los europeos, el mapa étnico nicaragüense se agrupaba alrededor de dos grandes troncos socioculturales: el mesoamericano y el chibcha. Las etnias pertenecientes al área cultural mesoamericana, como los *chorotegas* (subdivididos en *cholultecas*, *orotinas* y *mangues*), *náhuatl*, *maribio* y *tacacho*, se asentaban alrededor del Océano Pacífico y el inicio de la región montañosa central.

Provenientes del norte en migraciones sucesivas estimadas entre el siglo IV y el siglo XIII d.C. estos grupos vivían en comunidades sedentarias, practicaban la agricultura y la artesanía y tendían a diferencias sociales internas importantes. Por el contrario, las etnias relacionadas con el área cultural chibcha o circuncaribe se asentaron en el territorio que se extiende de la región montañosa central al litoral del

Atlántico-Caribe, eran nómadas o seminómadas y practicaban la caza, pesca y recolección, con algunos inicios de agricultura rudimentaria. Entre estas etnias se cuentan los *rama*, *matagalpas*, y subgrupos *sumu* como los *tuaka*, *panamaka*, *bawika*, *ulua*, *kukra*, *yosco*, *prinsu*, *boa*, *silam* y *bu*. Los *miskitos* suelen ser ubicados como parte de la familia *sumu*, reformulados posteriormente con la migración europea y afrocaribeña.

En efecto, la presencia europea transformó el mapa étnico señalado. La conquista española en el Pacífico, centro y norte del país no logró extenderse más allá de una tercera parte del actual territorio nicaragüense, incluyendo sólo una parte de los departamentos actuales de Chontales, Boaco, Matagalpa, Jinotega y Nueva Segovia hacia el este, en una frontera móvil y en disputa permanente con los intereses británicos y sus aliados en el litoral Atlántico. Sin embargo, la conquista española logró una importante reformulación étnica con un alto grado de mestizaje e integración de elementos culturales indígenas, españoles y africanos, manteniendo sin embargo una también importante presencia indígena en diversas comunidades que por las Leyes Nuevas de 1542 obtuvieron diversas formas de autogobierno comunal que, independientemente de que esas formas de autogobierno fueran funcionales al régimen colonizador, permitieron una base material propia (tierras comunales, cajas de comunidad, cofradías) y formas organizativas que resguardaban elementos importantes de su cultura e identidad. Ello no significa obviar que el modelo colonizador español supuso, igual que en el resto de América, un proceso violento de asimilación, discriminación y explotación local, que generó constantes movimientos de resistencia, jugando un papel destacado las etnias del Atlántico, que no permitieron jamás ser conquistadas.

Las contradicciones de España con otras potencias coloniales nos explican el otro modelo de colonización impuesto en la región Atlántica. En efecto, Inglaterra aprovechó la lucha de resistencia de las etnias del Atlántico contra la conquista española para favorecer sus propios intereses coloniales frente a España, penetrando de forma pacífica, generando relaciones mercantiles y aliándose con una parte de la población local que luego se reformularía dando origen a la etnia *miskita*, y dominando esa región del país.

El dominio inglés se asentó por lo tanto sobre la base de un modelo de dominación indirecta y en la exacerbación de las contradicciones y conflictos entre las propias etnias de la Costa Atlántica (al apoyar la hegemonía *miskita* frente a las otras etnias) y entre las etnias del Atlántico y el resto del país.

La independencia de Centroamérica (1821) como producto de las contradicciones entre los intereses criollos y la metrópoli, afectó de for-

ma más directa a la población del centro, norte y Pacífico. Los grupos sociales asentados en la Costa Atlántica, aprovechando las contradicciones intercoloniales, constituyeron un régimen jurídico político, dominado por los ingleses, conocido como “Protectorado de la Mosquitia” (1824/1860). El debilitamiento posterior de Inglaterra y el surgimiento de los Estados Unidos como una potencia expansionista y hegemónica en el continente, interesada en la región Atlántica y la salida de las potencias europeas de su traspatio, permitió la firma del “Tratado de Managua” (1860), por medio del cual Inglaterra reconoce la soberanía total de Nicaragua sobre el territorio del Atlántico, a cambio del reconocimiento de una cierta autonomía de una parte de dicho territorio, sometido a las leyes nacionales, en beneficio de una parte de sus antiguos aliados.

Fue la llamada “Reserva de la Mosquitia” —en realidad más un régimen para los *creóles* afrocaribeños y angloparlantes que para los propios miskitos—, que incluso quedaban en gran parte fuera del territorio convenido.

Este régimen se mantuvo hasta 1894, cuando el gobierno liberal de José Santos Zelaya lo abolió y reincorporó militarmente el territorio al resto del país.

La historia posterior de esta región es conocida. Se comenzó un proceso de agudización de la expoliación y el saqueo de los recursos naturales, como minería, maderas, plantaciones bananeras, etc. bajo el modelo de economía de enclave, es decir, una economía desvinculada del mercado nacional y articulada más bien a los intereses de la nueva metrópoli norteamericana. Ello profundizó el aislamiento y la desvinculación de dicha región con el resto del país, haciendo débil la base material para la constitución de la nación.

La única política articulada de las clases dominantes nicaragüenses en este periodo para lograr la unidad de la nación fue la desarrollada por el Presidente José Santos Zelaya, que consistió en una política de asimilación forzada de la población local. Resumidamente planteaba la diferenciación étnica como un obstáculo al progreso y como signo de incivilización y por lo tanto pugnaba porque las etnias del Atlántico abandonaran sus rasgos de identidad diferenciados (por ejemplo, prohibió la enseñanza en otra lengua que no fuera el español) y asumieran los de la población mayoritaria del resto del país. Era ofrecer igualdad formal bajo la condición de perder la identidad propia. Ello generó la agudización de las desconfianzas mutuas, el debilitamiento de la conciencia nacional y un problema latente de debilidad del estado y de nación inacabada, que se mantuvo hasta el triunfo de la Revolución Popular Sandinista en 1979.

Sin embargo, cabe señalar que la diferenciación étnica se mantuvo, reformulada en ese largo proceso histórico colonial y neoco-

lonial (salida la influencia inglesa, comenzó la influencia norteamericana vía la explotación de los principales recursos naturales de la región) y al triunfo de la Revolución Popular Sandinista en 1979, en el Atlántico del país era posible distinguir tres pueblos indígenas (*miskito*, *sumu* —bajo tres variantes lingüísticas: ulwa, tuaka y panamaka— y rama) y dos comunidades étnicas de reformulación afrocaribeña y angloparlantes (*creóles* y *garifonas*). Además, la presencia mestiza hispanohablante que se fue asentando en oleadas sucesivas desde el resto del país, constituyendo la población actualmente mayoritaria de la región.

En el caso del Pacífico, centro y norte del país, a la fecha de la Independencia de Centroamérica de España (1821), era posible distinguir tres grupos étnico-culturales: el reducido grupo de criollos y españoles peninsulares, grupos indígenas y un importante y cada vez más creciente y mayoritario grupo mestizo. En el caso de los indígenas, las Leyes Nuevas de 1542 les habían garantizado diversas formas de autogobierno a través del establecimiento de las llamadas reducciones o cabildos indígenas. Si bien es cierto que el municipio indígena funcionó como una pieza dentro del engranaje de dominación colonial española, cooptando a la nobleza indígena, concentrando a la población dispersa, garantizando el cobro regular de tributos de los encomenderos y del rey, y manteniendo la disponibilidad de mano de obra para los terratenientes y la misma iglesia, también es cierto que este régimen permitió a las comunidades indígenas una cierta autonomía y el resguardo de sus identidades. Estos municipios indígenas permitían la elección de sus propias autoridades, tener un patrimonio propio, administrar los bienes colectivos de las comunidades, y cobrar sus propios tributos. Ello les permitía poseer, además del ejido, tierras destinadas a la producción agrícola y ganadera, conocidas como tierras de comunidades indígenas, tierras comunales o tierras del común; poseían además las cofradías o hatos ganaderos para sufragar los gastos del culto de algunos santos, y las llamadas cajas de comunidad, constituidas por el aporte regulado de los propios indígenas, y que servía para diversos fines colectivos.

La pervivencia de esta institución y la importancia de las comunidades indígenas en la estructura social y productiva del país lo muestra la violencia con que se agudizó el despojo de las tierras comunales después de la independencia. A partir de entonces se incrementó el latifundio ganadero y apareció el latifundio cafetalero; el grupo mestizo en crecimiento y sin derecho a acceder a la tierra desde la época colonial será una amenaza para las tierras comunales; además, la expansión capitalista se tradujo en la necesidad de “modernizar la economía y la sociedad”, garantizar la libre circulación de mercancías,

como la tierra y la fuerza de trabajo, crear la infraestructura para el intercambio, etc.

Ello requirió una serie de medidas legales que se impusieron violentamente. Así, el gobierno de Pedro Joaquín Chamorro (1875-1879) promulgó el decreto legislativo del 17 de mayo de 1877 por medio del cual se disponía la división de las tierras comunales entre propietarios privados, pudiendo ser adquirida una parte por los poseedores o arrendatarios históricos. Este primer decreto generó otros que hasta 1914 mantuvieron y concretaron la aplicación de este decreto inicial. Ellos tienen que ver con las ventas de ejidos, la demarcación y denuncia por particulares de tierras indígenas, la legalización de usurpaciones, el trabajo obligatorio, las leyes contra la vagancia, que permitían el reclutamiento forzoso de trabajadores, entre otros. Destacan los decretos legislativos del 5 de marzo de 1881 y del 16 de febrero de 1906, que declaraban extintas las comunidades que no hubieran sido fraccionadas en el plazo establecido por la ley.

Estas medidas se complementaron con el ataque directo a las formas de autogobierno local indígenas, de origen colonial, y que, por lo que se ve, continuaban vigentes hasta entonces. Así, en 1898 se suspendieron las alcaldías indígenas con el argumento de coherencia político-administrativa. Sin embargo, para facilitar la aplicación de los decretos mencionados antes, en 1908 se estableció que las comunidades indígenas debían ser representadas por un Directorio, y decretos posteriores, como el fechado el 3 de junio de 1914, derogaban el decreto promulgado el 16 de febrero de 1906 y prohibían la venta de tierras comunales, a la vez que por otros decretos se otorgaban personerías jurídicas a diferentes comunidades indígenas y se reglamentaban sus Estatutos (Decreto legislativo del 6 de agosto de 1918) o se aprobaban sus Planes de Arbitrios. Cabe sin embargo señalar que no todas las comunidades indígenas solicitaron sus personerías jurídicas, quedando algunas de ellas como comunidades de hecho.

Así, en la actualidad es posible distinguir unas 15 comunidades indígenas, con grados diversos de diferenciación, pero con al menos dos elementos que las sustentan: la pervivencia de un tipo de autogobierno específico, de origen prehispánico y sanción colonial, con elección directa de sus autoridades, por un lado; y la propiedad comunal de sus tierras, en muchos casos con títulos reales que les otorgan dicha propiedad de forma inalienable, y en otros casos, con títulos de adquisición posterior.

Adicionalmente, es posible distinguir otros elementos de identidad, relacionados con aspectos organizativos, creencias y prácticas religiosas, autoconciencia de pertenencia a determinada comunidad, etc. Entre estas comunidades destacan: *Veracruz* (Rivas), *Monimbó*

(Masaya), *Sutiava* (León), *Sébacó* (Matagalpa), *Matagalpa* (Matagalpa), *Jinotega* (Jinotega), *Bocay* (Jinotega), *San Lucas* (Madriz), *Cusmapa* (Madriz), *Mozonte* (Nueva Segovia), *Telpaneca* (Nueva Segovia).

Al triunfo de la Revolución Popular Sandinista, la cuestión étnica estaba planteada en Nicaragua, pero con poca formulación y entrelazada con otros temas e intereses políticos, que hacían difícil su identificación. Estos y otros factores, sobresaliendo la capitalización de este problema por la política de agresión a Nicaragua que instrumentó durante más de diez años el gobierno norteamericano, hicieron que el problema asumiera una forma militar en el caso del Atlántico. En el caso del resto del país, la incompreensión de la especificidad del asunto étnico llevó a reducir el problema indígena al problema campesino y, en más de un caso, las tierras comunales fueron afectadas por razones de reforma agraria.

Sin embargo, luego de esta dolorosa experiencia y de una autocrítica sobre las acciones de la revolución al respecto, el mayor conocimiento de la problemática étnica de la región atlántica y el desarrollo de algunas políticas de respeto a las características propias de estas comunidades, la dirigencia revolucionaria orientó sus esfuerzos hacia una nueva política, englobada por el concepto de autonomía.

De esta manera, el 6 de diciembre de 1985 se constituyó la Comisión Nacional de Autonomía, quien en conjunto con comisiones regionales de autonomía pluriétnicas, desarrollaron un amplio proceso de consultas y discusiones con la población afectada, líderes étnicos, partidos y otros interesados, incluyendo una amplia consulta internacional con expertos de diferentes países reunidos para tal efecto en Managua en julio de 1986, lo que llevó a concretar el Estatuto de Autonomía para dicha región. Éste fue aprobado por la Asamblea Nacional el 2 de septiembre de 1987 y publicado el 30 de octubre del mismo año.

Es importante, sin embargo, consignar que el régimen de autonomía para los pueblos y comunidades de la Costa Atlántica tiene rango constitucional. En efecto, la Constitución Política promulgada el 9 de enero de 1987, define al pueblo de Nicaragua en su artículo 8 de “naturaleza multiétnica”, lo que pone en pie de igualdad jurídica a todos los grupos étnicos del país, y en los artículos 11, 49, 89, 90, 91, 121, 180 y 181, reconoce a la población de la Costa Atlántica el derecho de preservar sus lenguas, religiones y costumbres, arte y cultura; el goce, uso y disfrute de sus aguas, bosques y tierras comunales; el establecimiento de programas especiales para garantizar su desarrollo y el derecho de organizarse y vivir bajo las formas que corresponden a sus legítimas tradiciones, teniendo el derecho de disfrutar de un régimen de autonomía, eligiendo a sus propias autoridades. En concreto, en el artículo 181 se origina el Estatuto de Autonomía, cuando establece:

“Art. 181: El Estado organizará por medio de una ley, el régimen de autonomía en las regiones donde habitan las comunidades de la Costa Atlántica para el ejercicio de sus derechos”. Estos principios han sido reafirmados en la reforma constitucional reciente (1995) e incluso precisados en lo referente a las concesiones del gobierno central sobre los recursos naturales ubicados en las regiones autónomas, que no podrán extenderse sin la aprobación de los consejos regionales autónomos. La reforma constitucional extiende también a los consejos regionales el derecho de iniciativa de ley.

La autonomía regional en Nicaragua, establecida sobre la base del principio de la autodeterminación del Estado nacional frente a los otros Estados, está concebida para reconocer y garantizar, a través de un Estatuto (Ley N°. 28) derechos particulares a los pueblos y comunidades de la Costa Atlántica, bajo una forma de estatalidad que preserva y promueve sus identidades en el seno de un nuevo tipo de Estado unitario. Es decir, se trata de una autonomía territorial concebida como una forma de autodeterminación en el contexto de un estado unitario, organizada con el fin de reconocer derechos particulares a poblaciones diferenciadas desde el punto de vista étnico. Bajo esta concepción se organizaron dos regiones autónomas, ambas multiétnicas, en cuyos términos regionales, las etnias del Atlántico eligen sus propias autoridades, y ejercen las competencias y derechos que les concede el Estatuto.

El régimen de autonomía para los pueblos y comunidades de la Costa Atlántica se concibió basado en tres grandes principios:

1. Reconocer que la respuesta a las demandas históricas de las etnias de la Costa Atlántica pasa por el reconocimiento de derechos particulares que permitan el desarrollo de sus identidades. Esos derechos particulares se conciben de forma integral: económicos, sociales, políticos y culturales, incluyendo el derecho de identidad. Los derechos económicos incluyen territorio, usufructo de los recursos naturales presentes en el mismo, cobrar impuestos particulares, tener derecho a constituir un fondo especial de desarrollo con aportes del gobierno central y otros, reconocimiento de diversas modalidades de tenencia de la tierra, según sus propias tradiciones, incidir en todas las políticas y decisiones que afecten sus regiones, y otros; los derechos sociales y culturales incluyen dotarse de sus propias formas de organización social, preservar y desarrollar su identidad cultural, la libre expresión y preservación de sus lenguas, arte y cultura, el reconocimiento de sus religiones y costumbres, el derecho a la educación en sus lenguas maternas, la oficialidad de sus lenguas en las regiones autónomas,

etc.; los derechos políticos y de autoadministración incluyen la libre elección de sus autoridades y la representación proporcional y equitativa de las diferentes etnias en los órganos de gobierno de las regiones autónomas (por razones de viabilidad la región Atlántica se dividió en dos regiones autónomas, siendo ambas pluriétnicas), el derecho de administrar sus respectivos territorios conforme a sus tradiciones, el derecho a organizarse bajo un régimen de autonomía, etc.

2. El segundo principio establece el respeto al Estado unitario establecido por la Constitución Política, sobre la base de las particularidades históricas que han llevado a configurar la actual nación plural nicaragüense. Ello conlleva la descentralización administrativa, un marco de competencias propias para el ejercicio de los derechos establecidos en la ley y la diferenciación entre estado único, unidad nacional y uniformidad.
3. Finalmente, el régimen de autonomía se basa en un tercer principio consistente en la promoción y preservación del respeto a la diversidad, la preservación de la igualdad entre las etnias y entre éstas y la población mayoritaria del país, la unidad, la fraternidad, la democracia, y la solidaridad entre los habitantes de esas comunidades y el resto de la población del país.

Los nuevos gobiernos autónomos fueron electos el 25 de febrero de 1990 e instalados el 4 de mayo de ese mismo año. Nuevas elecciones se realizaron en febrero de 1994, dando lugar a una segunda experiencia de gobierno autónomo, actualmente en funciones. Estas experiencias se han encontrado con muchas dificultades para poder avanzar, debido al etnocentrismo histórico de las nuevas autoridades del gobierno central, la aguda crisis económica que atraviesa el país, y las viejas concepciones e intereses que perviven en los representantes de las viejas clases dominantes que hoy usufructúan el poder en Nicaragua⁴. Sin embargo, las luchas por el ejercicio de los derechos conquistados se mantienen y los mismos han sido reafirmados en la reforma reciente de la Constitución.

En el caso de las comunidades indígenas del Pacífico, Centro y Norte del país, aunque no se contempla un régimen autonómico similar al definido para la Costa Atlántica, la actual reforma Constitucional aprobada a comienzos de 1995, basada en la definición del carácter multiétnico del pueblo nicaragüense, reconoce su existencia,

4 Un resumen del desarrollo y situación actual del régimen autonómico nicaragüense se encuentra en Ortega, 1994.

el derecho a desarrollar su identidad y cultura, así como administrar sus propios asuntos locales (art. 5) y mandata una reforma de la ley de municipios, donde se contemple la relación de los mismos con las comunidades indígenas (art. 177). Ello podría abrir espacios de representación directa en los concejos municipales, máxima autoridad del municipio, o al establecimiento de distritos indígenas en el ámbito territorial de los municipios, a fin de gestionar por sí mismos el respeto a sus derechos particulares y el mejoramiento de sus condiciones de vida. Ello incluye el respeto a sus tierras comunales, sus formas organizativas propias, la elección sin injerencias y el reconocimiento de sus propias autoridades. Se considera que en el caso particular de Nicaragua, el marco de la autonomía municipal puede ser un espacio adecuado para el desarrollo y preservación de las particularidades de estas agrupaciones, sin que ello se oponga a la elaboración de una nueva ley de comunidades indígenas —dado que la actual legislación es obsoleta. Ello podría darles un marco actualizado y coherente a los derechos de estas comunidades⁵.

La experiencia nicaragüense sobre la autonomía por razones étnicas es muy nueva. Pero es en nuestro caso un punto de partida y no una meta a alcanzar. Sin pretender convertirla en una receta buena para todo tiempo y lugar, creemos que en gran parte responde a regularidades del problema étnico e incorpora principios de solución que es válido tomar en cuenta, si queremos un mundo más igualitario, plural, fraterno y solidario.

BIBLIOGRAFÍA

- Carmagnani, Marcelo 1988 *El regreso de los dioses. El proceso de reconstitución de la identidad étnica en Oaxaca. Siglos XVII y XVIII* (México DF: Fondo de Cultura Económica).
- Díaz-Polanco, Héctor 1992 “Autonomía y cuestión territorial” en *Estudios Sociológicos* (El Colegio de México) Vol. X, N° 28, enero-abril.
- Díaz-Polanco, Héctor y López y Rivas, Gilberto 1992 “Fundamentos de la autonomía regional” en *Boletín de Antropología Americana* (México: IPGH) N° 25, julio.
- Instituto Indigenista Interamericano 1991 *América Indígena* (México) Vol. L, N° 1, enero-marzo.

5 Los antecedentes recientes e inmediatos de la reforma constitucional actual que abre espacios a las comunidades indígenas del Pacífico, Centro y Norte del país en las estructuras estatales-municipales se encuentran en las movilizaciones indígenas de 1992, que permitieron algunas propuestas en este sentido. Véase Ortega Hegg, 1992; también, Rizo, 1992.

- López y Rivas, Gilberto 1988 *Antropología, minorías étnicas y cuestión nacional* (México: Aguirre Beltrán-Cuicuilco ENAH).
- Martínez Cobos, José R. 1990 “Declaración Universal sobre los Derechos Indígenas” en *Cuadernos INI*, N° 1 (México: SER, A.C.-DES-ENAH) pp. 89-90.
- Ortega Hegg, Manuel 1985 *E1 problema nacional en la URSS. Apuntes de viaje de estudio* (Managua: Mimeo).
- Ortega Hegg, Manuel 1992 *La Ley de Municipios. Estudio y propuesta de reforma* (Managua: F. F. Ebert).
- Ortega Hegg, Manuel 1994 “Autonomía regional y neoliberalismo en Nicaragua” en *Boletín de Antropología Americana* (México: IPGH) N° 25.
- Rizo, Mario 1992 “Propuesta de adición a la Ley de Municipios en el marco de la situación de las comunidades indígenas del Norte, Centro y Este de Nicaragua” en *Revista Popol Na* (Managua) Año I, N° 2, julio-septiembre.
- Rosel, Jakob 1995 “Ethnic Nationalism and Ethnic Conflict” en *Politik und Gesellschaft, International Politics and Society* (Bonn) N° 2.
- Stavenhagen, Rodolfo 1992 “La cuestión étnica: Algunos problemas teórico-metodológicos” en *Estudios Sociológicos* (México: El Colegio de México) Vol. X, N° 28, enero-abril.
- Vilas, Carlos M. *s/f Estado y fragmentación social* (México) mimeo.

Galio Gurdían

ALAMIKANGBAN: TIERRA COMUNAL Y “FISONOMÍAS” EN NICARAGUA*

INTRODUCCIÓN

Este trabajo tiene como tema central la formación y diversidad de representaciones de lo que aquí se llaman “fisonomías” de la comunidad indígena de Alamikangban, una comunidad en Nicaragua, en el municipio de Prinzapolka, sobre el río del mismo nombre¹. Se trata de enfatizar el carácter fluido y negociador de esas representaciones y sus estrategias locales frente a los intentos de definición desde estructuras de poder externas a la comunidad. Los datos etnohistóricos disponibles y toponimias² apuntan que Alamikangban fue inicialmente una

1 Entiendo por “fisonomía” un proceso estocástico de producción y reproducción estructurado por estrategias discursivas y memorias colectivas que se constituyen en modelos paradigmáticos que formalizan estrategias de sobrevivencia y negociación, fluidas, contradictorias y en tensión. Contrapongo el concepto de “fisonomía” al concepto de identidad, que implica unicidad, resolución de contrarios, síntesis, o analogía a una esencia primera. Sobre proceso estocásticos, ver Bateson, 1988.

2 Actualmente existe la comunidad de Tungra, río Prinzapolka arriba, a unos 20 kilómetros al suroeste de Alamikangban.

* Gurdían, Galio 2004 “Alamikangban: tierra comunal y ‘fisonomías’ en Nicaragua” en Euraque, Darío E.; Gould, Jeffrey; Hale, Charles R. y otros *Memorias del mestizaje: cultura política en Centroamérica de 1920 al presente* (Guatemala: CIRMA) pp. 465-510.

comunidad sumi/toongla (Mora y Pacheco, 1990: 44-49; Napier Bell, 1987: 157-160; Schneider, 1998: 109; Von Oertzen et al., 1990: 412). Actualmente es una comunidad miskita en un 95%, según la autoadscripción y definición de sus habitantes. El período en que se analiza lo que aquí se denominan “fisonomías” de la comunidad es el relativo a los últimos 20 años del siglo XX, mismo que corresponde a la fase de la guerra entre las organizaciones indígenas miskitas (Misurasata y Misura) contra el gobierno sandinista (1981-1990). El trabajo es una reflexión sobre las condiciones que posibilitan la autoadscripción y definición interna —lo que tradicionalmente se ha llamado identidad indígena o étnica—, así como sobre los procesos de transculturación o “mestizaje” en esas “identidades”.

La investigación que sustenta el ensayo es parte de un ejercicio más amplio de reflexión y análisis sobre la forma en que identidades subalternas han sido construidas por definiciones internas y externas³, en espacios geopolíticos y culturales específicos de la región centroamericana. Este trabajo intenta cualificar la hipótesis del mito del mestizaje, sugiriendo la necesidad de ampliar el concepto de mito utilizado por Jeffrey L. Gould, quien argumenta que el mito de la “Nicaragua mestiza” fue urdido y construido por intelectuales de provincia que utilizan su posición de intermediarios con las élites nacionales y sus conocimientos de las comunidades indígenas con el fin de convertirse en expertos indigenistas y en usufructuarios y beneficiarios directos del despojo de tierras comunales. Esos mismos intermediarios e intelectuales son también los principales ideólogos y forjadores del mito de la Nicaragua mestiza y de las políticas de negación, erosión u ocultamiento, ejecutadas desde el aparato del Estado y elaboradas desde ese mito de la Nicaragua mestiza. Frente a él ha habido diferentes estrategias de resistencia de las comunidades indígenas que demuestran lo ficticio del mito de una supuesta sociedad nicaragüense homogéneamente mestiza, y la existencia y persistencia de comunidades indígenas en la Nicaragua reciente.

El argumento de Gould es válido en lo esencial. Sin embargo, considero necesario cualificar o redefinir ese concepto de mito desde una posición más estructural-funcionalista para entender las relaciones del Estado nacional nicaragüense con las comunidades indíge-

3 Richard N. Adams conceptualiza ambos términos. “Definiciones internas: una etnia internamente definida es una población cuyos miembros autodefinen su supervivencia colectiva reivindicando una identidad compartida a través de su autorreproducción cultural y biológica. Definiciones externas: una etnia externamente definida es una población cuya reproducción colectiva es adjudicada de modo externo en términos de una reivindicación de características compartidas a través de su reproducción cultural y biológica” (Adams, 1989; 1995: 70).

nas del antiguo municipio de la Reserva Mosquita, y sobre todo con aquellas comunidades ubicadas en la zona de contacto Caribe (Pratt, 1997; Malinowski, 1948: 96-148; Levi-Strauss, 1963). En esta versión cualificada del mito de la Nicaragua mestiza, el mito dejaría de ser un conjunto de relatos fabulados y sin referente concreto, para convertirse en una estrategia discursiva sustentada en la realidad geográfica, demográfica, sociopolítica y cultural nicaragüense. El mito tendría además funciones programáticas, socioculturales y políticas, encaminadas especialmente a mantener lazos unitarios de la sociedad, así como plantear un horizonte hegemónico de destino que no demande razones, pruebas y justificaciones para su existencia, y sea aceptable para la mayoría de los miembros de la sociedad.

Además del mito de la Nicaragua mestiza, estaría el mito “nicaribe”⁴, de la pertenencia intrínseca, aboriginal, ínsita, por “destino manifiesto” de la antigua Costa de Mosquitos a la provincia de Nicaragua, y luego al Estado nicaragüense mestizo. Esa dimensión unificante y programática de ambos mitos (mestizo y nicaribe) tiene una dimensión externa e interna, y es parte del síndrome “nepantla” de los grupos de poder mestizos y gobernantes, y del Estado nacional nicaragüense⁵. Por un lado, nepantlismo implica que hacia afuera, frente a las naciones civilizadas que por su poder interpelan y definen a los nuevos Estados las normas de lo que es ser civilizado y los requisitos para ser parte de las naciones, es necesario argumentar el carácter de Estado-nación, unido, constituido y civilizado-blanqueado. La existencia de indios salvajes, negros y zambo-mosquitos es una anomalía vergonzosa en la formación social nicaragüense. Por otro lado, el síndrome “nepantla” también se produce hacia dentro por la necesidad de continuar implantando las estructuras coloniales de homogeneización, que por definición son sedentarias-urbanas, católicas, hispanoparlantes y mestizas (Romero Vargas, 1995: 222 y 257).

4 El poeta afrocaribeño nicaragüense Carlos Rigby acuñó este término en su poema “Nicaribe soy” (Rigby, 1990).

5 El concepto de “nepantlismo” se basa en un comentario que hace un indígena del valle de México al ser severamente reprendido por Fray Diego Durán porque continuaba con sus prácticas “idolátricas”. Escribe Durán hacia 1579: “(...) y así riñéndole el mal que había hecho me respondió: 'Padre no te espantes pues todavía estamos *nepantla*', y como entendiese lo que quería decir por aquel vocablo y metáfora *que quiere decir estar en medio*, torné á insistir qué medio era aquél en que estaban; me dijo que como no estaban aún bien arraigados en la fe que no me espantase, de manera que aún estaban neutros que ni bien acudían á (sic) la una ley ni á (sic) la otra ó (sic) por mejor decir que creían en Dios y que juntamente acudían á (sic) sus costumbres antiguas y ritos del demonio, y esto quiso decir aquél en su abominable escusa (sic) de que aún pertenecían en medio y estaban neutros” (Durán, 1999).

En su dimensión propositiva este trabajo argumenta la conveniencia de conceptualizar el fenómeno de las transformaciones fisonómicas o de identidad más como un fenómeno de “transculturación”⁶ que de mestizaje en sus varias acepciones, en casos como el de la comunidad de Alamikangban. El argumento etnográfico se concentra en la forma en que ésta se ha miskitizado en los últimos 20 años, especialmente en el período de la guerra entre comunidades indígenas y el gobierno sandinista. El objetivo del trabajo es analizar la relación entre sus “fisonomías”, el territorio comunal y narrativas genealógicas y religiosas en la comunidad. En tal sentido, se analiza cómo los miembros de la comunidad de Alamikangban han ido forjando su concepto de tierra o territorio comunal en las dos últimas décadas (1980-1998) y los efectos diacrónicos y sincrónicos de esa conceptualización en la “fisonomía” étnica de la comunidad.

El ensayo se ubica en el debate sobre el carácter esencial, fluido, situacional o híbrido de la presentación y representación interna y externa de la comunidad, o de la así llamada “identidad” étnica (Adams, 1989). Se trata de dar cuenta, por un lado, de lo fluido y efímero de esa forma de ser, de las transformaciones en el tiempo y en el espacio de la comunidad de Alamikangban y, por otro, de la estructura y factores que “centran” y formalizan el cambiante contexto y la pluralidad de factores constitutivos de la forma de ser “alamikangbens”. El trabajo argumenta que en los últimos 20 años, el factor tierra/territorio construido e imaginado alrededor de la genealogía del patriarca fundador Felipe “Tis” Cisneros, es central para entender la expresión actual de la forma de ser comunal. La hipótesis es que la asunción y representación de la forma de ser individual y colectiva, en comunidades como Alamikangban, es principalmente una opción volitiva de los sujetos individuales o colectivos, imbricada en las estrategias de reproducción, sobrevivencia material y política, “sentido común” y memorias del sujeto colectivo (Gramsci, 1988; Halbwachs, 1992). Esa forma de ser es culturalmente “imaginada” y construida por los sujetos de la comunidad a través de sus memorias, narrativas cotidianas y rituales como respuesta al contexto institucional y a las políticas nacionales que inciden en la comunidad (Tambiah, 1968; Goffman, 1959; Adams, 1989).

6 Fernando Ortiz argumenta que el vocablo transculturación expresa mejor las diferentes fases del proceso transitivo de una cultura a otra, porque éste no consiste solamente en adquirir una distinta cultura, que es lo que en rigor indica la voz angloamericana *aculturación*, sino que el proceso implica también necesariamente la pérdida o desarraigo de una cultura precedente, lo que pudiera decirse una parcial *desculturación* y, además, significa la consiguiente creación de nuevos fenómenos culturales que pudieran denominarse *neoculturales*. Cfr. en Velazco, 1999: 31.

En el caso de las comunidades indígenas del Caribe nicaragüense su medio ambiente, especialmente la tierra (territorio, aguas y recursos naturales), constituye la matriz alrededor de la cual se elabora, readequa y negocia constantemente la “forma de ser” o fisonomía comunal y étnica. En tal sentido, hay cabida para hablar de un carácter fluido y a veces contradictorio, pero estructurado y formalizado de la identidad⁷.

NICARAGUA MESTIZA: MITO Y REALIDAD

La primera razón para cuestionar la cronología del mito de la Nicaragua mestiza es que desde finales del siglo XVIII y principios del XIX existió en la Capitanía General de Guatemala, incluyendo su provincia de Nicaragua, un predominio demográfico, político y cultural de los ladinos, y especialmente de las capas mestizas respecto a las otras castas (Martínez Peláez, 1970: 301-365; Romero Vargas, 1987: 296-343). A finales del XVIII, los pueblos con población ladina eran mayoría en la provincia de Nicaragua. Por ejemplo, en 1752, el obispo Pedro Agustín Morel de Santa Cruz, en su visita pastoral llegó a las 61 comunidades de la provincia y encontró un total de 13.108 familias, de las cuales sólo 3426 (26,14%) vivían en pueblos considerados por el obispo puramente indígenas. En el informe del 22 de noviembre de 1820 de la Diputación Provincial de Nicaragua y Costa Rica a Fernando VII sobre las razas y castas que habitan el país, se estipula que la composición de éste es de 16% de blancos, 40% de indios, y 44% de ladinos⁸.

7 Por ello aparentemente existe una dimensión esencial de esa forma de ser, que se vive y experimenta como inmutable, en la medida en que la matriz dentro de la cual ocurren las variaciones de los componentes o “diacríticos” de la “forma de ser” aparece culturalmente construida con base en estrategias discursivas que operan como “textos” que entextualizan y contextualizan, y cuyos contenidos semánticos están vinculados con estructuras de producción y reproducción, como el uso y posesión del territorio, la genealogía y descendencia, relacionadas todas ellas con la tierra o el territorio comunal (Silverstein y Urban, 1996: 1-17).

8 “No es la tendencia que hay en todas las Provincias de Ultramar a la extinción de la raza indígena, y portentoso el incremento de la de mulatos, zambos, y demás conocidos por el nombre genérico de *gente de razón* o ladinos. El sabio viajero Humboldt calcula en Nueva España la población blanca en 16 por cada cien habitantes, y la de los indios sobre dos quintos de la población total, y en algunos distritos tres, siendo el resto de las diferentes castas. Igual proporción existe en esta Provincia, siendo así que las castas no han tenido principio, sino en los trescientos años que se cuentan de descubiertos estos países, se evidencia el portentoso aumento de ellas, y que no puede ser por efectos de causas físicas, sino por una decidida tendencia moral a su incremento (...).” (“Copia del informe que rindiera la Diputación Provincial de Nicaragua y Costa Rica a su majestad Fernando VII sobre las razas y castas que habitan el país y su capacidad política en relación con las nuevas leyes constitucionales de la Monarquía, 22 de noviembre de 1820”, Cfr. en Goodman, 1971: 253-264.

Además de la tendencia demográfica, existían presiones económicas, sociales, políticas, religiosas y culturales sobre los estratos ladinos más oprimidos y desprotegidos de la estructura de castas (pardos, mulatos, zambos) y sobre los indígenas para ascender desde sus posiciones inferiores, convertirse en mestizos, y blanquearse lo más posible a fin de acceder a los privilegios que el régimen colonial daba a los criollos y españoles⁹. También a causa de las diferentes exacciones y formas de opresión hacia los indígenas, sobre todo los tributos, mandamientos, repartimientos, servicios personales a parroquias y falta de acceso a cargos de poder, la población indígena reducida y cristianizada necesitaba dejar de aparecer como tal¹⁰.

Otro factor importante para explicar esa creciente hegemonía de la población y cultura mestizas en las primeras décadas del XIX son los contenidos de la Constitución liberal de Cádiz (1812), su influencia en la formulación de la Constitución de la República Federal de Centroamérica de 1824 y, a través de esta última, en las seis Constituciones (1826, 1838, 1848, 1858, 1893) que marcan el perfil del Estado y sociedad nicaragüenses de la zona del Pacífico en el siglo XIX. Ejemplo de ello es el concepto de ciudadanía expresado en los artículos 18 y 22 de la Constitución de Cádiz. El mismo es clave para entender el bloqueo a las castas inferiores y la consolidación de la tendencia a blanquear y mestizar a los ciudadanos en el Estado nicaragüense¹¹.

9 “También la hay [una decidida tendencia moral] para declararse blanco, y nada más común, y ordinario en todos los juzgados, que esta clase de informaciones y sus proveídos legales, generalmente poco conforme al juicio de los sentidos. Esta opción a la casta de españoles o blancos debe considerarse por las costumbres y opiniones como una calificación de hidalguía, o nobleza de suma entidad en país conquistado, y bajo la influencia de un gobierno monárquico” (Ibídem: 259).

10 “Por otro lado, es sumamente difícil y de gravísimas y fatales consecuencias la calificación de las castas, o clase respectiva para la opinión al rango de ciudadano sin existir padrones sino de la clase de indios por sus matrículas por el tributo, siendo admirable que ningún pardo quiere ser indio, y de éstos todos el que ha podido y puede prefiere aquella clase. En los pardos se aspira al tránsito de español, pero en el propio país donde se conocen las castas y generaciones, es imposible, sin sufrir toda la oposición de la opinión pública. (...). Las elecciones, y opciones actuales son un motivo mayor como lo acredita la experiencia en la época anterior; y presente pues otros menores motivos recomendables se aprovechan a la ocasión, y por comparaciones odiosísimas quieren entrar a los goces que la opinión pública por un tácito y justo consentimiento ha diferido” (Ibídem: 261).

11 El artículo 18 declara: “Son ciudadanos aquellos españoles que por ambas líneas traen su origen de los dominios españoles de ambos hemisferios, y están vecindados en cualquier pueblo de los mismos dominios”. El artículo 22 es una concesión a las protestas de los diputados americanos y del Reino de Guatemala que reclamaban iguales derechos de ciudadanía para las castas de origen africano. Este artículo dice que a tales sujetos “(...) les queda abierta la puerta de la virtud y del merecimiento

Asimismo, el pensamiento liberal que a finales del XIX definirá las políticas gubernamentales de conservadores y liberales orientadas a desmontar la corporatividad comunal, en su membresía y territorio, está presente en la documentación e instrucciones que llevan los diputados del Reino de Guatemala a las Cortes de Cádiz¹².

De igual importancia en esa creciente hegemonía de la cultura y población mestizas, es el proceso de formación interno y externo de un proyecto de Estado nacional nicaragüense y las exigencias implícitas en ese proceso. Al momento de la independencia de España y de la separación de la Federación Centroamericana, Nicaragua —como Estado y país— no existe. Todavía humeante la guerra nacional, los principales generales legitimistas de Granada, en una carta fechada el 21 de mayo de 1857, tramitaron oficialmente la anexión del departamento oriental a Costa Rica¹³. Lo que parece dominar hasta la segunda mitad del XIX es una dinámica generada por los grupos de poder de dos asentamientos urbanos: León y Granada, cabeceras de sus respectivas circunscripciones o “partidos”, que se disputan la hegemonía

para ser ciudadanos: en consecuencia, las Cortes concederán carta de ciudadano a los que hicieren servicios calificados a la patria, o a los que se distinguan por su talento, aplicación y conducta, con la condición de que sean hijos de legítimo matrimonio de padres ingenuos; de que estén casados con mujer ingenua, y avecindados en los dominios de las Españas, y de que ejerzan alguna profesión, oficio o industria útil con un capital propio”.

12 De especial relevancia en este tema son los “Apuntamientos sobre Agricultura y Comercio del Reyno de Guatemala, que el Dr. Antonio Larrazabal, diputado en las Cortes extraordinarias de la Nación por la misma Ciudad, pidió al Real Consulado de Comercio en Junta de Gobierno de 20 de Octubre de 1810”. Los Apuntamientos, en general, están encaminados a “fomentar la Agricultura entre los indios, y sacarlos de la miseria en que por lo general están al presente (...)”. Sin embargo, el contenido de los artículos 1, 5, 8, 11, 13, 14, y 15 de tales Apuntamientos tiene como consecuencia la desmembración territorial de las comunidades por medio de la entrega de parcelas individuales. Se propone, además, campesinizar y convertir a los pequeños productores indígenas en ciudadanos contribuyentes del Estado: “El indio tendrá campo propio del egido de su Pueblo distribuyéndosele la porción de tierra suficiente luego que se case, en que pueda sembrar lo necesario para mantener su casa todo el año, pagar sus contribuciones, vestirse y que le quede algún sobrante” (Artículo 1º, Cfr. en García Languardía, 1971: 304).

13 La carta fechada el 21 de mayo de 1857 está dirigida a José María Cañas, general de origen salvadoreño en el ejército costarricense, donde se lee: “Los infrascritos deseosos de asegurar el porvenir de este departamento y del Mediodía, en que están vinculadas la mayor parte de nuestras propiedades, hemos resuelto recabar a Ud. Si en el caso de que el arreglo de nuestras políticas interior no dé suficiente garantía al trabajo y a la propiedad, puede Ud., como comisionado de su gobierno, aceptar la anexión a Costa Rica de los mencionados Departamentos, o si este negocio deberá tratarse con el mismo gobierno (...)” Firman los generales legitimistas: Fernando Guzmán, Fulgencio Vega, J. Miguel Bolaños, Agustín Avilés, Narciso Espinoza y Agustín Alfaro (Woodbridge, 1967: 71, citado por Kinloch Tijerino, 1999: 270).

del espacio geopolítico de lo que había sido la provincia de Nicaragua y del incipiente aparato de Estado en formación (Wolfe, 1999: 25).

En esa formación del Estado nacional y mestización de las comunidades indígenas del Pacífico, es clave el papel de la estructura municipal que se impone de modo paulatino a pesar de la resistencia comunitaria. A través del municipio se ejecutan las crecientes políticas nacionales de privatizar las tierras comunales, erosionar la corporación comunal, parcelar y privatizar las tierras comunales y campesinas al comunero a fin de nicaraguanizar y mestizar la población indígena. A través del municipio, asimismo, el Estado logró a mediados del siglo XIX subsumir la estructura comunal indígena al proyecto del Estado nacional mestizo y gravar la existencia misma de las comunidades indígenas al quedar éstas enmarcadas y endosadas a la estructura municipal, elemento central del proyecto de mestizaje y nicaraguanización (Wolfe, 1999; Dore, 1997).

Paulatinamente, a través de las luchas intestinas faccionales y resistencia popular de las comunidades indígenas, los grupos en disputa por el poder fueron perfilando un proyecto de Estado nacional frágil, inseguro, indeciso, afectado por graves y profundos problemas de desarticulación y violencia que se manifiestan dramáticamente en esa disputa parroquial entre los intereses de los terratenientes y comerciantes de León y Granada, y en la incapacidad de culminar el anhelo colonial de anexar la Costa de Mosquitos a la incipiente formación socioeconómica nicaragüense. Ejemplo de eso son los términos del Convenio celebrado el 4 de diciembre de 1847 entre el Comisionado del Estado Soberano de Nicaragua (José Guerrero) y Agnès Ana Fredrick, proclamada por los nicaragüenses como “Jefe Principal de la Costa de Mosquitos”. Los contenidos del convenio patentizan la urgencia del Estado nicaragüense para lograr al menos un reconocimiento formal que el territorio de la Costa de Mosquitos era un departamento del Estado Soberano de Nicaragua y que todos sus habitantes eran nicaragüenses (Encuentro, 1985: 152-153).

A esos problemas de formación estructural debían agregarse una diversidad étnica y social, fruto de la herencia de la estructura de castas, que requería ser resuelta y homogeneizada para entrar en pie de igualdad al concierto de las supuestas naciones civilizadas, comerciar y construir con su apoyo el mítico canal interoceánico, y finalmente ser sujetos del derecho de “gentes” frente a los intereses metropolitanos (Pedro Francisco de la Rocha, 1847, citado en Francisco Castellón, y este a su vez en Álvarez Lejarza, 1966: 9-12, 13-14; y Wolfe, 1999). Los factores externos fueron igualmente decisivos en la formación y hegemonía del discurso nicaragüense-mestizo. En sus relaciones exteriores, ese bosquejo de Estado nicaragüense necesitaba legitimarse

y afirmar su independencia ante ex miembros de la Federación (Guatemala y Costa Rica) y frente a las amenazas de los intereses metropolitanos de Inglaterra y los EUA, en la Costa de Mosquitos, y sobre un posible canal interoceánico por el río San Juan. Ese carácter todavía frágil, indefinido, impreciso y procesal, es conceptualizado aquí como el síndrome “nepanitla” del Estado y sociedad nicaragüenses.

El proceso de formación del Estado nacional con sus crisis internas y externas, alcanzó un nivel crítico con los intentos de Gran Bretaña, entre 1841 y 1845, de unificar los diferentes grupos de poder y cacicazgos en la Costa de Mosquitos en una sola estructura monárquica que le permitiese a dicho país consolidar su hegemonía y comercio a través de un protectorado formal con la endeble monarquía de la Costa de Mosquitos (Green en Von Oertzen, 1990: 100-103). En 1841 el Puerto de San Juan del Norte fue atacado y ocupado por el Superintendente de Belice, coronel Alexander MacDonald, quien acompañaba al rey mosquito en una gira por el territorio. Las autoridades nicaragüenses fueron capturadas y las banderas inglesa y mosquita izadas en el puerto (Romero Vargas, 1996: 75). El 10 de mayo de 1845 el rey mosquito fue coronado en Belice. En ese mismo año, el cónsul inglés Frederick Chatfield notificó a Nicaragua que los límites de La Mosquitia se extendían desde el Cabo de Honduras hasta las bocas del río San Juan (Álvarez Lejarza, 1966: 4).

La guerra civil de 1854 entre democráticos y legitimistas, la contratación por los democráticos de la Falange Americana encabeza por el filibustero William Walker, y la subsiguiente guerra nacional en 1856 contra la misma Falange, marcaron la cúspide de esa crisis interna y externa en la formación del Estado nacional nicaragüense. Para Walker, representante de sectores importantes de los EUA, los problemas sociopolíticos nicaragüenses se debían sobre todo a la carencia de un sistema capaz de construir una civilización firme y armónica similar al modelo angloamericano de los Estados esclavistas del sur de aquel país, y a la existencia de una raza inferior mezclada o mestiza en el poder¹⁴ (Walker, 1985: 261). La guerra contra Walker

14 “Por lo tanto, si España fracasó al no poder dejar a sus colonias con la fuerza interior o un sistema capaz de reorganizar su sociedad independiente, se hace evidente el plan de aplicarle (a esa sociedad) las reglas que han construido una civilización firme y armónica donde el angloamericano se ha encontrado en el mismo terreno con una de las razas de color. La introducción de la esclavitud negra en Nicaragua proporcionaría un suministro de mano de obra constante y confiable indispensable para el cultivo de productos tropicales. Con el esclavo negro como compañero, el hombre blanco se enraizará en la tierra y juntos destruirían el poder de la raza mixta que es la causa de la miseria y problemas del país. El indio puro aceptaría rápidamente la nueva organización social porque no tiene como ambición tomar el poder

y sus efectos ruinosos en Nicaragua obligaron a las élites a cuestionar las causas de su disyunción, su posición frente al mundo, su relación con los extranjeros y su relación con el pueblo nicaragüense. Parte de esa reflexión y cuestionamiento fue fortalecer el discurso de la homogeneidad mestiza y la implementación de políticas interiores encaminadas a hacer del mestizaje una realidad (Wolfe, 1999: 2.).

A lo largo de las dos décadas comprendidas entre la toma de San Juan del Norte por el Superintendente de Belice en 1841 y la promulgación de la Constitución del 19 de agosto de 1858, las élites en el poder elaboraron un discurso hegemónico en el cual ser ciudadano nicaragüense significaba implícitamente ser católico, hispanoparlante, asentado o cuasi-urbanizado y mestizo, con los consiguientes efectos erosionantes y subordinantes en las comunidades indígenas del Pacífico (Kinloch Tijerino, 1999: 297-302). Ese mismo discurso mestizo se manifestó igualmente en la política exterior, sobre todo en las negociaciones con Gran Bretaña respecto a la Costa de Mosquitos (Álvarez Lejarza, 1966).

Los argumentos de los diferentes representantes del Estado nicaragüense ante el gobierno de Gran Bretaña, explican la conceptualización que los grupos de poder mestizos tenían hacia los pueblos indígenas asentados en el litoral e interior de la costa Caribe. Es el discurso hegemónico del “nosotros nicaragüenses mestizos”, consolidado a lo largo de la década de 1850 y especialmente después de la guerra nacional. Implícito en esos argumentos hay un “nos” mestizo que define y esencializa negativamente a los diferentes pueblos indígenas de la entonces Costa de Mosquitos, y que sirve de soporte para elaborar y ejecutar políticas estatales y acciones específicas con el fin de lograr eventualmente una anexión total de la Costa de Mosquitos al Estado y sociedad nicaragüenses.

Francisco Castellón, el primer embajador plenipotenciario de Nicaragua y Honduras ante Gran Bretaña en 1848, en su exposición de motivos argumentó lo siguiente. Primero, que “los gobiernos de la América Central que han creído tener dominio en la Costa de los Mosquitos, [no] han tenido noticia de la existencia de un Pueblo que pudiera propiamente apellidarse nación o Estado en el territorio conocido bajo aquel nombre”; segundo, ironiza el que el gobierno de Gran Bretaña tenga relaciones con un grupo de salvajes que a lo sumo

y sólo quiere que se le proteja en los frutos de su trabajo. El indio de Nicaragua, en su fidelidad y docilidad, así como en su capacidad para trabajar, casi se asemeja a los negros de los Estados Unidos de América y rápidamente asumiría los hábitos y costumbres de los últimos. De hecho, la actitud del indio hacia la raza gobernante es ahora más sumisa que la del negro estadounidense hacia su amo” (Walker, 1985: 261) (Traducción propia).

llegan a tribus nómadas: “[...] Que tampoco sabían que las relaciones del tal Pueblo con la Gran Bretaña fuesen más estrechas que las [que] naturalmente han debido conservar con los habitantes de aquellas Repúblicas, y mucho menos que el Gobierno de SMB hubiese reconocido la independencia y soberanía de las tribus nómadas de Mosquitos”; tercero, que las repúblicas de Honduras y Nicaragua poseen derechos sobre la Costa de Mosquitos por haber estado sometidas a España hasta 1821; cuarto, que las tribus nómadas de los Mosquitos carecen de capacidad política para representarse o establecer alianzas con terceros países como Gran Bretaña “[...] a causa de no haber tenido Gobierno ni leyes propias, como se requiere para el derecho internacional”; quinto, finaliza diciendo que a esas tribus debe considerárseles dependientes del soberano del territorio que ocupaban (Nicaragua y Honduras), porque lejos de habitar aquellas regiones, no han hecho más que recorrerlas “[...] cosa que no da derecho de posesión bajo ningún concepto” (Castellón, en Álvarez Lejarza, 1966: 9).

Lo importante de esta argumentación es que resume el pensamiento del Estado nacional mestizo nicaragüense sobre la Costa de Mosquitos y sus habitantes en ese momento y hacia el futuro. El mismo tipo de argumento se repetirá de forma consistente con la reincorporación militar en 1894 y a lo largo del siglo XX. Sin embargo, lo que decidirá la incorporación final de la Costa de Mosquitos al Estado nicaragüense será un acuerdo para conciliar explícitamente los intereses de Gran Bretaña y Estados Unidos de América en la cuenca del Gran Caribe y sobre el derecho a construir un eventual canal interoceánico por el río San Juan. El Tratado Clayton-Bulwer de 1850 tuvo como razón de ser el que Gran Bretaña y los EUA se comprometen a no ejercer soberanía sobre la Costa de Mosquitos. Los diferentes tratados firmados entre Gran Bretaña y los Estados Unidos de América o Gran Bretaña y Nicaragua, y a través de los cuales el Estado nicaragüense fue anexando formalmente la Costa de Mosquitos, incorporaban implícitamente el razonamiento arriba expuesto.

Con base en esos antecedentes, los ideólogos e intelectuales de finales del siglo XIX convirtieron esa mayoría numérica y preponderancia social, cultural y política mestiza en el mito hegemónico de la Nicaragua mestiza que plantea Gould, y en el mito de lo “nicaribe” de Carlos Rigby. Ambos mitos adquirieron toda su fuerza sustentados en esas tendencias demográficas, culturales y políticas que hicieron hegemónicos a los mestizos y su proyecto de Estado nacional en la formación social del Pacífico nicaragüense. En ese territorio de la Costa de Mosquitos gradualmente anexado por el Estado nicaragüense, y precisamente en lo que a partir del Tratado de Managua (Zeledón-Wyke) serán los límites del municipio de la Reserva de La Mosquitia, estará ubicada la comu-

nidad de Alamikangba. Con esos antecedentes de varios siglos de etnicidad “caribe” y un siglo de estrecho contacto con otros pueblos (miskitos y mestizos “ispail”) y grupos étnicos (negros) es que se produce la intensa “transculturación” de la comunidad en estudio en este ensayo.

LA ZONA DE CONTACTO CARIBE: ENTRE EL ESTADO NICARAGÜENSE Y LA COSTA DE MOSQUITOS

A fin de entender las “fisonomías” de Alamikangban es necesario comprender el espacio que sirve de entorno histórico y geopolítico a la comunidad. Ese espacio y población fue denominado “caribe” desde la óptica colonial española y nicaragüense hasta la anexión militar del municipio de la Reserva Mosquita en 1894. Lo “caribe” es una categoría utilizada por el poder colonial español para categorizar un territorio y población más allá de sus dominios, contumaz en sus creencias no cristianas, pertinaz en su rebeldía a los intentos de conquista, renuente a la reducción y cristianización. En tal sentido, lo “caribe” es una categoría liminar; el territorio y la población caribes no son parte del universo colonial ni de la estructura de castas; los caribes no son indios mansos o zambo-mosquitos, sino que están en el umbral de lo subhumano y animal, “de tal suerte que van siguiendo en todo el instinto de los monos”, dice en 1743 el Corregidor de Matagalpa y Chontales, Francisco de Mora y Pacheco¹⁵. Todavía en 1855, Fermín Ferrer, gobernador del departamento occidental, se refiere al área al

15 Al respecto, escribe Francisco de Mora y Pacheco en 1743: “Llegamos al tercer punto, que es el más exquisito: los caribes. Éstos están en lo interno de la montaña entre el Mar del Norte y los pueblos del corregimiento dicho de Sébaco y Chontales. Son muchos y así diré los nombres de las naciones que nadie, hasta ahora, las ha sabido por aquí; ni yo las supiera si no fuera que pasé montaña adentro cuando fui contra ellos y otros enemigos que con ellos trajinan. Son como siguen: los primeros que se hallan montaña adentro son los de las Aguilas (Yakal), llamados así por un río muy grande donde ellos están situados y es de este nombre; después siguen los Muymuyes, por un río de este nombre; después los Tomayes, por otro río llamado así; después los Musutepes, por un monte de este nombre; después los Tunlas [toon-glas]; los Taguascas; los Guylubaguas; los Yuscos; los Panamaguas; los Talasanes [yalasanes]; y Bocaes (dieciséis en total). De estos, dicen ellos mismos, los Tunlas [toon-glas] comen carne humana y así dicen que salen a robar a los pueblos de cristianos para engordarlos y comérselos, y yo sin duda lo creo, a vista del caso que leí en un librito impreso en duodécimo que anda con el título de Piratas de la América, escrito en flamenco por J. Esquemelin, francés que fue testigo de vista de lo que dice, impreso en Amberes a fines del siglo pasado y traducido al español por Monsieur Bonne-Maison (...). Algunos quieren decir que estos indios comen carne humana (...). Luego es preciso sacar que esta montaña está llena de estos trogloditas. Las habitaciones de estos salvajes son sin unión política, andan divididos en trozos, hoy en esta quebrada, mañana en la otra; sin superior, sin régimen ni gobierno. De tal suerte que van siguiendo en todo el instinto de los monos, esto es, para donde hay fruta, y en acabándose buscar otra parte donde la haya” (Mora y Pacheco, 1990: 41-49).

oriente de su jurisdicción como “[...] montes inaccesibles, habitados por caribes y fieras” (Ferrer, 1855).

La categoría caribe describía a los sujetos, pero también preceptuaba y definía las políticas coloniales de conquista hacia esa población y territorio. Posteriormente, ese espacio continúa siendo para el incipiente Estado nicaragüense un espacio de conquista para reducir, cristianizar y civilizar a las “tribus indígenas” que moraban en él, como se estipula en el artículo 75 de las funciones del Comisario en la Reserva Mosquita e Inspector General de la Costa Atlántica (*La Gaceta*, 1887c). Por otro lado, para la estructura de poder zambo-mosquita, los grupos indígenas al “interior” de la Costa de Mosquitos eran poblaciones de indios salvajes “albawinneys”¹⁶, sujetos a esclavitud y tributación (Napier Bell, 1987: 170; Fröebel, 1850; Romero Vargas, 1996: 222-262). La población caribe, hasta la reincorporación de la Reserva en 1894, se desplazaba entonces entre esas dos estructuras de poder: la mestiza nicaragüense y la monarquía zambo-mosquita, y negociaba con sus respectivos representantes sus mejores opciones de reproducción y supervivencia.

Para efectos de este análisis dentro de esa dinámica bipolar Estado nicaragüense/Costa de Mosquitos hasta finales del siglo XIX, ese espacio “caribe” es entonces un espacio de separación, intermediación y contacto¹⁷. Esa franja, “caribe” para los nicaragüenses, y de indios “smoos” inferiores y tributarios para los mosquitos, se caracterizó hasta la resolución del Laudo del Emperador de Austria (2 de junio de 1881) por una ausencia significativa de los respectivos aparatos de Estado nicaragüense y mosquito. Hasta ese momento existió, por parte de las autoridades del municipio de la Reserva Mosquita, un dominio de hecho que se manifestó en el pago de tributos a los representantes del rey o jefe de la Reserva por los grupos y comunidades indígenas del interior (Napier Bell, 1987: 126; Fröebel, 1850: 130-131). Para los grupos indígenas sumu el territorio era un espacio de negociación con la estructura de poder mosquito y los ingleses, así como con el asentamiento colonial español y su sucesor el Estado nicaragüense.

A partir del Tratado de Managua, el Laudo del Emperador de Austria, y la soberanía de Nicaragua sobre el territorio caribe, ese espacio se convierte para el Estado nicaragüense en territorio de conquista y

16 “Esteem themselves to be a very notable sort of people, affecting much to be called Mosquito men and distinguishing themselves from their neighbours by the names of wild indians Albawinneys” (M. W. *The Mosquito Indian and his Golden River* (1752), citado por Holm y Herzfeld, 1978: 38).

17 Pratt define zona de contacto como “un espacio social en el que culturas dispares se encuentran, chocan y enfrentan, a menudo en relaciones de dominación y subordinación fuertemente asimétricas: colonialismo/esclavitud” (1997: 20-21).

colonia. Esa tendencia se acentuó con la reincorporación militar del municipio de la Reserva Mosquita en 1894. La política que el Estado nicaragüense implementó, fundamentalmente en lo relativo a la expropiación de las tierras comunales y de productores privados, así como el modelo de extracción de plusvalía a través de grandes concesiones de los recursos naturales a compañías de enclave extranjeras, son características de una relación de colonialismo interno (Kay, 1989: 68-87).

En el espacio caribe —desde la perspectiva anglo-mosquita— existía abundancia de recursos; una población primitiva, ingenua, incivilizada¹⁸. Para el poder colonial español constituían una amenaza real y latente, ya que el mismo se presentaba como espacio de negociación de distintos proyectos: (a) el proyecto colonial español y nicaragüense, que conceptualizaba el territorio y sus comunidades juntamente como expansión territorial, acceso a recursos naturales abundantes, amenaza y objeto de reducción, cristianización y “mestización” para hacerlos tributarios del Estado nicaragüense; (b) el proyecto anglo-mosquito, que consideraba el territorio y las comunidades en términos de vasallaje, comercio y tributación; y (c) el proyecto local toongla, que enfatizaba la sobrevivencia, intercambio y transculturación, sin una aceptación explícita de las políticas nicaragüenses de “mestizaje”. Hasta hoy las comunidades sumu que subsisten (*twahkas*, *panamakas* y *ulwas*) construyen sus “fisonomías” alrededor de sus territorios, recursos naturales y lenguas maternas. Asimismo, en el territorio comprendido entre los ríos Prinzapolka y Grande de Matagalpa, las comunidades indígenas continúan negociando y afirmando un espacio de transculturación frente a los poderes externos.

Lo anterior es importante para analizar la formación de fisonomías en ese micro espacio del río Prinzapolka que se llama Ala-

18 “Al atardecer llegamos a la comunidad Toongla de Piakos-Maya, pero la comunidad estaba vacía. Nos decepcionamos mucho por esto, puesto que la próxima comunidad está a un día de jornada río arriba; pero como todos los gallos y las gallinas estaban alrededor, concluimos que la gente no podía estar muy lejos, así es que remamos y los encontramos tres millas más adelante en una isla de arena bastante grande, habitando un cierto número de pequeños cobertizos techados cubiertos con hojas de palma. Los viejos estaban sentados afuera de las chozas platicando; los hombres jóvenes estaban tirando lanzas al blanco para divertirse; las muchachas estaban reclinadas en la tierra viendo el juego, y las tropas de niños jugaban alrededor de la isla. La puesta de sol lanzaba una luz amarilla sobre el agua, el bosque y la piel bronceada de las gentes, y nosotros comentamos lo bello que era esta vista de la vida en la selva; una escena de vida inocente y pacífica sin necesidades y cuidados” (Napier Bell, 1987). “[Los toonglas] crecen apreciando y queriéndose entre ellos mismos y a sus padres. Me atrevería a decir que ese sentimiento es mayor del que existe entre las clases bajas en la vida civilizada” (Ibídem: 263).

mikangban. Para el análisis de las fisonomías se propone a lo largo del trabajo entender el “destino manifiesto” y la profunda persuasión en el sentido común de la sociedad y Estado mestizos nicaragüenses de que la Costa de Mosquitos era y es parte integral, congénita, ínsita, del Estado-nación nicaragüense y de sus “verdaderos” ciudadanos: los mestizos nicaragüenses. De acuerdo con ese razonamiento, los otros grupos que se encontraban allí: zambos, mosquitos, caribes y negros no tenían legitimidad ni derechos. Además, por su organización social, política y cultural estaban destinados a ser conquistados y colonizados, si no por la estructura y poder coloniales, por el Estado nicaragüense como legítimo heredero del régimen colonial. Ése es el meollo del argumento de los diferentes enviados por el Estado nicaragüense, a las cortes europeas y a los EUA: Francisco Castellón, Pablo Buitrago, José de Marcoleta, Tomás Martínez, Pedro Joaquín Chamorro, Fernando Guzmán, Adán Cárdenas y Modesto Barrios. Para todos ellos, las tribus de indios salvajes, sus remedos de rey, los negros jamaquinos que recorren el territorio, son nómadas, no viven ni producen en él; a pesar de ser los habitantes aborígenes, no tienen derecho de posesión, no tienen autoridades que les representen y están por naturaleza destinados a ser sometidos al poder vecino que por ley de gentes tiene derecho a someterles. Por tanto, viven en un territorio que no es de ellos.

Otro factor y actor decisivo en la historia regional del río Prinzapolka es la presencia de la Iglesia Morava “Unitas Fratrum”, que llegó al Reino Mosquito el 14 de marzo de 1849. Los misioneros de la iglesia en los primeros diez años de su trabajo hicieron su obra misionera en Bluefields, y en las comunidades *créoles* e indígenas en la cuenca de Laguna de Perlas. En 1855 fundaron la misión de Laguna de Perlas (Magdala). En 1858 el misionero Friedrich Grunewald inició los primeros contactos con los pobladores indígenas “paganos” en la desembocadura del río Prinzapolka, y en 1862 del misionero Johannes E. Lundberg fundó la misión de Wounta/Haulover (Ephrata) (Romero Vargas, 1987: 96 y Schneider, 1998: 96). Desde esos dos lugares los misioneros moravos realizaron el trabajo de sedentarización, cristianización y miskitización de las comunidades toonglas y twahkas del río Prinzapolka. El 4 de abril de 1870 fue bautizado el primer toongla en Laguna de Perlas. También se realizaron contactos con los toonglas y twahkas de Kukulaya y Layasiksa, desde Wounta/Haulover (Schneider, 1998: 109, 111 y 214). Sin embargo, los misioneros moravos se quejaban de que su trabajo de cristianización se veía obstaculizado por la presencia de comerciantes y buscadores de oro blancos y negros, que además de sus actividades mercantiles y extractivas se dedicaban a la venta de alcohol y “[...] convierten al lugar en una cueva de

vicios”. Otro problema para el trabajo misionero era la influencia que tenían los “sookias” o curanderos locales, que mantenían a la población en la esclavitud espiritual, el temor y la desesperación (Ibídem: 122, 200 y 262).

El trabajo de los misioneros moravos fue decisivo para desarrollar dos aspectos que serán característicos de las comunidades toonglas. En primer lugar, una creciente sedentarización. En segundo lugar, la moravización y miskitización de las mismas¹⁹. La Iglesia Morava, por haber escogido la lengua miskita como lengua franca, y haber desarrollado una incipiente literatura religiosa miskita, fue decisiva en la miskitización de las comunidades toonglas (Schneider, 1998: 208 y 354). De igual forma, la iglesia puso especial interés en la formación de maestros y pastores nativos que fueron decisivos en la cristianización de esas comunidades. Al mismo tiempo, para desarrollar un trabajo de cristianización más efectivo, los misioneros establecieron tiendas locales donde, a través del trueque, intercambiaban productos básicos²⁰ (Ibídem: 217) importados a cambio de productos de la zona, especialmente yuca, bananos, leña y caucho. Como requisito para el establecimiento de misiones y tiendas, los misioneros exigían la sedentarización de las comunidades (Ibídem: 239-240).

Asimismo, los misioneros moravos realizaban funciones administrativas y políticas colectando tributos, actuando como jueces locales e implementando sanciones en nombre del gobierno de la Reserva Mosquita. Sin embargo, para la población local smoo, toongla o twahka, el territorio en cuestión era un espacio de supervivencia, de intercambio comercial, así como de resistencia a las políticas de reducción, asimilación y cristianización forzadas, especialmente aqué-

19 Barbara Potthast considera que la Iglesia Morava en la Costa de Mosquitos es una etnicidad religiosa o una iglesia étnica. En cualquier caso, su papel es decisivo para entender la creciente miskitización de las antiguas comunidades toonglas en el río Prinzapolka (Potthast-Jutkeit, 1994: 253-288).

20 Schneider proporciona un detalle pormenorizado de los productos de las tiendas moravas y dice: “La mercadería que ofrecíamos era la siguiente: cobijas de lana, cotonas estampadas, camisas de hombre, pañuelos blancos y de colores (los blancos eran usados por las indígenas cristianas durante sus visitas a la misa, una tradición inventada por ellas), ropa de algodón y lana, telas para pantalones, sombreros de paja; además de pólvora, municiones, mezclas para escopeta, rifles, anzuelos y cuerdas, [y también] cuerda para la caza de tortugas; herramientas como machetes, cuchillas, hachas, serruchos, martillos, cubiertos, ollas, platos, dulceras; alimentos: harina, sal, verduras secas (sobre todo lentejas y arroz), azúcar, café, cacao; como artículos de lujo: jabón, pomada, peines, pequeños espejos, perlas de vidrio, listones de seda para el pelo (un regalo muy apreciado por los hombres para sus mujeres), tabaco para masticar o fumar (que ya desde antes de nuestra llegada era muy apreciado por los indígenas), pipas de arcilla” (Ibídem: 217).

llas implementadas desde el Estado nicaragüense católico, hispanoparlante y mestizo (Morel de Santa Cruz, 1967; Mora y Pacheco, 1990; Napier Bell, 1987; Fröebel, 1850; Crowe, 1850). Con el Tratado de Managua (Zeledón-Wyke) de 1860, y el Laudo del Emperador de Austria de 1881, el Estado nicaragüense logró que la Costa de Mosquitos fuese reconocida como parte integrante y bajo su soberanía. El artículo 1 estipula que “[...] SMB, conforme a las condiciones y compromisos en él especificados, y sin que afecte ninguna cuestión de límites entre las Repúblicas de Nicaragua y Honduras, reconocerá como parte integrante y bajo la soberanía de la República de Nicaragua, el país hasta aquí ocupado o reclamado por los indios mosquitos dentro de la frontera de dicha república, cualquiera que sea aquella frontera [...]”.

El tratado definió también las fronteras del nuevo municipio de la Reserva Mosquita de la siguiente manera: “Dicho Distrito será comprendido en una línea que principiará en la desembocadura del río Rama (río Maíz) en el mar Caribe; de allí correrá sobre la medianía de la corriente de aquel río hasta su origen, y de este origen continuará en una línea poniente derecho al Meridiano de Greenwich hasta los 84° 15 minutos de longitud occidental; de allí norte derecho a dicho meridiano hasta llegar al río Hueso, y siguiendo la medianía de la corriente de este río de aguas abajo hasta su desembocadura en el mar, como está en el mapa de Baily, a una latitud norte de 14° 15 minutos y 83° de longitud occidental del Meridiano de Greenwich, y de allí hasta el sur, siguiendo la costa el mar Caribe hasta la desembocadura del río Rama, punto de partida” (Encuentro, 1985: 158). Con ello, aproximadamente unos 25.000 km², incluyendo el territorio toongla en el río Prinzapolka, pasaron a ser territorio de la expansión nicaragüense. Sin embargo, no es hasta después de múltiples problemas con el gobierno de la Reserva y del Laudo del Emperador de Austria en 1881, que en 1887 el gobierno conservador de Evaristo Carazo implementó aspectos fundamentales del Tratado de Managua.

El año de 1887 es clave para comprender la secuencia de acciones nicaragüenses para cercar a incorporar la Reserva Mosquita y ocupar el espacio alrededor de la misma. El 27 de agosto se crea el destino de Capellán en los territorios limítrofes al de la “Reserva Mosca (sic) para resguardar la seguridad de los intereses públicos y privados” (*La Gaceta*, 1887a). El capellán deberá residir en el mismo lugar en que está el resguardo de hacienda y policía. El 25 de octubre del mismo año —por decreto ejecutivo— se crea el destino de Inspector de río Grande para residir en el lugar conocido como Dos Bocas (San Pedro del Norte) en la confluencia de los ríos Tuma y Matagalpa, en las inmediaciones de la Reserva Mosquita en atención a que en la margen izquierda del río Grande se han formado algunos caseríos y a que es urgente la presen-

cia de una autoridad que garantice las propiedades de sus habitantes y promueva el desarrollo de los intereses nacionales (*La Gaceta*, 1887b).

La acción más importante fue la creación del Comisario de la Reserva Mosquita por decreto del Poder Ejecutivo el 26 de octubre de 1887 (*La Gaceta*, 1887c). El comisario nicaragüense en “el territorio reservado a los indios moscos (sic)” será la autoridad nicaragüense principal en todo el territorio de la Reserva y en los territorios nicaragüenses que la rodean. En tal capacidad era quien coordinaba el accionar del Estado nicaragüense alrededor y dentro del municipio de la Reserva. El decreto de creación del Comisariato nicaragüense fue muy amplio y pormenorizado. Contenía 96 artículos donde se especificaban las funciones políticas, militares y administrativas del Comisario así como su objetivo principal, que era evidenciar la soberanía de la República de Nicaragua en la Reserva y cuidar que las leyes y reglamentos de los indios mosquitos no fuesen incompatibles con los derechos soberanos de la República. Asimismo, este decreto de creación del destino del Comisario de la Reserva Mosquita señalaba atribuciones muy concretas a éste vinculadas con la cada vez más clara política del Estado nicaragüense de vigilar, reducir, catequizar, “civilizar” y nicaraguanizar a la población smoo, toongla y twahka del territorio del río Prinzapolka. Otras acciones del mismo año (1887) fueron las siguientes: la fundación de ciudad Rama, el nombramiento de resguardos de policía y aduana en las zonas limítrofes con la reserva y la fundación de escuelas primarias.

Cinco años más tarde (1892), durante el gobierno conservador de Roberto Sacasa, se creó una serie de nuevas circunscripciones para facilitar la administración, control militar y político de los nuevos territorios. La formación de los distritos de Siquia, río Grande y Prinzapolka, fue parte de una estrategia estructurada y coherente por parte del Estado nicaragüense de cercar paulatinamente la Reserva para incorporarla definitivamente a él. En tal sentido, la formación de los distritos arriba mencionados debe verse como parte de una relación de colonialismo interno del Estado nicaragüense hacia los nuevos territorios. Dicha relación y las acciones que generó tuvieron como objetivo la incorporación de la Reserva y precedieron a la acción de anexión militar de 1894 del gobierno liberal de José Santos Zelaya.

A partir del proceso de reincorporación que culminó con la anexión militar del municipio de la Reserva en 1894 y la entrada de las diferentes compañías que obtuvieron generosas concesiones del Estado nicaragüense, el río Prinzapolka se convirtió en el sitio de entrada a una zona que había adquirido importancia económica porque era el área de los enclaves bananeros, madereros y mineros. El territorio se convirtió así en la ruta ribereña obligada a las minas de oro de Kuikui-

na y a los placeres y yacimientos de oro en los ríos Wany, Siunawas y Pis-Pis en el río Tungky. De esta manera, para la población indígena toongla del río Prinzapolka, el territorio pasó de ser un espacio de negociación y transculturación a un espacio de supervivencia (Schneider, 1998). A la vez se dio una movilización creciente del campesinado pobre desplazado de la región central y costera del Pacífico, y de ganaderos, que llegó a su término a finales del siglo XX. Durante la década de 1980 a 1990, el río Prinzapolka fue nuevamente tierra en disputa, así como zona de refresco y refugio para los misquitos alzados en armas y el ejército mestizo de la contrarrevolución.

EL ESTADO NICARAGÜENSE Y LA COSTA CARIBE

“De estos, dicen ellos mismos, los tunlas comen carne humana y así dicen que salen a robar a los pueblos de cristianos para engordarlos y comerse-los, y yo sin duda lo creo.”
(Mora y Pacheco, 1990: 44-49)

“Los ancianos [toonglas] estaban sentados fuera de las chozas platicando; los jóvenes tiraban lanzas al blanco para divertirse; las muchachas se reclinaban en el suelo viendo los juegos y las tropas de niños jugaban alrededor de la isla. La puesta de sol daba un color amarillento sobre el agua, el bosque y la piel bronceada de las gentes, y comentamos cuán bello era este espectáculo de la vida en la selva: una escena de vida inocente y pacífica sin necesidades y problemas ninguna clase.”
(Napier Bell, 1987)

Los dos fragmentos que encabezan este segmento no pueden ser más contradictorios en su versión del pueblo toongla, uno de los 16 grupos que según Francisco de Mora y Pacheco formaban los temibles caribes, caníbales, trogloditas, “que no tienen más Dios ni más bienaventura (sic) que la fornicación”. Don Francisco de Mora y Pacheco era la máxima autoridad del inmenso corregimiento de Matagalpa-Chontales, cuya circunscripción se extendía desde Jinotega hasta río San Juan, con atribuciones administrativas y militares (Romero Vargas, 1996). La segunda versión, la de Charles Napier Bell, describe su experiencia en varias comunidades Toonglas del río Prinzapolka, y su visión de esas comunidades es casi paradisíaca. Ambas versiones sirven para argumentar e ilustrar *ad hominem* lo que hasta hoy ha

sido en el espacio geopolítico ahora llamado Nicaragua, el ejercicio y las implicaciones de la compleja dinámica de definir negativamente desde el poder, esencializando las identidades subordinadas o subalternas y la respuesta/autoría desde los actores subalternos afirmando su existencia y pertenencia.

La cita de Mora y Pacheco es parte del momento de definición desde el poder colonial/eclesial de los pueblos indígenas de la Taguzgalpa, ahora costa Caribe. El meollo de la narrativa utilizada sería hasta curiosamente anecdótico si no fuera porque la misma ha continuado esencialmente recurrente y presente a lo largo de la accidentada y violenta historia de relaciones entre el Pacífico y el Caribe nicaragüenses. La incorporación militar a la Reserva de La Mosquitia la argumentó el gobierno liberal de José Santos Zelaya, definiendo al gobierno de la reserva como un gobierno bajo la dominación de los negros jamaquinos “extranjeros”. Esa narrativa desde el poder que esencializa justificando la represión del “otro” alcanzó su mayor expresión en el preámbulo del Decreto de Reincorporación del 20 de noviembre de 1894, redactado por Rigoberto Cabezas en su carácter de Comisario General de la Costa Atlántica de la República de Nicaragua (Encuentro, 1985: 164).

El primero consideró legítimo la anexión militar diciendo que el cambio verificado el 12 de febrero de 1894, “[...] fue debido al esfuerzo de la autoridad de Nicaragua, la cual quiso redimirnos de la esclavitud en que nos encontrábamos” (Ibídem: 163). Treinta años más tarde (1925), durante el gobierno conservador de Carlos Solórzano, el Comisionado del Poder Ejecutivo para estudiar la “costa atlántica”, Frutos Ruiz y Ruiz, repite el mismo argumento esencializador²¹, que a partir de una narrativa construida sobre el paralelismo de afirmaciones taxativas negativas construye dese su ideología mestiza la “identidad” de los pueblos indígenas y comunidades étnicas de la costa Caribe de Nicaragua:

21 Xavier Zubiri define como esencia “lo que” es una cosa real (1972: 11). Por analogía llamo esencialización a ese proceso por el cual las estructuras de poder dominantes o hegemónicas definen y naturalizan “lo que” son los grupos subalternos, en especial los pueblos indígenas, a través de la institucionalidad cultural y jurídica del Estado. Ese proceso corresponde en gran medida a lo que Adams llama definiciones externas. Prefiero usar el término esencialización y su forma verbal —esencializador— porque hacen referencia a la intemporalidad que caracteriza a las definiciones oficiales. Por ejemplo, los atributos negativos que el obispo Benito Garret y Arloví utiliza para definir a los zambos/mosquitos en 1711 y exterminarlos, continúan presentes explícita o implícitamente en los argumentos jurídicos actuales para declarar tierras nacionales las tierras de las comunidades indígenas. Adams critica la separación entre la reproducción biológica, social y cultural que ha caracterizado a las ciencias sociales, especialmente la antropología (1995: 37).

“La verdadera Costa, La Mosquitia, no tiene más interés en la actualidad que el de una curiosidad etnológica; deberían ser estudiadas las distintas razas de indios puros que están llamados a desaparecer en breves días; indios que no han aportado un adarme a la civilización, y hasta, por su número, sin valor ninguno, son muy pocos miles. Los pocos negros —que parecen muchos por ser país despoblado— ni siquiera ofrecen esa curiosidad, pues ni lengua propia tienen y sólo son apetecidos como bestias de carga por las compañías extranjeras, preferidos al resto de nicaragüenses” (Ruiz y Ruiz, 1927).

En noviembre del año 1979 se celebró en Puerto Cabezas la V Asamblea de ALPROMISU (Alianza Pro Desarrollo de Miskitos y Sumu). Allí, la demanda de los delegados comunales fue obtener un reconocimiento y titulación de las tierras comunales. Sin embargo, la posición oficial del Ministerio de Desarrollo agropecuario y Reforma Agraria (MIDINRA) del gobierno sandinista fue no reconocer los títulos y tierras comunales, porque los mismos eran fruto de la herencia colonial. Después de 20 años, 30000 muertos, la guerra civil más larga y destructiva en la historia de Nicaragua, y tres diferentes gobiernos centrales representativos del espectro político nicaragüense, las posiciones ante las demandas de reconocimiento de las tierras comunales indígenas han involucionado a niveles previos a la revolución sandinista. A fines de la pasada década —como decía el editorial de uno de los periódicos que refleja el sentir del gobernante Partido Liberal Constitucionalista (PLC)— se trata de revertir “el populismo de los gobernantes de la década perdida, [que] en conjunto con los legisladores de turno promulgaron una ley (de Autonomía) que da cabida, de alguna manera, a posiciones separatistas e independentistas” (*La Tribuna*, 1998b).

Lo interesante en toda esta historia es el recurso a una definición esencializada, negadora y externa del otro (sumu, miskito o negro) para decretar su exterminio, deslegitimarlo, negar sus derechos y diseñar políticas de integración total a la sociedad mestiza, especialmente a través de la expropiación de las tierras comunales declarándolas baldías o nacionales con el fin de privatizarlas. Aparentemente, para la expresión organizada de la sociedad civil y política mestiza nicaragüense, los avances logrados en el ordenamiento jurídico nicaragüense a finales de la década de 1980, especialmente en lo relativo a incorporar en la Constitución el carácter multiétnico de la sociedad nicaragüense, fue sólo una táctica de la guerra civil. De tal manera que, habiendo regresado la paz, democracia y libertad de empresa del modelo neoliberal, es tiempo de olvidarse de esas concesiones tácticas para alcanzar la “verdadera integración”, económica, cultural y política de las regiones autónomas.

Las políticas del gobierno liberal del presidente Arnold Alemán hacia las regiones autónomas de la costa Caribe, lejos de volcarse a resolver los vacíos y debilidades de la Ley de Autonomía y de Gobiernos Autónomos, estuvieron encaminadas a debilitar las expresiones sociales, económicas, culturales, políticas y legales de la autonomía regional, con el objetivo de anularlas y sustituirlas por identidades e instancias homogéneas e “integradas” que respondieran al imaginario monoétnico e integracionista del bloque mestizo dominante.

Las elecciones de marzo de 1998 para escoger autoridades de los Gobiernos Autónomos tuvieron un 60% de abstencionismo. A raíz de ese fenómeno y de los pronunciamientos de varias organizaciones indígenas que manifestaron que el abstencionismo les había dado razón para desconocer las elecciones y proclamar la existencia de dos Estados en una sola nación, se produjeron una serie de declaraciones del titular del Ejecutivo y de la prensa oficial, alertando sobre los peligros separatistas implícitos en esas declaraciones y la necesidad de “hacer real la integración” de las regiones autónomas con el resto del país. El titular del Ejecutivo, asimismo, prometió trasladar la sede del gobierno central a las regiones autónomas cada tres meses, con el fin de resolver desde allí las demandas locales.

En resumen, la actitud de los grupos de poder de la sociedad mestiza nicaragüense sigue siendo la misma: desconocer sistemáticamente la existencia de “fisonomías” diferenciadas dentro de la formación social nicaragüense, así como las demandas específicas de las comunidades indígenas sobre sus tierras comunales. El mito de la Nicaragua mestiza tan eficaz en la homogeneización de las comunidades indígenas del Pacífico ha generado, desde una década previa a la anexión militar de 1894, en todos los gobiernos, incluyendo el de la revolución sandinista, una serie de políticas y acciones coherentes y regulares cuyo objetivo ha sido la “verdadera integración” con su correlato de negación identitaria-mestización y nicaraguanización de los pueblos indígenas y comunidades étnicas de la costa Caribe de Nicaragua.

ALAMIKANGBAN: IDENTIDAD NEGOCIADA O LAS MÁSCARAS DE LA SOBREVIVENCIA

“Los Smoos nunca pelean, trabajan con diligencia y tienen comunidad de bienes en lo que a comida se refiere. Son muy supersticiosos y tienen un gran temor de los espíritus malignos, y creen que los espíritus viven en rocas que están en la montaña y que tienen inscripciones ilegibles. Con sólo ver una de esas piedras es suficiente para enfermarse. Una

de sus prácticas supersticiosas es caminar descalzos sobre carbones encendidos y ceniza. Al final de la tarde los viejos reúnen a los jóvenes y les cuentan sus tradiciones.”

Wilhelm Sieborger, pastor moravo, octubre de 1878 (citado en Von Oertzen, 1990: 175)

“De las actividades de juventud, recuerdo las ‘mascaradas’ de las fiestas grandes de Navidad. Llegaba un viejito de Tasbapauni a hacer las máscaras de madera y las pintaba”

Lutenia Gradiz, originaria de Alamikangban (1999)

Hay dos versiones sobre el origen de la comunidad. La primera es una tradición oral poco conocida y se refiere a la existencia de un sukia toongla de la zona. El narrador es un dirigente miskito de la comunidad, conocedor extraordinario del territorio por haber sido destacado jefe de una fuerza de tarea de miskitos aliados del Frente Democrático Nicaragüense (FDN), la principal fuerza armada antisandinista en esa zona durante la década de 1980. Según su versión, “Alamí, era el sukia que estaba aquí. Antes de él, nadie, nadie, ni río abajo, ni río arriba, había gente. Sólo ese sukia vivía aquí. Él hacía sandalias con el cuero del sajino y tenía una corona que hacía con la cola de las oropéndolas. En la tarde, casi de noche, Alamí hacía un fuego con el árbol de auka (Cortez)²². Entonces Alamí se metía a bailar en medio del fuego y por eso todo su cuerpo sabía a contil (Alamí). Él solito estaba aquí. Por eso entonces vino gente buscando [la comunidad de] Wani; buscando terreno y cuando vinieron vieron el ranchito de Alamí. Esa gente fue a traer más gente, y Alamí se fue huyendo a otro lugar en un caño que hoy se llama ‘Alamí-Kangban’ —donde Alamí se huyó—. Después, cuando volvió a llegar más gente a ese lugar, Alamí se fue más arriba de ese caño y se perdió. ‘¡Kau upa apu Kan time, Alamí nara Kan!’ (“¡Antes de todos, Alamí estaba aquí!”).

Para el dirigente, esa tradición oral sobre el sukia Alamí como habitante primigenio del territorio es el argumento fundamental que legitima la presencia aboriginal en ese lugar y los derechos de posesión consiguientes. La referencia en la narrativa de Alamí a población no originaria de la zona (mestizos o extranjeros) en ruta hacia Wani, tiene que ver con el descubrimiento de yacimientos de oro en Kuikui-

²² El pastor moravo Wilhelm Sieborger confirma la costumbre de bailar sobre carbones encendidos como parte de la religión y mitología smoo (citado en Von Oertzen, 1990).

na, Siunawas, Pis Pis y Tungky (La Gaceta Oficial, 1901; y Vernooy, 2000: 20). Los “guiriseros” y buscadores de oro subían por el Prinzipolka hasta uno de sus afluentes, el Yahoya o el Wani, para desde allí llegar a Siuna. Wani, río y poblado a la vez, era también el puerto fluvial de embarque y desembarque para maquinaria, personal, abastecimiento para las minas, y de la producción minera hacia los barcos que esperaban en la boca del río Prinzipolka para dirigirse a puertos estadounidenses en el golfo de México a la costa este de los EEUU. Alamikangban y ese río fueron, desde el siglo XIX hasta 1982, el punto de entrada y de salida de personal, maquinaria y productos al y del exterior al triángulo minero de Siuna, Rosita y Bonanza.

Una segunda versión oral más difundida entre los dirigentes actuales de Alamikangban es que la comunidad fue establecida por Felipe “Tis” Cisneros, fundador hace cuatro generaciones de la familia Cisneros de Alamikangban. Él fue quien, aparentemente, representó a la comunidad y recibió el título de 250 hectáreas otorgadas por la Comisión Tituladora de La Mosquitia, constituida por el Tratado Harrison-Altamirano. Sin embargo, en la transcripción de las actas de titulación hecha por CIDCA-Bluefields en 1986, no aparece el nombre de Felipe “Tis” Cisneros (CIDCA, 1986: 18).

La narrativa siguiente resume diferentes versiones sobre Felipe “Tis” Cisneros, quien aparece en la memoria colectiva de la comunidad como el patriarca fundador alrededor del cual se ha construido la “genealogía” fundante y legitimadora que determina quién es “real y verdaderamente” de Alamikangban, con especial competencia sobre decisiones relativas al uso, propiedad y usufructo del territorio comunal y sus recursos naturales. Felipe “Tis” Cisneros era sumu toongla, originario de alguna de las comunidades sobre el río Bambana²³. Inicialmente, él y su familia vivieron en Papu Watla (uno de los sitios que los dirigentes actuales señalan como un “mojón” de la comunidad), donde tenían frutas de toda clase: cacao, fruta de pan, zapotes. De allí, Cisneros y su familia se trasladaron río abajo hacia un nuevo sitio llamado Fruta de Pan, hasta que abandonaron ese lugar por varios problemas. En Fruta de Pan tuvieron animales y cultivos. Con posterioridad, se cambiaron de Fruta de Pan a Kisawas, y allí sembraron nuevamente árboles frutales de cacao, mango, zapote, pejibaye²⁴ y cocos.

Hace unas cuatro generaciones, Cisneros y su familia bajaron de Kisawas o Walpa Tanta (Piedra Plana) donde volvieron a sembrar: cocos, mangos, zapotes, pejibayes. Se volvieron a mover a Awasbila y

23 El río Bambana es uno de los principales afluentes del río Prinzipolka.

24 Pejibaye (*Bactris gasipaes* Kunth), m. C. Rica. *pejibay*, especie de corajo. Definición tomada de RAE, 1997: 1560.

se hicieron allí una ranchería. De Awasbila venían una tarde tirando flechas y sacando pescado. Estando en eso vieron un venado, le dispararon flechas, le persiguieron y salieron a un llano que les gustó mucho. Ese llano es donde ahora está Alamikangban. Allí, limpiaron la vega del río para sembrar, hicieron sus ranchitos y empezaron a tener animales. Luego Felipe “Tis” Cisneros se enfermó y lo enviaron a Bluefields, donde murió.

Paradójicamente, esa narrativa de la comunidad donde recorrer el territorio en actividades de caza, recolección y siembra tiene un carácter fundante es precisamente lo que el Estado y sociedad mestizos razonan contra las comunidades indígenas para negarles histórica y sistemáticamente representación política y el derecho de posesión sobre el territorio, argumentado a su vez el derecho “internacional” de Nicaragua de ocupar ese territorio²⁵. La entrada a la zona de las compañías bananeras y mineras desde la primera década del siglo XX, ahuyentó a los familiares de “Tis” Cisneros, que se retiraron a un nuevo sitio frente a Alamikangban llamado El Zapote. “La raza de los sumu —dicen los miskitos de la zona— huye de la gente”. “En ese tiempo sólo había tres o cuatro casas. Después llegó un ‘ispail’²⁶ de apellido Peralta que fue el primer vecino. Junto con Peralta llegaron otros ‘ispail’, algunos de los cuales luego se juntaron con mujeres miskitas y sumu, convirtiéndose sus descendientes en miskitos de Alamikangban. Otros miembros de la familia Cisneros, considerados fundantes en la tradición local, fueron Domingo Cisneros y Abraham Cisneros, hijo y sobrino respectivamente de Felipe. El primero siempre vivió en Walpa Tanta. El segundo murió en 1980. Domingo Cisneros murió poco tiempo después.

25 “(...) En el caso que nos ocupa es claro, a mi modo de ver, el derecho que Nicaragua tenía para la ocupación; las razones son: primero, la necesidad de asegurar las vías de comunicación para su comercio con las demás naciones; en cuyo caso no puede negarse a un Estado el derecho de ocupar los países desiertos, principalmente cuando la ocupación se limita a sus necesidades; segundo, *la que emana del derecho internacional que autoriza a un Estado a ocupar el terreno de que no tienen necesidad sus moradores, cuando la ocupación se reduce a sus justos límites, razón que obra con más eficacia cuando se aplica a la ocupación de aquella parte de un país en la cual no se encuentran sino pueblos errantes, y en pequeño número, como los Mosquitos, que no tienen ni cómo poblar ni cómo cultivar las tierras, porque su habitación vaga en aquellas inmensas comarcas, no pueden pasar por una verdadera y legítima posesión, y de consiguiente no se les hace injusticia encerrándolos dentro de los límites más estrechos posibles*” (Francisco Castellón en su alegato ante S.M.B., 1848, en Álvarez Lejarza et al., 1966: 12, énfasis propio).

26 “Ispail”, en miskito, significa literalmente “español o mestizo del Pacífico”. Sin embargo, el término tiene una connotación peyorativa y es utilizado por los costeños en general para referirse al mestizo hispanoparlante como mentiroso, arrogante, artero, taimado y poco confiable.

Las compañías mineras, madereras, bananeras, caucheras, fueron, durante la primera mitad del siglo XX, el contrapunto y trasfondo de la formación de las comunidades del río Prinzapolka. De la historia y memoria oral de los comunitarios es posible concluir que comunidades como Alamikangban son relativamente recientes, de hace cuatro generaciones, que han crecido y disminuido, evolucionado e involucrado, según el ciclo de desarrollo y vaivenes de los diferentes actores externos que han incidido en su territorio y en el río Prinzapolka. El asentamiento estable comunal ha sido delimitado por el uso y posesión de las familias originales, y está vinculado con el trabajo de reducción y cristianización de la Iglesia Morava, con la actividad de las compañías de enclave, así como con la presencia esporádica y marginal de algunas instituciones del Estado nicaragüense. De este modo emerge un doble patrón: el primero es el de un territorio primigenio, utilizado y habitado por la figura aboriginal y mítica del sukia Alamí. Posteriormente, recorrido, posesionado y delimitado por las familias autóctonas, como la de Felipe "Tis" Cisneros. El segundo es el asentamiento estable, de factura más reciente, que se construye sobre el asentamiento original y como resultado de la presencia de actores e intereses exógenos, especialmente las compañías de enclave, y la gradual presencia de algunas instituciones del aparato de Estado nicaragüense.

En 1925, la compañía Green Star Co. hizo un arreglo con las comunidades indígenas de la ribera para que sembraran banano en las orillas del Prinzapolka y del Bambana. La revolución liberal de 1928 y la guerra de Augusto César Sandino también afectaron el territorio. La comunidad de toongla era el paso obligado de los grupos del Ejército Defensor de la Soberanía Nacional (EDSN) de Sandino en su paso hacia y desde su retaguardia en el río Coco, y para atacar los yacimientos de oro en Kuikuina, Suina y Pis-Pis (Somoza, 1976: 298 y 350; Vernooy, 2000: 38). En 1930, la Waddell's Prinzapolka Co. extrajo madera de pino del área de Prinzapolka y Bambana, sacando su producción al mar por el río Prinzapolka. Sin embargo, a mediados de 1932, la guerra de Sandino, desastres naturales y la depresión económica mundial afectaron nuevamente la zona (Ibídem: 47).

Entre 1940 y 1945, con el desarrollo de la Segunda Guerra Mundial, se reiniciaron las actividades subsidiarias de las compañías de enclave ligadas al abastecimiento del ejército estadounidense. En 1942 la Rubber Reserve Corp. se dedicó a extraer hule de la región para abastecer de caucho a la industria militar del gobierno de los EUA. Se construyeron 13 pequeños aeropuertos, uno de los cuales se hizo en Alamikangban. Así, la comunidad se convirtió en el principal punto de trasbordo de mercancías para las empresas mineras que entraban por el Prinzapolka hasta Alamikangban (unos 90 km.). De allí

viajaban en avión a las minas. La “época de oro” de Alamikangban fue entre 1942 y 1959 (Ibídem: 78). En 17 años el poblado indígena se transformó en el puerto fluvial de la compañía minera, con áreas segregadas por la vivencia del personal blanco (estadounidense) de la compañía, viviendas de capataces y barracones de trabajadores. Asimismo, tenía la infraestructura y servicios de agua y luz necesarios para su funcionamiento como puerto fluvial, y la gama de diversiones propias de un puerto fluvial y de frontera, tales como prostíbulos, cantinas, cine (CIERA, 1981: 167-171; y Ophdesca, 1992).

En 1958, la compañía minera canadiense Falconbridge construyó la carretera de balastro de todo tiempo al nuevo puerto fluvial de Limbaikan. La construcción de la carretera y la habilitación de Limbaikan significaron el abandono de Alamikangban por las compañías mineras. Debido a la deforestación, y consiguiente sedimentación, el caudal del río descendió haciendo difícil la navegación en el trecho entre Alamikangban y Limbaikan. Entonces se construyeron en Limbaikan viviendas para los jefes y capataces, generalmente estadounidenses, barracones para los obreros, bodegas, garajes y oficinas. Para instalar la nueva infraestructura en Limbaikan, especialmente agua y luz, arrancaron la existente en Alamikangban (CIERA, 1981: 70).

Con las compañías mineras entraron otros grupos étnicos: miskitos, españoles, criollos, y “estadounidenses”. Los toonglas por su lado y algunos de los familiares de los fundadores de la familia Cisneros abandonaron Alamikangban para irse a los primeros lugares donde estuvieron viviendo antes de asentarse allí. En 1959, después de que se fue la compañía minera de Alamikangban, se quedaron los miskitos, algunos chinos dueños de tiendas y campesinos mestizos. Hasta 1981, y antes de que estallara el conflicto militar, había dos grandes fincas experimentales agropecuarias de capital estadounidense en el territorio de Alamikangban: *Whispering Pines* (Pinos Susurrantes) y “La Ponderosa”.

Las concesiones a los estadounidenses tenían conflictos con las demandas de las comunidades Alamikangban, Tasba Pauni, Klarindan, Lagrícola y Buena Vista. Éstos pretendían comprar todas las mejoras de las comunidades, destruirlas y después ejercer dominio pleno sobre sus concesiones. Según los informantes de la comunidad, en ese tiempo había problemas porque no podían hablar. Los “gringos” se arreglaban directamente con el gobierno. Según los dirigentes de Alamikangban: “[...] Los gringos agarraron todo el terreno a la orilla de la vega. Para comprar las tierras, los gringos decían que las mejoras eran de las comunidades y las tierras de los gringos”. El problema de fondo es que los “gringos” argumentaban con su concesión incluía tierras que la comunidad consideraba propias por tener cultivos. Aparentemente, con el fin de resolver a su favor el problema, la estrategia de los “gringos” concesionarios era

la de comprar las “mejoras” como “palos frutales” para destruirlos e incorporar esos terrenos a la concesión de las fincas experimentales.

Al desatarse el conflicto militar en 1981 y convertirse el río Prinzapolka en teatro de guerra, el conflicto de la tierra comunal con los “gringos” pasó a segundo plano. A partir de 1982, la mayoría de los jóvenes y hombres entre los 17 y 40 años se fue en las fuerzas beligerantes, unos reclutados en el Servicio Militar Patriótico (SMP) del ejército sandinista, y otros con los grupos insurgentes del FDN o los “Unta uplika” (la gente del monte) de MISURASATA. En la comunidad sólo quedaron mujeres, ancianos y niños que la abandonaban cada vez que las fuerzas beligerantes se enfrentaban dentro o cerca de Alamikangban. El espacio de sobrevivencia pasó a ser el territorio del río Prinzapolka, situado inmediatamente arriba o abajo de la comunidad, en especial la vega del río o “tablazos”, como les dicen en la comunidad. La población quedó así entre dos fuegos, acusada por ambas fuerzas —el ejército y seguridad sandinista o los “Unta Uplika”— de apoyar a sus respectivos enemigos. Como tales, los que permanecieron en la comunidad tuvieron que negociar constantemente su sobrevivencia y seguridad, y en repetidas ocasiones refugiarse en los montes.

Los hechos más relevantes de ese período fueron la intensa movilización, organización y educación hecha por MISURASATA en el territorio entre 1979 y 1982. La organización indígena MISURASATA estuvo a cargo, en el territorio, de la Cruzada Nacional de Alfabetización en lenguas y parte central de su discurso fue el tema del territorio indígena. Al final de la cruzada, en el acto de clausura, los dirigentes de MISURASATA planeaban presentar el llamado “Mapa de Polanco”²⁷, donde se resumían los reclamos territoriales del pueblo miskito. El gobierno sandinista reaccionó a esos planes encarcelando a los dirigentes de la organización indígena, acusándoles de estar fraguando un plan separatista (Ohland y Schneider, 1983). Previamente, el 20 de febrero de 1981, se había producido un sangriento conflicto en la comunidad de Prinzapolka, donde murieron cuatro comuneros y cuatro miembros de las fuerzas de seguridad sandinista (Ibídem).

En la actualidad, según uno de los dirigentes, miembro del consejo de ancianos y ex síndico de la comunidad, “[...] ya saben sus derechos y pueden hablar”, especialmente en lo relativo a las tierras

27 El mapa de Polanco, llamado así en honor al topógrafo salvadoreño Mauricio Polanco —quien murió ahogado en un accidente de bote sobre el río Coco durante el levantamiento topográfico—, resumía la propuesta del territorio autónomo reivindicado por la organización indígena MISURASATA (Miskitos, Sumu, Ramas, Sandinistas asla takanka) en su plan de lucha de 1981 (Ohland y Schneider, 1983: 92; y Hale, 1994: 78).

que la comunidad reclama como propias²⁸. Esa creciente toma de conciencia está profunda y estrechamente vinculada con la historia reciente de la zona y con la activa participación de los habitantes de Alamikangban en las fuerzas insurgentes miskitas. La participación activa de todas las comunidades del río Prinzapolka, sobre todo Alamikangban, en la guerra e insurgencia indígena, es una experiencia que en la conciencia de la comunidad legitima sus reclamos y trasciende cualquier cuestionamiento o argumento legal del gobierno o cualquier otra entidad, grupo, población o individuo que trate de coartar o denegar sus derechos sobre la tierra comunal. El argumento de los dirigentes comunales es que “[...] ya fuimos a la guerra por la tierra, dimos nuestra sangre, y lo volveremos a hacer si no hay respuesta positiva”.

El tema de la defensa y rescate de la tierra contra supuestos planes para confiscarla por el Instituto Nicaragüense de Reforma Agraria (INRA), instancia encargada de implementar la política agraria del gobierno sandinista, fue la bandera fundamental de la movilización política y militar miskita. Ese referente del pasado reciente en el cual “muchos cayeron derramando su sangre por la tierra”, es quizá uno de los elementos fundamentales de la narrativa, memoria e imaginario de la comunidad sobre el territorio reclamado. Con ese referente y discurso, los dirigentes de la comunidad enfrentan las incertidumbres del futuro y lo que se percibe como amenazas inmanejables o desconocidas²⁹.

Durante 1998 los estadounidenses, supuestos propietarios de las fincas, visitaron la comunidad en repetidas ocasiones para manifestar su interés en llegar a un arreglo con los dirigentes comunales y trabajar las tierras. En principio, la presencia de extranjeros, sobre todo “gringos”, no les resulta amenazante; la prefieren a la de los mestizos nicaragüenses, a quienes por experiencia consideran mentirosos

28 El síndico es una de las figuras de autoridad más importante de las comunidades indígenas de la costa Caribe. Es el encargado de la conservación y administración de la tierra de la comunidad y de las relaciones sobre ese tema con el gobierno y los madereros particulares. Éste es generalmente electo por la comunidad por un año y es ratificado su cargo por las autoridades municipales. Recientemente, el gobierno municipal ha desconocido a los síndicos electos por la comunidad e impuesto sus propios candidatos, generando graves conflictos dentro de ésta.

29 Por ejemplo, el ex síndico comentó que alguien les comunicó la existencia de un aviso en internet donde se ofrecen en venta las tierras de Alamikangban. Para él, ese anuncio o los rumores de que el gobierno no les reconocerá sus tierras no le preocupa porque ellos ya las han defendido varias veces exitosamente. Como se verá posteriormente, la narrativa bíblica del Libro del Éxodo y la liberación del pueblo de Israel de la esclavitud hacia la tierra prometida es su metáfora seminal para referirse a la tierra comunal y su centralidad en el actual imaginario e identidad comunales.

y deshonestos en el cumplimiento de sus acuerdos y compromisos³⁰. Sin embargo, la relación con los gringos se ha ido haciendo más conflictiva. A principios de 1999, los ex concesionario demandaron a las comunidades de Alamikangban y Tasbapauni para que desalojaran sus tierras. La comunidad ha nombrado una abogada miskita como defensora. En el juicio se enfrentan precisamente los dos argumentos que han estado como sustrato en las relaciones Estado nacional y comunidades indígenas. El argumento del ordenamiento jurídico nicaragüense que otorga derechos con base en documentos inscritos y el argumento de derecho consuetudinario comunal que reivindica la posesión sobre la base de la memoria colectiva, presencia y uso histórico del territorio (Dana, Gordon, Gurdíán y Hale, 1998).

TIERRAS NACIONALES VERSUS TIERRAS COMUNALES EN EL ORDENAMIENTO JURÍDICO NICARAGÜENSE: NEGACIÓN LEGALIZADA DE LAS COMUNIDADES INDÍGENAS

Las comunidades indígenas y las tierras comunales han sido históricamente el principal problema para la consolidación del Estado nacional mestizo. Dicha afirmación es válida para las comunidades indígenas del Pacífico, centro y Caribe de Nicaragua. La esencialización del sujeto indígena en el Pacífico (bárbaro, incivilizado, haragán, enemigo del progreso) es el mismo discurso utilizado para esencializar a las comunidades indígenas de la costa Caribe y despojarlas de sus tierras, derechos culturales y políticos en el marco de una relación de colonialismo interno. Con el decreto de anexión de la Reserva (20 de noviembre de 1894) también se ordenó, en su artículo 1, que el hasta entonces autónomo “Municipio de la Reserva Mosquita” pasaría a regirse por las leyes nacionales. Fue precisamente por esa vía que los conceptos y la legislación nicaragüense relativos a tierras baldías, nacionales y ejidales pasaron a gobernar el territorio hasta entonces

30 En los dos últimos años ha habido problemas entre la comunidad y sus autoridades vinculadas con la tierra (síndico y juez) con descendientes de la familia Cisneros. Éstos consideran que sus relaciones genealógicas con el fundador de la comunidad les dan prioridad y derechos especiales sobre los otros habitantes de la misma que no pertenecen a su genealogía. Especialmente han surgido problemas cuando el síndico de la comunidad utilizó los ingresos provenientes de la venta de madera en rollo y del pago por impuestos por cada tronco cortado (tronconaje) en mejoras comunales (compra de un camión) en vez de repartir los ingresos, privilegiando a los miembros relacionados genealógicamente con Felipe “Tis” Cisneros. El gobernador de la RAAAN en ese entonces, Steadman Fagoth, tuvo que intervenir en el último conflicto entre el síndico, la comunidad y los descendientes de la familia Cisneros. Al respecto, Fagoth les dijo que como todos los miskitos de Alamikangban son hijos de los Cisneros, todos tienen, por tanto, igual derecho a los beneficios de la tierra comunal y sus recursos.

bajo el dominio del gobierno de la Reserva Mosquita y las tierras comunales indígenas ubicadas en ese territorio.

En el espacio Caribe, previo a la anexión, se había ya producido una acelerada entrega de tierras a colonos mestizos originarios del departamento oriental (Granada y Chontales). Esa colonización de tierras se incrementó con el régimen liberal de José Santos Zelaya, durante el cual funcionario del régimen recibieron grandes concesiones de tierras en tierras comunales y privadas declaradas baldías y nacionales por medios coercitivos e ilegales (Hodgson, Roberto “Primera versión sobre la situación de esta parte de América llamada la Costa de Mosquitos 1757”, citado en Romero Vargas, 1996: 169; y Von Oertzen et al., 1990: 440-444). Asimismo, se incrementaron las exacciones y otras formas de explotación y discriminación contra las comunidades indígenas (Von Oertzen et al., 1990: 434-435). La intencionalidad anexadora de esas acciones era clara porque mientras en el Pacífico había restricciones para adquirir tierras ejidales, en el espacio Caribe se suspendieron los requisitos legales a fin de acelerar su colonización por mestizos del Pacífico. Ese régimen pasó a regir en la década previa a la anexión de la Reserva, en los distritos del Siquia, río Grane, Prinzapolka y comarca de Cabo Gracias a Dios (*La Gaceta*, 1887b).

El ordenamiento jurídico que pasó a constituir el nuevo régimen legal en el espacio Caribe y en el antiguo municipio de la Reserva Mosquita fue precisamente el que el Estado nicaragüense había utilizado para la desmembración y desintegración de las comunidades indígenas del Pacífico y centro de Nicaragua (Gould, 1998: 41; y Wolfe, 1999). En los 20 años previos a la reincorporación de la Reserva de La Mosquitia se emitieron las principales leyes sobre el tema. Entre éstas destacaron los decretos legislativos del 17 de mayo de 1877 y del 5 de marzo de 1881, que obligaron a la venta de los terrenos de comunidades indígenas (Rizo, 1992). En el caso de la costa es necesario señalar también la formación de los distritos que van poniendo cerco al municipio de la Reserva Mosquita, y el decreto ya citado del 12 de noviembre de 1887 (*La Gaceta*, 1887b).

Todos esos decretos fueron la base del concepto de tierras nacionales que a partir de 1894 se convirtió en el principal instrumento del Estado nacional nicaragüense contra las comunidades indígenas y étnicas de la costa Caribe. Este ordenamiento agrario reitera el supuesto de que las tierras no otorgadas por las autoridades nacionales, no asentadas en el registro de la propiedad y carentes del debido título, son tierras baldías y/o nacionales. Fue precisamente por esa vía que aquellas parcialidades, palenques, asentamientos, o comunidades indígenas en el espacio Caribe o en la antigua reserva, que no tuvieron la suerte de recibir el apoyo y tutelaje de la Iglesia Morava, o que rechazaron

la arbitraria propuesta de reducidos lotes familiares³¹, no accedieron al programa de la Comisión Tituladora. Todas esas comunidades que no fueron tituladas por la Comisión, desaparecieron oficialmente como asentamientos, perdiendo sus derechos de posesión. De esa forma, sus tierras pasaron a ser las nuevas tierras baldías o nacionales. El decreto ejecutivo del 21 de agosto de 1905 que reglamentó la titulación de tierras de los pobladores de la antigua Reserva Mosquita en el artículo 4 explicó los procedimientos por los cuales las comunidades indígenas en su gran mayoría quedarían marginadas del proceso de titulación.

Los criterios y valores que primaban en los funcionarios mestizos a cargo de la comisión los repitió en 1925 el comisionado del gobierno conservador de Carlos Solórzano, Francisco Ruiz y Ruiz. Analizando la disputa entre la concesión otorgada por el gobierno central a la Compañía Bragman Bluff, y la comunidad indígena de Bilwi, Ruiz y Ruiz decidió que la demanda de Bilwi contra la Bragman y otra comunidad indígena, Karatá, es inválida, porque Bilwi “sólo era una rancharía de indios mosquitos en tiempos de la incorporación mosquita” (Ruiz y Ruiz, 1927: 12). Y su argumento continúa:

En 1897 los indios de Bilué abandonaron sus ranchos, según me refirió el único que allí quedó, hoy síndico, el anciano Noah Columbus, debido a una muerte habida en riña con un indio mosquito de otra región: se desparramaron por distintas regiones, de manera que en realidad se confundieron con los indios de otras comunidades, y hoy los indios que fueron de Bilué no viven reducidos en determinado pueblo y mucho menos en Bilué, formando comunidad especial [...]. Hablar, pues, de los indios de Bilué, de sus seculares derechos, de la tierra de sus mayores, de sus sepulcros, de sus hogares, es pura literatura soñada; ellos abandonaron sus lares y sus cementerios y volvieron a la vida nómada, casi sólo de la caza y de la pesca.

Finalmente, el comisionado conservador decidió que esa comunidad de Bilué era inexistente al momento de funcionamiento de la Comisión Tituladora del Tratado Harrison-Altamirano, y por lo tanto, el territorio en disputa eran tierras baldías que pertenecían al Estado (Ibídem: 17). Frente a esas políticas de colonización interna y esen-

31 El Tratado Harrison-Altamirano, firmado el 19 de abril de 1905, en el artículo III.c estipuló que el gobierno nicaragüense daría a cada familia en el lugar de su residencia, ocho manzanas de terreno, si los miembros de la familia no excedieren de cuatro, y dos manzanas por cada persona si excedieran ese número (Encuentro, 1985: 165).

cialización del Estado nacional y de la sociedad mestiza que históricamente ha negado la existencia de las comunidades y las ha despojado de sus tierras y recursos, ¿cuál es la estrategia de negociación y sobrevivencia de comunidades indígenas como la de Alamikangban?

MOJONES Y MEMORIA COMUNAL: IDENTIFICACIÓN DEL TERRITORIO RECLAMADO POR LA COMUNIDAD Y REAFIRMACIÓN DE SU FISONOMÍA

Los resultados del proyecto titulado “Diagnóstico general sobre la tenencia de la tierra en las comunidades indígenas de la Costa Atlántica” en la zona del río Prinzapolka evidencian la recurrencia del tema de la ubicación, uso y experiencia del espacio territorial como forma de adquirir y argumentar legitimidad y derechos de uso del territorio ante el Estado nicaragüense y terceras instancias (Dana, Gordon, Gurdíán y Hale, 1998). Esencial relevancia en ese proceso de legitimación y reclamo sobre el territorio, tiene la experiencia de haber recorrido, vivido y utilizado el territorio reclamado para la sobrevivencia y reproducción de los miembros de la comunidad. Asimismo, es crucial la apropiación y redefinición de hechos históricos pertinentes: la lucha contra los sandinistas por la defensa del territorio en la década de 1980, y en especial, la apropiación de una narrativa religiosa culturalmente incontestable —la narrativa bíblica del Libro del Éxodo— para legitimar en última instancia el carácter axiomático y apodíctico del uso, posesión y dominio sobre el territorio³².

Si bien es cierto que esas narrativas externas e internas sobre la tierra o el territorio comunal tienen actualmente una función trascendental al definir la identidad o “fisonomía” de la comunidad o del grupo social, no es evidente que la fisonomía de la comunidad miskita de Alamikangban, en el pasado o en la actualidad, radique exclusivamente en la relación grupo social-territorio (Hale, 1991 y 1994). Por el contrario, la “fisonomía” étnica o de pueblo de las comunidades indígenas aparece descentrada, situacional y hasta contradictoria. Además, y a partir de los intentos integracionistas de los distintos gobiernos nicaragüenses, es evidente que los intentos por convertir en ciudadanos nicaragüenses a los habitantes de las comunidades han tenido un efecto erosionante y desarticulador del ente comunal, que se expresa principalmente en divisiones sociales, económicas y políticas dentro de la comunidad y en sus relaciones intercomunales.

El intento por convertir en ciudadanos a los habitantes de las comunidades ha resultado en la invisibilización y la desintegración de

32 Titulación por la Comisión Tituladora de La Mosquitia entre 1905 y 1917.

lo indígena³³. Como argumentan Charles R. Hale y Xavier Albo, son evidentes los efectos del modelo de Estado nacional y de su imaginario en la desarticulación y variabilidad de la identidad de los pueblos indígenas (Albo, 1993: 18-33). Existe entonces una dinámica contradictoria entre los factores exógenos que imprimen una dinámica centrífuga de colonización interna e “integración” a la economía, política y cultura supracomunales (nacional, internacional), y factores endógenos cuya dinámica es más centrípeta e intracomunitaria (Adams, 1989). La preeminencia de una u otra dinámica depende del momento histórico de la región del río Prinzapolka y de la comunidad misma. Por ejemplo, en los últimos diez años, hasta marzo de 1998, la comunidad estuvo cortada de sus vínculos terrestres a las minas de Siuna, Rosita y Bonanza. El camino de 33 km, que une Alamikangban al sitio llamado El Empalme, en la carretera Siuna-Rosita, era un pantano intransitable que tomaba 13 horas a pie o en vehículo de doble tracción. A partir de la reapertura del camino —una promesa electoral del gobierno liberal— han vuelto a regresar al territorio los comerciantes, madereros, narcotraficantes, políticos y similares, con los efectos desarticuladores, centrifugos e “integracionistas” que ello significa.

Los dirigentes de Alamikangban identifican sus mojones a través de las mejoras o “marcas” que en el uso del territorio han ido estableciendo. El conocimiento de tal uso y de los sitios específicos es muy concreto y detallado. Tal es el caso de los principales mojones como “Cacau Pauni” (donde tienen cacao y otros árboles frutales); “Papu Watla” (la casa de las hormigas que pican) o “Palpa Pin” (donde se comieron el manatí). Todos esos sitios hacen relación a eventos o situaciones consideradas relevantes para la vida e historia de la comunidad. Por ejemplo, el punto llamado “Palpa Pin” tiene valor ceremonial y afectivo porque allí murieron varias familias por comerse un manatí en mal estado. Otros mojones son los establecidos por la Comisión del Tratado Harrison-Altamirano. Tal es el caso del mojón “El brujo”. Además, aunque la comunidad carece del título material de la Comisión Tituladora de La Mosquitia (CTM), su memoria y tradición oral les da el conocimiento y persuasión de que sus tierras han sido colindantes con las de Kuamwatla, que es la comunidad que aparece como principal beneficiaria de la CTM en el territorio del río Prinzapolka³⁴.

33 Muratorio plantea el mismo fenómeno en la “ciudadanización” de los pueblos indígenas del Ecuador (Muratorio, 1994: 13).

34 En las actas de titulación de la Comisión Tituladora de La Mosquitia aparece una medición de 250 hectáreas para la comunidad de Alamikangban, junto a Comatla (Kuamwatla), 1000 hectáreas; Walpaxisa 500 hectáreas, y Wounta 1000 hectáreas (CIDCA, 1986: 19).

Las narrativas de los dirigentes comunales señalan la coherencia y racionalidad del discurso colectivo por medio del cual la memoria y el imaginario comunales determinaron los mojones o puntos de referencia esenciales que delimitan el territorio comunal. En tal sentido, la memoria transmitida por tradición oral generacionalmente, y la identificación de los mojones, son los argumentos más importantes para los dirigentes entrevistados. “[...] Los viejos son los que nos enseñaron [el sitio en el que estaban]: Batil Kana, Pihbayare, Limón, Sangangwas, Bakas, Cacao Pauni, Papal Pin”, dice un hombre de 65 años, considerado ya un anciano por su experiencia y prestigio. En su caso, fue el anciano Felipe “Tis” Cisneros quien le contó sobre los mojones cuando estaba joven. Para un líder religioso de 40 años y ayudante del pastor de la Iglesia Maharanata esa tradición oral le llegó por sus tíos y su padre, un anciano de 90 años.

El líder religioso argumenta que la generación de su padre logró saber de los mojones “por medio de otros más ancianos antes que ellos”. Así lograron saber dónde se encontraba Bakas, Cacao Pauni, Palpa Pin, Supa Wihta, Batil Kana, Pisba Yari, Sarau, El Limón, Sang Sangwas, Batsi Warban y Busukrah, puntos todos conocidos y mencionados por sus tíos, quienes solían ubicarlos por el número de días que les tomaba recorrer el camino hasta los mismos. Un segundo argumento es que los campesinos mestizos “ispail” que viven dentro de los terrenos que Alamikangban reclama como propios, reconocen el derecho de posesión de Alamikangban sobre esas tierras. El religioso dice que hace varios años, cuando vivía en El Limón, notificó a los “ispail” que estaban en la zona que no podían pasar más abajo y ellos acataron el reclamo. Asimismo, una delegación de Alamikangban fue hace varios años a “Cacao Pauni”, donde está San Martín, un caserío de “ispail”, y sus habitantes reconocieron que esas tierras pertenecían a Alamikangban. La comunidad de la “La Rampla”, a la orilla del Yahoya, en la boca del río Siunawas arriba, es otra comunidad de “ispails” que recibió tierras del INRA. En 1998, cuando los de la comunidad anduvieron tomando las medidas para el mapa de Alamikangban en el proyecto de “Diagnóstico de Tierras Indígenas”, los “ispail” aceptaron esas tierras como pertenecientes a Alamikangban (Dana, Gordon, Gurdían y Hale, 1998).

La ausencia de la materialidad del documento legal no disminuye, dese la perspectiva e imaginario comunitarios, la validez y legitimidad que tienen sus reclamos de posesión de tierra comunal. Frente a la cultura mestiza que únicamente reconoce y valida un reclamo de tierras con base en la materialidad del documento legal y escrito, el argumento de los dirigentes comunales es que el uso, posesión y vivencia del territorio, así como la memoria, tradición oral, normas y

usos (derecho consuetudinario) comunitarios, legitiman apodícticamente su posesión y pertenencia al y del territorio. Indican, además, que la carencia de documentos se debe a factores externos ajenos a su voluntad como inundaciones, huracanes, y sobre todo las guerras contra los gobiernos “ispail” del Pacífico, en la cual la última guerra contra los sandinistas es sólo un episodio más.

Un tercer argumento de igual peso que el de la tradición oral es la memoria de haber recibido un título de la Comisión Tituladora de La Mosquitia formada en cumplimiento al Tratado Harrison-Altamirano de 1905. Para la comunidad, lo importante no son tanto las dimensiones específicas del área deslindada por dicha comisión, sino la legitimidad primordial y axiomática que les confiere tener un título de la Comisión Tituladora de La Mosquitia. Ésta, en el imaginario comunal, es una manifestación del compromiso del gobierno de su Majestad Británica de proteger a sus antiguos aliados y protegidos, los habitantes de la Reserva Mosquita.

Sin embargo, el argumento fundacional y paradigmático en el imaginario comunal, que convierte la lucha por la tierra comunal en un mandato y derecho irrenunciables, es un argumento histórico-religioso. La dimensión propiamente histórica está constituida por la versión miskita sobre la incorporación de la Reserva Mosquita por el gobierno liberal de José Santos Zelaya en 1894. Mientras para la sociedad nicaragüense la reincorporación es una “efeméride nacional”—especialmente para los gobiernos liberales más recientes para los cuales las figuras de José Santos Zelaya y Rigoberto Cabezas son el prototipo de héroes nacionales precisamente por su papel en la reincorporación militar en la Reserva Mosquita—, para las comunidades miskitas, incluyendo Alamikangban, la anexión a Nicaragua marca el principio de las calamidades que han afligido al pueblo miskito, fundamentales la pérdida de su territorio y libertad.

En ese sentir hay aparentemente una gran consistencia con la documentación existente a lo largo de la primera mitad del siglo XX (Von Oertzen et al., 1990). En la narrativa comunitaria, la reincorporación es la expresión más refinada de la perfidia nicaragüense: “Los ‘ispail’ invitaron al rey miskito a reunirse con ellos. Después lo emborracharon y le hicieron firmar unos papeles por los cuales el rey les cedió las tierras de los miskitos. El rey firmó esos papeles porque los ‘ispail’ lo engañaron diciéndole que después de 50 años le devolverían las tierras. Sin embargo, han transcurrido más de 100 años y no las devuelven. Así, los miskitos perdieron sus derechos [a sus tierras]. Ahora la gente está tratando de rescatar y reclamar esas tierras perdidas”³⁵.

35 Los 50 años a los que hace referencia esta tradición miskita se basan en el período de vigencia del Tratado Harrison-Altamirano (1906-1955) (Romero Vargas, 1987: 139).

El aspecto religioso del argumento lo proporciona la transposición metonímica por la cual esa historia de engaño y atropellos a manos de los gobiernos nicaragüenses se convierte en la versión miskita del Libro del Éxodo. Así como el éxodo es la salida del pueblo israelita esclavizado por los egipcios hacia la tierra prometida, actualmente el pueblo miskito y las comunidades están en su etapa de lucha por lograr que “Dawan” (Dios) ablande y castigue a los “ispail” y sus gobiernos para que reconozcan el derecho del pueblo indígena a su territorio. Uno de los pastores ayudantes narra esa versión de la siguiente manera:

José era israelita y llegó a ser el segundo del Faraón. Después de la muerte de José, los israelitas pasaron a ser esclavos del Faraón. Pero Dios no quería que quedaran esclavizados y allí escogió a un hombre llamado Moisés para que llevara a los israelitas a Canaan. Sin embargo, el Rey Faraón no creía en Dios y por eso Dios mató a su hijo. El mismo Dios le subió el “volumen” para que no creyera. Así es con nosotros [los miskitos]. Si nos aprovechamos de Dios, él cambiará la mentalidad del gobierno de los nicaragüenses, y los miskitos tendrán su terreno.

Para el mismo pastor: “Esta lucha va sobre 100 años. Esta lucha es como ‘gradas’; como uno puede va subiendo las gradas y así va. Con fe en Dios uno puede pelear por sus hijos. Nosotros por sí solos no podemos, pero Dios sí puede: ‘Ya yang walba ya sipsa baha mapara’” (“El que está con Dios, ¿quién contra él?”).

En síntesis, son cuatro argumentos los que legitiman según la comunidad su actual fisonomía y derechos. En primer lugar está la memoria comunal y la tradición oral sobre los mojones que delimitan su territorio. En segundo, el hecho de que esas tierras han sido recorridas, usadas y poseídas por los miembros de la comunidad de Alamikangban. En tercer lugar, la certeza de que la Comisión Tituladora de La Mosquitia les otorgó un título real —que de alguna manera trasciende la voluntad de los nicaragüenses mestizos y de sus gobiernos de reconocer o no el derecho comunal sobre el territorio— también es decisiva. Finalmente, está una profunda convicción de que la historia miskita y la narrativa bíblica se identifican, legitimando los reclamos territoriales de las comunidades.

IDENTIDAD HÍBRIDA O FISONOMÍA SITUACIONAL EN TENSIÓN

“En la colina de Kanuapa, sobre la ribera izquierda del río Patuca, a pocas millas aguas abajo de la confluencia con el río Guampú, existe una roca que muestra el signo de un cordón umbilical humano, del cual nacieron los ancestros de la tribu: el Gran padre

(Maisahana, “él, quien nos engendró”) y la Gran Madre (Itwana o Itoki). Miskitos y sumus son los descendientes de estos dos primitivos ancestros [...]”.
 Pastor G. R. Heath, leyenda recogida en Alamikangban
 (Conzemious, 1983)

*“Ya vienen un buen día nuevo,
 día de gran ansiedad
 cuando un pueblo escogido
 completo al cielo irá.”*

Himno de la Iglesia de Dios de Alamikangban

¿Qué es ser de Alamikangban? Actualmente, la comunidad se identifica en un 95% como miskita. Sin embargo, de acuerdo con la propia historia oral de los actuales habitantes, el mítico sukia Alamí, habitante primigenio de la comunidad, así como Felipe “Tis” Cisneros, el patriarca de la familia aboriginal hace cuatro generaciones, eran sumu/toonglas. Además, los descendientes de Felipe “Tis” Cisneros se fueron del espacio actual del poblado a un lugar vecino (“El Zapote”), en retirada de las iglesias cristianas, desplazados por las compañías y los trabajadores foráneos “importados” por la compañía: miskitos, mestizos o negros “criollos” que procedían de río Coco, Bluefields, Pearl Lagoon, Boaco, Matagalpa o Chontales, y los extranjeros estadounidenses y chinos (“Miriki waikna” y “China man”). ¿Cómo en qué momento el ser miskito se convirtió en la fisonomía definitoria de esta comunidad cuando unos kilómetros río arriba las comunidades de Tasbapauni y Tungla todavía son consideradas parcialmente sumu?

Habría que empezar por cuestionar el principio y concepto de identidad en cuanto tal. Identidad implica unicidad, resolución de contrarios, síntesis, igualdad o analogías a una esencia primera. En vez de insistir en los términos finales de la ecuación o en la resultante de sus factores constitutivos, es necesario recobrar el momento de la tensión entre los factores diacríticos que hasta ahora han servido para definir lo que aparece como propio, característico y definitorio de los sujetos individuales y colectivos, y explorar la dinamicidad de las fisonomías que esos sujetos individuales y colectivos presentan en diferentes situaciones y contextos. De alguna manera, plantearse como problemas la identidad y sus expresiones, en este caso aquello que constituye la “identidad” de los de Alamikangban, ha llevado a la búsqueda de lo definitorio, esencial, primero, fundamental, o de las metanarrativas coherentes y totalizantes que ocultan las estrategias de sobrevivencia de todo grupo social, especialmente cuando se trata de sobrevivir en condiciones de

extremo empobrecimiento y explotación³⁶. En tal sentido, habría que aceptar la crítica de las posiciones posmodernas a esa búsqueda de esencias, sustancias, primeros motores, principios, totalidades englobantes o significantes que fijan y determinan, para dar cabida a significados dinámicos y relativamente indeterminados que se reconstituyen de modo constante frente a nuevas situaciones y que, a pesar de sus contradicciones, coexisten en la conciencia individual o colectiva como remembranzas, memorias, historias y aspiraciones colectivas (Derrida, 1976, Benjamin, 1985, Bhabha, 1994 y Halbwachs, 1992). En el caso de Alamikangban, la afirmación de la fisonomía individual o colectiva (identidad) ha sido en sus diferentes momentos expresión de un intenso proceso de transculturación, donde la definición interna y externa de los sujetos de la comunidad ha estado dada por las tensiones generadas por negociaciones para sobrevivir; especialmente frente a las políticas de asimilación y mestización del Estado nacional. Así, esa “fisonomía” es descentrada y no esencial. Por otra parte, en la medida que esa diversidad de momentos y fisonomías es parte de una negociación para sobrevivir; existe un argumento estructurado elemental e invariante: el de afirmarse para sobrevivir. De este modo se podría hablar de una estructura o centro que construye, organiza y aglutina.

CONCLUSIONES

La costa Caribe, su territorio y recursos naturales, simbolizan en el discurso del Estado nacional y el “sentido común” de la sociedad mestiza una doble y contradictoria realidad. Por un lado, la costa Caribe es el emporio de riquezas naturales que milagrosamente resolverá la miseria del país (*La Tribuna*, 1998a). Por otro, este espacio —especialmente las demandas de autonomía de los pueblos indígenas y comunidades étnicas, así como el reconocimiento y delimitación de las tierras comunales— constituyen un espectro y amenaza latentes de separación, escisión y violación a la soberanía del Estado-nación. sin embargo, en la cosmovisión de las comunidades indígenas y créoles, las tierras comunales constituyen el eje en torno al cual se estructura su historia, economía, organización política, memoria, cultura; en síntesis, su afirmación y adscripción. Los linderos de las tierras comunales o del territorio indígena, recibidos a través de la memoria y tradición orales y recreados en el “imaginario” costeño han sido, en la historia reciente el país, el factor de movilización político más importante.

36 El mapa de pobreza del año 2000 del Instituto Nicaragüense de Estadística y Censos (INEC) reconoce finalmente que el municipio de Prinzapolka es el más pobre de Nicaragua. El 92,56% de la población tiene ingresos menores a USD200.00 anuales (*La Prensa*, 2000).

En el territorio del río Prinzapolka ha habido un intento secular que arranca desde los inicios de la colonia española por conquistar y colonizar ese espacio. El Estado nicaragüense-mestizo continuó ese intento de conquista y colonia en los años previos y después de la anexión militar de la Reserva Mosquita en 1894. No obstante, por las características propias de una relación de colonialismo interno del Estado hacia el territorio, y sobre todo por las estrategias de sobrevivencia y negociación de las comunidades, más bien se ha dado un fenómeno de transculturación que de mestizaje, en el cual la comunidad de Alamikangban ha desarrollado un proceso de sobrevivencia, afirmación, adscripción y negociación que aquí se ha conceptualizado como “fisonomías” que, a pesar de su diversidad y fluidez, actualmente están constituidas y estructuradas alrededor del territorio comunal a través de diferentes narrativas, sobre todo la bíblica del Éxodo, que es recreada regularmente por la memoria y tradición comunales.

En los últimos 20 años, la “identidad monoétnica” y miskita de la comunidad ha estado vinculada con la forma en que esta última recuerda, memoriza, reconstruye e imagina su territorio. Éste ha adquirido en la cosmovisión comunitaria, por su imbricación con los factores de sobrevivencia y lucha, una centralidad que probablemente no tenía en momentos previos de la historia del asentamiento. Sin embargo, esa relación con el territorio no es una relación meramente funcional y utilitaria; el territorio además de ser espacio de producción y sobrevivencia, es el espacio de recreación y justificación cultural, religiosa y cosmológica. El acceso al territorio está construido culturalmente alrededor, en este caso, de las relaciones genealógicas y de ascendencia con la figura del patriarca fundador Felipe “Tis” Cisneros. Además, la historia de la comunidad ha estado marcada por una dinámica de apertura a factores externos y de ensimismamiento endógeno. En esas fases centrípetas o centrífugas, marcadas por una predominancia de definiciones externas o internas, ha habido diferentes fisonomías.

En su primer momento, la protocomunidad de Alamí fue sumu/toongla. La primera historia del asentamiento fundado por Felipe “Tis” Cisneros sigue siendo sumu/toongla hasta su conversión e incipiente miskitización y moravización. Al llegar las compañías y los “benques”, la “indole” del asentamiento es la de una *company town* o pueblo de la compañía donde todos conviven (gringos, mestizos, chinos, criollos, miskitos) y de donde los sumu/toonglas se retiran a “El Zapote”³⁷.

37 Los “benques” eran los campamentos madereros, relativamente estacionales, en los cuales los contratistas madereros de la región cortaban para las grandes compañías madereras (Bragman’s, Weiss Fricker, Nipco Waddell, Nolan) o mineras (La

Es el “Gold Pyura” (época dorada) o “Bragman’s Pyura” (época de la Bragman’s) que se contraponen al “Bandit Pyura” (época de los bandidos [el ejército de Sandino]). El asentamiento entonces se define por su vinculación con la dinámica impuesta por las compañías de enclave. Al irse las compañías, la comunidad volvió a ser indígena y monoétnica, pero ya no sumu/toongla, sino miskita. El momento de mayor “miskitización” son los últimos 20 años, los cuales han estado marcados por la defensa del territorio y de la comunidad contra los sandinistas y la lucha por la supervivencia en el sentido más elemental.

Lo que fundamenta y estructura el ser individual y colectivo actualmente en Alamikangban es la conjunción de prácticas y estrategias de sobrevivencia con prácticas discursivas y textos que formalizan, estructuran y dan sentido a esas experiencias de sobrevivencia (Silverstein y Urban, 1996). Esas estrategias discursivas y textos son tres. Primero está la historia de Alamí; personaje primigenio que, en la etapa protohistórica y mítica del imaginario comunal, huyó con la llegada de los foráneos buscadores de oro, pero dejando ya constancia de la presencia aboriginal. La narrativa de Alamí es el texto y politropo que trasciende el dato empírico y que está más allá de cualquier cuestionamiento legal o científico sobre el origen de la comunidad y su posesión del territorio incontestable aboriginal “¡Kan upla pau kan time, Alamí nara Kan!”³⁸. En segundo lugar está Felipe “Tis” Cisneros, fundador del árbol genealógico y de la estructura de parentesco seminal en Alamikangban. Él representa la historia más antigua de la comunidad, el tiempo del rey misquito, de la Comisión Tituladora y, especialmente, de haber recibido el reconocimiento legal a sus tierras a través del Tratado Harrison-Altamirano (1916). Por último, tenemos

Luz Mining Co., Neptune, Falconbridge, Rosario), la madera de pino, cedro y sobre todo caoba; o el pino y Santa María utilizado en las minas. Los benques son importantes porque eran los centros de trabajo que atraían trabajadores relativamente especializados “foráneos” a las comunidades del río Prinzapolka, de sitios como río Coco, Bilwi, Laguna de Perlas, Bluefields, y de los departamentos mestizos colindantes (Matagalpa, Boaco, Chontales). Así llegó la primera generación de “foráneos” (mestizos, criollos, miskitos), cuya generación posterior ya se consideraba miskita. Los benques también contribuyeron a hacer de estas comunidades lugares atractivos para la presencia de comerciantes chinos.

38 Para Friedrich la poesía y la prosa están repletas de las figuras clásicas de la retórica: metonimias, sinédoques, ironías, metáforas, que pertenecen a su vez a macrotropos más inclusivos y genéricos entre los que sobresalen los tropos imagistas (generados por imágenes), modales (emotivos, expresivos), formales, de contigüidad y analógicos. Estos macrotropos no están subordinados a un macrotropo principal (lo analógico/metafórico), sino que interactúan sinérgicamente, reforzándose y retroalimentándose para crear perspicacia, ambigüedad y riqueza de significado (Friedrich, 1991).

el Libro del Éxodo como metanarrativa contextualizante y entextualizante que especifica y alivia el sufrimiento pasado y presente del pueblo escogido, abriéndole una esperanza al futuro.

Simultáneamente, hay otros factores en el orden material que le dan cuerpo a ese pensamiento, lo insertan al presente y están vinculados con la reproducción de los sujetos y el uso del territorio comunal y sus recursos naturales. Esos factores son endógenos y exógenos. Los factores endógenos actuales más importantes son la reproducción biológica y el parentesco, así como las actividades de caza, pesca y producción de alimentos. Los factores exógenos más inmediatos y relevantes son las amenazas del avance del campesinado mestizo, por el sur (río Grande) y al noroeste por las zonas de Baca y Santa Rita. Otro factor exógeno es el conjunto de las acciones y políticas del aparato de Estado en sus expresiones municipal, regional y nacional, especialmente el incremento en el costo de productos de consumo básicos, la especulación de tierras, las concesiones a madereros del Pacífico y el tráfico de estupefacientes.

Las tres narrativas comunales como estrategias discursivas se conjugan en un tiempo que va desde el tiempo “mítico” transhistórico y primigenio de Alamí, pasando por el tiempo fundante del Tratado Harrison-Altamirano que corresponde el tiempo del patriarca Felipe “Tis” Cisneros (1905), hasta el texto del Éxodo que, desde las angustias y esperanzas de la actualidad, se proyectan a un futuro que entextualiza y redime al pueblo miskito y castiga a los “ispail” y sus gobiernos. Es en esa conjunción de estrategias discursivas, vinculadas con la invariante territorial, que se fundamenta y aglutina lo miskito de la comunidad. El territorio es “descubierto”, posesionado, delimitando y “amojonado” por el recorrido que hicieron en su momento cuatro generaciones previas, el patriarca Felipe “Tis” Cisneros y su familia quienes, en su recorrido, como Moisés en el Libro del Éxodo, van fundando los mojones claves que marcan el camino hacia la tierra prometida donde se produce la sobrevivencia e historia comunal (el lugar del manatí, del pejibaye, del cacao), que son los mojones y espacio que ahora la comunidad reconoce como su territorio.

Además, la genealogía de “Tis” Cisneros es lo que por ascendencia legitima el ser de la comunidad y el poder de uso y posesión de la tierra y sus recursos. Sin embargo, no son las estrategias discursivas en cuanto tales las dadoras de sentido y fisonomía a la comunidad y al ser de Alamikangban, sino que aparentemente son las experiencias de sobrevivencia —muy vinculadas con la invariante territorial— las que estructuran, “centran y contextualizan esas narrativas. En las estrategias discursivas mencionadas, la que parece legitimar el poder de decisión sobre la tierra es la narrativa de Felipe “Tis” Cisneros.

Esa historia “politrópica” comienza siendo meramente metonímica e indicativa ligada a elementos concretos y precisos, las cuatro generaciones de la familia Cisneros. Empero, a medida que los conflictos sobre el territorio comunal se han acentuado, la figura e historia de “Tis” Cisneros son la metáfora que define y completa el ser comunal. Así, los pobladores que logran trazar su relación con “Tis” Cisneros se consideran más alamikangbenses y con mayor poder y legitimidad para decidir sobre los asuntos de las tierras comunales ante el mundo “mestizo” nicaragüense.

BIBLIOGRAFÍA

- Adams, Richard N. 1989 *Internal and External Ethnicities: With Special Reference to Central America* N° 279 (Austin: Institute of Latin American Studies, University of Texas)
- Adams, Richard N. 1995 *Etnias en evolución social. Estudios de Guatemala y Centroamérica* (México: Universidad Autónoma Metropolitana).
- Albo, Xavier 1993 “Our Identity Starting from Pluralism in the Base” en Beverly, John; Oviedo, José et al. *The Postmodernist Debate in Latin America* (Durham: Special Issue of Boundary 2, Duke University Press).
- Álvarez Lejarza, E. et al. 1966 “Cómo incorporó Nicaragua su Costa Oriental” en *Revista Conservadora* (Buitrago) N° 68.
- Bateson, G. 1988 *Mind and Nature. A Necessary Unity* (Toronto: Bantam Books).
- Benjamin, Walter 1985 *Illuminations* (Nueva York: Schocken Books).
- Bhabha, Homi M. 1994 *The Location of Culture* (Londres: Routledge).
- CIDCA 1986 “Transcripción de las Actas de la Comisión Tituladora” manuscrito, p. 18.
- CIERA (Centro de Investigaciones y Estudios sobre la Reforma Agraria) 1981 *La Mosquitia en la Revolución* (Managua: CIERA).
- Conzemious, Eduard 1983 (enero-febrero) “Leyendas y fábulas de los misquitos y sumos” en *Boletín Nicaragüense de Bibliografía y Documentación*, N° 51.
- Crowe, Frederick 1850 *The Gospel in Central America* (Londres: C. Gilpin).
- Dana, Peter; Gordon, Ted; Gurdián, Galio y Hale, Charles R. 1998 “Diagnóstico general sobre la tenencia de la tierra en las comunidades indígenas de la costa atlántica”, manuscrito.
- Derrida, Jacques 1976 *Of Grammatology* (Baltimore: Johns Hopkins University Press).

- Dore, Elizabeth 1997 "Property, Households and Public Regulations of Domestic Life: Diriomo, Nicaragua, 1840-1900" en *Journal of Historical Sociology* Vol. 8, N° 2, octubre.
- Durán, Fray Diego 1999 "Historia de las Indias de Nuevas España y isla de Tierra Firme" en Velazco, S. *Mesoamérica*, N° 38 (Antigua, Guatemala: CIRMA/PMS).
- Encuentro* 1985 "La costa atlántica: pasado y presente" en *Encuentro. Revista de la Universidad Centroamericana* (Managua).
- Ferrer, F. 1855 *Geographical Map of the Republic of Nicaragua with Three Plans and Views* (Washington, DC: Biblioteca del Congreso de los Estados Unidos) mapa.
- Friedrich, P. 1991 "Polytropy" en Fernández, James W. (ed.) *Beyond Metaphor* (Stanford: Stanford University Press).
- Fröebel, Julius 1850 *Seven Years Travel in Central American, Northern Mexico and the Far West of the U.S.* (Londres: R. Bentley).
- García Laguardia, M. 1971 *La génesis del constitucionalismo guatemalteco* (Guatemala: Centro de Producción de Materiales de la Universidad de San Carlos de Guatemala).
- Goffman, Erving 1959 *The Presentation of Self in Everyday Life* (Nueva York: Anchor Books).
- Gould, Jeffrey L. 1998 *To Die in This Way: Nicaraguan Indians and the Myth of Mestizaje, 1880-1965* (Durham: Duke University Press).
- Gramsci, Antonio 1992 Forgacs, David (ed.) *An Antonio Gramsci Reader* (Nueva York: Schocken Books Inc.).
- Halbwachs, M. 1992 *On Collective Memory* (Cambridge: Harvard University Press).
- Hale, Charles R. 1991 "Wan Tasbaya Dukiara: nociones contenciosas de la tierra en la historia miskitu", manuscrito.
- Hale, Charles R. 1994 "Mestizaje, Hybridity, and the New Politics of Cultural Difference in Post-Revolutionary Central America", manuscrito.
- Holm, John A. y Herzfeld, Anita 1978 "The English Creoles of Central America", manuscrito.
- Kay, Cristobal 1989 *Latin America: Theories of Development and Underdevelopment* (Londres: Routledge).
- Kinloch Tijerino, Francis 1999 *Nicaragua: identidad y cultura política (1921-1858)* (Managua: Banco Central de Nicaragua).
- La Gaceta* 1887a Año XXV N° 38.
- La Gaceta* 1887b Año XXV N° 53.
- La Gaceta* 1887c Año XXV, N° 54, 12 de noviembre.
- La Gaceta Oficial* 1901 Año VI, N° 1456, 20 de septiembre.

- La Prensa* 2000 (Managua: INEC) 29 de mayo.
- La Tribuna* 1998a (Managua) 15 de enero.
- La Tribuna* 1998b (Managua) 16 de marzo.
- Levi-Strauss, Claude 1963 *Totemism* (Boston: Beacon Press).
- Malinowski, B. 1948 *Science and Religion and Other Essays* (Nueva York: Doubleday Anchor Books).
- Martínez Peláez, Severo 1970 *La patria del criollo. Ensayo de interpretación de la realidad colonial guatemalteca* (San José: EDUCA).
- Mora y Pacheco, Francisco 1990 (enero-junio) "Relación geográfica del partido de Chontales 1743" en *Wani* N° 7 (Managua: CIDCA).
- Morel de Santa Cruz, Pedro Agustín 1967 "Visita Apostólica, Topográfica, Histórica y Estadística de Todos los Pueblos de Nicaragua y Costa Rica, hecha por el Ilustrísimo Señor Don Pedro Agustín Morel de Santa Cruz, Obispo de la Diócesis en 1751 y elevada al conocimiento de S. M. Católica Fernando VI el 8 de septiembre de 1752" en *Revista Conservadora del Pensamiento Centroamericano*, Vol. 17, N° 82, julio.
- Muratorio, Blanca 1994 *Imágenes e imaginarios* (Quito: FLACSO).
- Napier Bell, Charles 1987 *Tangweera. Life and Adventures among Gentle Savages* (Austin: University of Texas Press).
- Ophdesca 1992 *Caracterización del Territorio del Río Prinzapolka* (s/d).
- Ohland, K. y Schneider, R. (eds.) 1983 *National Revolution and Indigenous Identity: The Conflict between Sandinists and Miskito Indians on Nicaragua's Atlantic Coast* (Copenhague: IWGIA / International Work Group for Indigenous Affairs).
- Potthast-Jutkeit, Barbara 1994 "El impacto de la colonización alemana y de las actividades misioneras moravas en la Mosquitia durante el siglo XIX" en *Mesoamérica* (Antigua Guatemala: CIRMA/PMS) N° 28.
- Pratt, Mary I. 1997 *Ojos imperiales. Literatura de viajes y transculturación* (Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes).
- Real Academia Española (RAE) 1992 *Diccionario de la Lengua Española* (Madrid: Editorial Espasa Calpe) 21° edición, Tomo II.
- Rigby, Carlos 1990 "Nicaribe soy" en *Wani* (Managua: CIDCA) N° 8, julio-diciembre.
- Rizo, Mario 1992 "Etnicidad, legalidad y demandas de las comunidades indígenas del norte, centro y Pacífico de Nicaragua" en *Persistencia indígena en Nicaragua* (Managua: CIDCA-UCA).

- Romero Vargas, Germán 1987 *Las estructuras sociales de Nicaragua en el siglo XVIII* (Managua: Vanguardia).
- Romero Vargas, Germán 1995 *Las sociedades del Atlántico de Nicaragua en los XVII y XVIII* (Managua: Fondo de Promoción Cultural BANIC).
- Romero Vargas, Germán 1996 *Historia de la Costa Atlántica* (Managua: CIDCA-UCA).
- Ruiz y Ruiz, Fruto 1927 “Informe del Dr. Frutos Ruiz y Ruiz” en *Comisionado del Poder Ejecutivo en la Costa Atlántica de Nicaragua* (Managua: C. Heuberger).
- Schneider, H. G. 1998 “La Mosquitia. Historia de la Unitas Fratrum” en *La Mosquita* (1849-1898) (Managua: CIEETS).
- Silverstein, M. y Urban, G. 1996 *Natural Histories of Discourse* (Chicago: The University of Chicago Press).
- Somoza, Anastasio 1976 *El verdadero Sandino o el calvario de las Segovias* (Managua: Editorial San José).
- Tambiah, S. J. 1968 “The Magical Power of Words” en *Man* (Londres) Vol. 3, N° 2.
- Velazco, S. 1999 *Mesoamérica* (Antigua: CIRMA/PMS) N° 38.
- Vernooy, R. 2000 *Para una mina de oro se necesita una mina de plata. Historiando sobre la costa Caribe de Nicaragua, 1910-1979* (Managua: CIDCA-CUA).
- Von Oertzen, E. et al. 1990 *The Nicaraguan Mosquitia in Historical Documents, 1844-1927: the Dynamics of Ethnic and Regional History* (Berlín: Dietrich Reimer Verlag).
- Walker, William 1985 *The War in Nicaragua* (Tucson: The University of Arizona Press).
- Wolfe, Justin 1999 *Rising from the Ashes: Community, Ethnicity and Nation-State Formation in Nineteenth-Century Nicaragua* (Los Ángeles: University of California, tesis de doctorado).
- Woodbridge, Paul 1967 *Los contratos Webster-Mora y las implicaciones sobre Costa Rica y Nicaragua* (San José: EDUCA).
- Zelaya Goodman, Chester 1971 *Nicaragua en la independencia* (San José: EDUCA).
- Zubiri, Xavier 1972 *Sobre la esencia* (Madrid: Sociedad de Estudios y Publicaciones).

Miguel González

**EL GIGANTE QUE DESPIERTA:
PARTIDOS Y ELECCIONES EN LA VIDA
DE LOS CONSEJOS REGIONALES
AUTÓNOMOS* ****

LAS ELECCIONES GENERALES de febrero de 1990 en Nicaragua conformaron los primeros Consejos Regionales Autónomos de la Costa Caribe, así como autoridades nacionales. El inicio del mandato de los consejos coincidió con la derrota electoral del Frente Sandinista de Liberación Nacional (FSLN) a nivel nacional y en las dos regiones autónomas. Esto dio origen una situación política totalmente nueva a lo largo del país. La guerra terminó y se puso en marcha un proceso de conciliación que incluía la reforma del estado y una reducción del tamaño del sector público. Nicaragua fue lanzada a un abrupto programa para favorecer una economía de mercado y un sistema democrático representativo, y abandonar así el estado que había actuado como un centralizador del poder pese a que había sido fragmentado y debilitado por la guerra (Pérez-Baltodano, 2003: 648-51). Algunos autores han considerado esta etapa inicial como una transición triple en Nicaragua: hacia un régimen democrático, una economía de mercado

* González Pérez, Miguel 2011 *“El Gigante que Despierta (the Awakening Giant): Parties and Elections in the Life of the Autonomous Regional Councils”* en Baracco, L. (ed.) *From National Integration to Contested Autonomy: The Caribbean Coast of Nicaragua* (Nueva York: Algora Publishing) pp. 147-190.

**Traducción: María José Rubín.

y la construcción de un nuevo marco legal (Cruz, 2001: 79). En medio de estos cambios a nivel nacional, la población costeña tenía grandes expectativas, especialmente en relación con el Estatuto de Autonomía, aprobado en 1987 en un contexto político polarizado. En este trabajo argumentaré que las dificultades en la consolidación democrática en la Nicaragua de la posguerra han mantenido cautiva la autonomía. En el mismo sentido, el significado de autonomía para la heterogénea población de la Costa aún es un asunto polémico y, consecuentemente, requiere ser analizado.

EL ESTATUTO DE AUTONOMÍA: UN ACUERDO LEGÍTIMO AUNQUE AÚN EN DISPUTA

En enero de 1985, en paralelo con las negociaciones con MISURASATA y en el mismo período en que podía apreciarse una tendencia hacia la ruptura interna en las filas de MISURA, el gobierno comenzó un proceso consultativo sobre las condiciones para la autonomía a través de las Comisiones Regionales, con sede en Puerto Cabezas y en Bluefields. En junio de 1985 la Comisión Nacional de Autonomía publicó un documento titulado *Principios y políticas para el ejercicio de los derechos de autonomía de los pueblos indígenas y comunidades de la Costa Atlántica de Nicaragua*. Era un documento básico diseñado para facilitar la consulta directa de las fuentes en todas las comunidades de la Costa Atlántica (Comisión Nacional de Autonomía, 1985)¹. En ese momento había un conocimiento muy limitado entre los distintos niveles de instituciones del gobierno central en relación con los modelos de autonomía establecidos en otros países para responder a las demandas de autonomía a través de legislación y de medidas administrativas político-estructurales.

En enero de 1987 la Asamblea Nacional aprobó una nueva constitución política que, por primera vez, reconocía explícitamente que el pueblo de Nicaragua era “multiétnico por naturaleza” (Asamblea Nacional de Nicaragua, 2000: artículo 8). Por primera vez se reconocía legalmente el derecho de las comunidades de la Costa Atlántica de preservar sus idiomas, religiones, arte y cultura, así como el derecho de “adoptar sus propias formas de organización social y de administrar sus asuntos locales de acuerdo con sus propias tradiciones”. Asimismo, “el estado reconoce las formas de propiedad comunal sobre las tierras que ejercen las comunidades de la Costa Atlántica. Igual-

1 Entre septiembre y diciembre de 1985, la fase más intensiva del diálogo, unos 1200 voluntarios se dedicaron a promover la discusión en las comunidades. Esto derivó en la formación de casi una centena de comisiones autónomas locales solo en las comunidades misquitás.

mente, le reconoce el aprovechamiento, uso y beneficios derivados de las aguas y bosques de sus tierras comunales” (Asamblea Nacional de Nicaragua, 2000: artículos 89, 90, 91)².

En abril de 1987 dos Comisiones Regionales alcanzaron finalmente un consenso sobre un borrador del Estatuto de Autonomía. Su propuesta fue debatida en una asamblea multiétnica de 220 delegados, cada uno de los cuales representó una comunidad de las dos regiones. Esta asamblea concedió su sello de aprobación al proyecto legislativo y culminó así en la redacción del Estatuto de Autonomía. Días más tarde el texto fue publicado en español, inglés, misquito y sumu-mayangna.

En febrero de 1989, en respuesta a esa publicación, MISURASATA, aún desde el exilio en Costa Rica, presentó una contrapropuesta titulada *Tratado de Paz entre la República de Nicaragua y las Naciones Indígenas de Yapti Tasba* (YATAMA, 1989). Cuestionaba directamente el Estatuto de Autonomía adoptado por el gobierno del FSLN. En el documento (que también era unilateral y no había resultado de negociaciones con la Costa, o al menos no entre el pueblo no misquito), YATAMA presentó

[las] cuestiones fundamentales de las demandas indígenas que [...] son la base para una solución pacífica con justicia al interior de *Yapti Tasba*:

- El territorio tradicional de la Madre Tierra, basado en el reconocimiento de los derechos históricos de su pueblo sobre el conglomerado de sus tierras comunales;
- Autonomía Indígena en *Yapti Tasba*, basada en el reconocimiento de los derechos a la autodeterminación interna de su pueblo;
- los recursos naturales de *Yapti Tasba*, a través del reconocimiento de los derechos de propiedad colectiva sobre los bosques y el agua, así como el usufructo del subsuelo y el mar;
- organización del pueblo de *Yapti Tasba* con garantías para su completa libertad de movimiento, organización y operación, dentro y fuera del país;
- la autodefensa del pueblo de *Yapti Tasba*, donde tropas indígenas tendrán que mantener su responsabilidad sobre el orden y la seguridad internos de las comunidades tradicionales y las áreas de la región (YATAMA, 1989).

La iniciativa de paz de YATAMA consideraba el Estatuto de Autonomía como una decisión unilateral de los sandinistas. Sin embargo,

² Estos tres artículos constituyen un capítulo separado en la constitución de 1987, titulado *Derechos de las Comunidades de la Costa Atlántica*.

reconoció que tanto su propuesta de un Tratado de Paz³ como el Estatuto podían servir como la base para definir la autonomía indígena y, en consecuencia, para un acuerdo definitivo entre las partes⁴. Dadas sus características, la contrapropuesta de MISURASATA no prosperó. Con algunas modificaciones, el proyecto legislativo apoyado por la Asamblea Multiétnica fue presentado ante la Asamblea Nacional en septiembre de 1987 y finalmente aprobado como *Estatuto de Autonomía de las Regiones de la Costa Atlántica de Nicaragua*.

Tanto el texto del Estatuto presentado por el gobierno sandinista como los de YATAMA (por ejemplo, su propuesta para un Tratado de Paz) fueron documentos paradigmáticos en la contienda por el alcance que tendrían los derechos exigidos por la Costa Atlántica. También se convirtieron en visiones opuestas que estarían en disputa continua, con distintos niveles de intensidad, durante el contencioso período de creación de los consejos regionales.

La concepción de la autonomía de YATAMA tiende a adoptar el carácter de una autonomía étnica y territorial, destinada a garantizar los derechos del pueblo indígena de *Yapti Tasba*. Por el contrario, el gobierno sandinista proponía una autonomía regional que, aunque se basaba en el territorio, abarcaría toda la diversidad multiétnica de la población de la Costa. Uno de los factores de mayor importancia para la naturaleza contenciosa del régimen autónomo puede observarse en el forcejeo por la legitimidad de cada una de estas visiones contrapuestas, así como en el marco normativo, inconcluso y cuestionado, que se estableció.

En suma, cambios severos en la vida económica, social y política afectaron el ambiente costeño a fines de la década de 1980. La guerra, la imposibilidad de llevar adelante proyectos económicos y el efecto desmoralizante del desplazamiento de los habitantes que imponía la guerra alteraban profundamente la vida cotidiana en la Costa. Estimar la magnitud de esos cambios es importante para evaluar cuáles pudieron ser los verdaderos desafíos del proceso de autonomía, no solo en lo relativo a la creación de relaciones sociales cordiales, sino también en cuanto a la búsqueda de un modelo de desarrollo apropiado y a la promoción del bienestar de la sociedad caribeña.

3 El Tratado de Paz fue entregado al equipo de negociación gubernamental en 1988.

4 Charles Hale identificó la consistencia de estas demandas que en ese entonces procedían de los militantes étnicos. Hale las agrupó en cuatro categorías, expresadas como una plataforma de derechos. Esta incluía demandas relacionadas con el territorio, el control de las actividades económicas y la autoridad sobre la normativa cultural y política en áreas en las que prevalecería la autonomía indígena (Hale, 1994: 192).

ESFUERZOS PARA LA UNIDAD Y LA CONCILIACIÓN EN LA COSTA

Durante la campaña electoral en la Región Autónoma del Atlántico Norte (RAAN) los principales líderes del movimiento indígena YATAMA tomaron posturas ambivalentes debido a su cuestionamiento de la legitimidad del proceso de formulación y adopción del Estatuto de Autonomía. YAMATA contaba con un amplio apoyo en las comunidades misquitas. Sin embargo, sus líderes no lograron definir una estrategia que permitiese al movimiento participar y obtener aliados en las elecciones. Esto causó una gran confusión en la Costa y fue agravada por el hecho de que aquellos líderes parecían decantarse por permanecer fuera de Nicaragua. No asumieron realmente el liderazgo como figuras políticas y perdieron la oportunidad de competir como candidatos⁵. Había un consenso al interior de YATAMA de que los líderes históricos, Brooklyn Rivera y Steadman Fagoth, debían regresar a tiempo para ser nominados como los candidatos principales. Cuando esto no ocurrió, un clima de incertidumbre y duda comenzó a oscurecer el ambiente político costeño. El frente electoral de YATAMA para el Consejo Regional Autónomo era débil: sus líderes más reconocidos estaban fuera de la contienda y muchos otros militantes no habían sido residentes en la región durante suficiente tiempo para poder postularse. El principal mérito de la mayoría de los candidatos era su participación en la lucha armada, pero carecían de experiencia en procesos cívico-democráticos.

Brooklyn Rivera regresó justo antes de las elecciones, a tiempo para ayudar a YATAMA a formar dos alianzas electorales a nivel nacional. Una de ellas fue con el Partido Social Cristiano (PSC) para la elección de diputados para la Asamblea Nacional. La segunda alianza fue con la gran coalición antisandinista, la Unión Nacional Opositora (UNO) en las votaciones para presidente y vicepresidente del país (Equipo Envío, 1991a). Este acuerdo fue motivado por una estrategia destinada a obtener tanto apoyo como fuese posible en distintos niveles del ámbito político-administrativo. Combinaba la propia fuerza política de YATAMA en la Costa y el apoyo de partidos políticos “amigables” a nivel nacional con el objetivo de ganar

5 Las regulaciones de la ley electoral establecen que los candidatos y votantes en las elecciones regionales deben haber residido por un cierto período en la Costa Atlántica. Ya en 1989 el comandante sandinista Tomás Borge había instado en numerosas ocasiones a Brooklyn Rivera para que regresara y pudiese así participar de las elecciones. Esto habría asegurado una participación más amplia y candidatos con atractivo. De acuerdo con Brooklyn Rivera, Borge llegó a ofrecerle la nominación de los sandinistas como diputado de la Asamblea Nacional, lo que demuestra la alta estima en la que los sandinistas tenían su capacidad de liderazgo (entrevista con Brooklyn Rivera, Managua, febrero de 2003).

influencia en las ramas legislativa y ejecutiva del gobierno en Managua. Resultó ser la estrategia correcta para obtener apoyo para las subsecuentes reformas del Estatuto de Autonomía que YATAMA había propuesto. Estos acuerdos, no obstante, suponían que YATAMA tendría que preparar a sus seguidores para hacer una difícil elección de boleta, mientras que el principal competidor en la región, los sandinistas, ofrecían una sencilla opción a sus seguidores: votar al Sandinismo en las tres boletas correspondientes a presidencia, asamblea nacional y consejo regional.

En la RAAN, las opciones políticas continuaron reflejando la polarización entre aquellos que habían sido rivales durante los 80: los sandinistas y la resistencia misquita reunida en YATAMA. Los sandinistas resultaron ser más multiétnicos, con sus candidatos misquitos, mestizos y creoles. La diversidad se volvió parte de su atractivo y reflejó la idea presentada en el Estatuto de Autonomía. La retórica electoral de YATAMA, por el contrario, exponía un discurso etnopolítico cargado de lenguaje bíblico y metáforas. Recordó el sufrimiento de la guerra y la relación sangrienta entre el pueblo misquito y el gobierno sandinista (Rizo, 1990: 34-35). YATAMA no parecía tener esperanzas de ganar votos de la población no misquita, dado que su lista de candidatos era casi exclusivamente misquita. La UNO, sin embargo, terminó contando solo con candidatos mestizos en su boleta para la RAAN. No promovió la autonomía y tuvo poca presencia en su campaña.

En la Región Autónoma del Atlántico Sur (RAAS), en cambio, la UNO captó las fuerzas principales alineadas contra la revolución sandinista, especialmente en el área urbana de Bluefields. Los sandinistas postularon a varios candidatos que eran miembros de la *intelligentsia* creole y que habían tenido un rol importante en la formulación del Estatuto de Autonomía. El partido presentó un discurso razonablemente coherente sobre autonomía y multiétnicidad; asimismo, contaron con líderes locales de considerable experiencia política y atractivo.

En resumen, la contienda por la formación del primer Consejo Regional Autónomo en la RAAN se dirimía entre YATAMA y los sandinistas. En la RAAS los principales competidores eran la UNO y los sandinistas. En el norte las elecciones cobraron una importancia regional mayor en relación con el sistema autónomo y las distintas visiones sobre el cuestionado marco normativo y la legitimidad del Estatuto de Autonomía. En el sur, sin embargo, el interés estaba mayormente concentrado en el gobierno nacional y en la polarización entre sandinistas y antisandinistas, lo que dejó relegadas a las elecciones regionales y, en consecuencia, tendió a reflejar las opciones a nivel nacional.

Sin embargo, las diferentes dimensiones de la contienda (antes librada en lucha armada) habían ingresado, finalmente, a la arena cívico-democrática y electoral. En ese contexto sería posible observar cómo diferentes actores relacionados con el marco normativo de autonomía se adaptaron a él, construyeron sus opciones y alianzas alternativas y buscaron el consenso. Esta etapa de la contienda también nos permite interpretar cómo las diferentes visiones se entrelazaban y, sobre todo, cómo el pueblo trató de aplicarlas en la práctica, tanto en los consejos regionales como en relación con las figuras políticas nacionales.

Los resultados de las primeras elecciones regionales en la Costa Atlántica fueron sorprendentes en muchos sentidos. En primer lugar, la complicada fórmula de votación que ofrecía YATAMA fue exitosa, dado que sus simpatizantes tuvieron que votar por diferentes símbolos en cada una de las tres boletas, especialmente en la región del Atlántico Norte (Rizo, 1990: 36). Allí, gracias al apoyo de YATAMA, la coalición UNO ganó la mayoría en la contienda presidencial y el Partido Social Cristiano, apoyado por YATAMA, ganó su único diputado en todo el país. En las elecciones regionales YATAMA ganó una mayoría por cuenta propia⁶. En segundo lugar, los sandinistas, aunque fueron derrotados en ambas regiones, obtuvieron una fuerte representación en ambos consejos regionales. Su voto reflejó la tendencia nacional, en la que las fuerzas antisandinistas eran victoriosas (Equipo Envío, 1991b). Sin embargo, su voto regional sugiere que el discurso sandinista sobre autonomía y que su frente multiétnico de candidatos tuvo un efecto en los votantes. La distribución final de los escaños en los consejos regionales, en términos políticos y étnicos, se muestra en la Tabla 1. También sintetiza los resultados de los seis períodos sucesivos de los consejos regionales, con una tabla para cada región autónoma, norte y sur.

6 Una gran parte de los votos fue anulada en la RAAN (20 por ciento). La razón habitual era que los votantes marcaban más de una opción en cada boleta. Es probable que la mayoría de estos votos correspondiesen a simpatizantes de YATAMA que no habían comprendido cómo marcar sus boletas. La complicada táctica electoral de YATAMA funcionó, en buena medida, por el gran apoyo con el que contaba, tan fuerte que podían incluso perder un 20 por ciento de los votos y aún obtener la mayoría de los escaños en el consejo regional.

Tabla N° 1
 Región Autónoma del Atlántico Norte (RAAN), distribución política
 y étnica de los escaños, Consejo Regional Autónomo, 1990-2010⁷

Período/Partido	Grupo étnico				Total
	Mestizo	Misquito	Creole	Sumu- mayangna	
1990-1994					
YATAMA	0	22	0	1	23
FSLN	15	3	2	2	22
UNO	3	0	0	0	3
Subtotal	18	25	2	3	48
1994-1998					
YATAMA	0	7	1	0	8
FSLN	9	9	1	1	20
PLC	11	7	1	1	20
Subtotal	20	23	3	2	48
1998-2002					
YATAMA	0	8	0	0	8
FSLN	8	5	2	0	15
PLC	15	8	0	2	25
Subtotal	23	21	2	2	48
2002-2006					
YATAMA	0	11	0	0	11
FSLN	10	4	1	1	16
PLC	15	5	0	0	20
PAMUC	0	1	0	0	1
Subtotal	25	21	1	1	48
2006-2010					
YATAMA	0	11	2	0	13
FSLN	8	5	2	2	17
PLC	14	2	1	1	18

7 Esta tabla está basada en datos del Consejo Supremo Electoral (1991). *Elecciones 1990*, República de Nicaragua: Managua; Consejo Supremo Electoral (1995). *Elecciones 1994*, RAAN-RAAS, Managua; Consejo Supremo Electoral.

Subtotal	22	18	5	3	48
2010-2014					
YATAMA	0	12	1	0	13
FSLN	13	7	2	2	24
PLC	9	2	0	0	10
Subtotal	22	21	3	2	48
Total	130	129	16	13	288
%	45	45	5,6	4,5	100

Nota:

Los partidos son: YATAMA: Yapti Tasba Masraka Nanih Asla Takanka; FSLN: Frente Sandinista de Liberación Nacional; PLC: Partido Liberal Constitucionalista; PAMUC: Partido Movimiento de Unidad Costeña⁸; UNO: Unión Nacional Opositora. El valor para YATAMA en la RAAN incluye el único consejero electo por el PSC (un misquito), con apoyo de YATAMA.

La salida de los sandinistas del gobierno a nivel nacional simbolizó la llegada de la paz. El nuevo gobierno central (aliado con YATAMA) estaba comprometido a apoyar el desarrollo de la autonomía costeña (Matamoros, 1992: 12-13). La base regional evidente de esta alianza pareció fuerte, dado que los escaños de YATAMA y la UNO juntos constituían la mayoría en ambos consejos. Los duros tiempos de la lucha costeña parecían haber terminado y la tarea ahora era construir el régimen autónomo.

Tabla N° 2

Región Autónoma del Atlántico Sur. Distribución política y étnica de los escaños, Consejo Autónomo Regional, 1990-2010

Período/Partido	Grupo étnico						Total
	Mestizo	Misquito	Creole	Sumu-mayangna	Garifuna	Rama	
1990-1994							
YATAMA	0	1	2	2	0	0	5

8 El PAMUC fue fundado en 1997. La fundación del partido fue precedida por otra organización, el MUC (Movimiento de Unidad Costeña). El MUC fue una asociación de suscripción popular que había sido fundada por antiguos disidentes de YATAMA. El MUC había participado por primera vez en las elecciones municipales de 1996; obtuvo un escaño en el consejo municipal de Waspam. La ley electoral de 1995 instituyó las asociaciones de suscripción populares como organizaciones políticas flexibles capacitadas para competir por cargos en las elecciones municipales. Además de hacerlo en nivel municipal, en la Costa Atlántica también podían competir por los Consejos Regionales Autónomos.

ANTOLOGÍA DEL PENSAMIENTO CRÍTICO NICARAGÜENSE CONTEMPORÁNEO

FSLN	9	1	6	1	1	1	19
UNO	8	2	10	0	2	1	23
Subtotal	17	4	18	3	3	2	47
1994-1998							
YATAMA	0	4	1	0	0	0	5
FSLN	7	0	6	0	1	1	15
PLC	15	0	1	1	1	1	19
ADECO	0	0	1	0	0	0	1
UNO	2	0	2	1	0	0	5
MAAC	0	0	2	0	0	0	2
Subtotal	24	4	13	2	2	2	47
1998-2002							
YATAMA	0	3	1	0	0	0	4
FSLN	9	0	1	1	1	0	12
PLC	14	1	3	1	1	1	21
PIM	2	1	3	1	0	1	8
ALIANZA COSTENA	0	0	1	0	1	0	2
Subtotal	25	5	9	3	3	2	47
2002-2006							
YATAMA	0	0	1	1	0	0	2
FSLN	6	4	1	1	1	1	14
PLC	22	2	4	0	2	1	31
Subtotal	28	6	6	2	3	2	47
2006-2010							
YATAMA/Coast Power	0	2	4	0	0	0	6
FSLN	7	1	1	0	1	1	1
PLC	16	1	3	0	2	2	24
ALIANZA LIBERAL	5	0	1	0	0	0	6
Subtotal	28	4	9	0	3	3	47

2010-2014							
YATAMA	0	3	0	0	0	0	3
FSLN	9	0	6	1	1	1	18
PLC	15	0	4	1	1	1	22
APRE	0	0	1	0	0	0	1
ALN	2	0	0	0	0	1	3
Subtotal	26	3	11	2	2	3	47
Total	148	26	66	12	16	14	282
%	52	9,2	23	4,3	5,7	5	100

Nota:

Los partidos son: PIM: Partido Indígena Multiétnico⁹; ADECO, Asociación para el Desarrollo de la Costa Atlántica¹⁰; Coast Power: Movimiento Político del Pueblo Costeño¹¹; MAAC: Movimiento Autónomo Auténtico de la Costa¹²; APRE: Alianza Por la República; ALN: Alianza Liberal Nicaragüense¹³.

9 El Partido Indígena Multiétnico (PIM) fue fundado en 1997 por el Reverendo Rayfield Hodgson Bobb.

10 La ADECO fue fundada en 1994 por Alvin Guthrie, un antiguo líder sindicalista, originalmente coordinador regional de la RAAS y legislador para la organización UNO en el período 1990-1996. La organización había quedado inactiva a mediados de 1995.

11 Coast Power fue fundado en 2005 por prominentes políticos creoles, entre los que se destacaban Owyn Hodgson, abogado y antiguo presidente de Bluefields Indian and Caribbean University (BICU). Formaban parte del comité ejecutivo mayormente creole de Coast Power: Weady Hawkins, Stanford Cash, Ruth De León y Carrol Harrison. Owyn Hodgson fue también viceministro de INDERA durante el gobierno de Violeta Barrios de Chamorro.

12 El MAAC fue fundado en abril de 1993 en Pearl Lagoon y conducido por Faran Dometz, el reconocido líder de la Iglesia Morava. Dometz había jugado un papel clave como mediador de paz durante las negociaciones de paz de los años 80. Para las elecciones regionales de 1994 el MAAC registró candidatos en 10 de los 15 distritos electorales de la RAAS.

13 La Alianza Liberal Nacional (ALN) fue una organización política nacional fundada por disidentes del PLC, con Eduardo Montealegre a la cabeza. Se encontraban insatisfechos con el liderazgo de Arnoldo Alemán. La ALN logró reclutar en ambas regiones autónomas miembros regionales del PLC que también estaban insatisfechos con el liderazgo partidario regional del PLC.

Tabla N° 3

Juntas Directivas de los Consejos Regionales Autónomos. Composición política, 1990-2010, RAAN

Período	Organización política		
	FSLN	PLC	YATAMA
1990-1994	0	n/a	7
1994-1998	2	0	5
1998-2002	0	7	0
2002-2006	3	0	4
2006-2010	4	0	3
2010	4	0	3

Tabla N° 4

Juntas Directivas de los Consejos Regionales Autónomos. Composición política, 1990-2010, RAAS

Período	Organización política				
	FSLN	UNO	PLC	YATAMA	Otros
1990-1994	0	7	0	0	0
1994-1998	0	1	5	0	1
1998-2002	0	0	5	2	0
2002-2006*	0	0	7	0	0
2006-2010	0	0	7	0	0
2010	0	0	4	0	3

* Durante este período dos Juntas Directivas se disputaron la legalidad en las cortes politizadas. No fue sino hasta mayo de 2004 que la disputa se resolvió a favor del presidente Enrique Bolaños. Los datos incluidos aquí refieren a esa facción.

COMPOSICIÓN POLÍTICA DE LOS CONSEJOS REGIONALES: ALIANZAS POLÉMICAS Y POLÍTICAS EXCLUYENTES DESDE EL INICIO

Los primeros consejos regionales prestaron juramento el 4 de mayo de 1990. Los sandinistas fueron excluidos de la Junta Directiva ejecutiva del consejo en ambas regiones. En la RAAN, YATAMA tomó posesión exclusiva del ejecutivo. El consejo de la RAAN también nombró a un miembro de YATAMA como coordinador del gobierno¹⁴. Antiguos adversarios de la lucha armada predominaron, así, en el consejo regional de la RAAN. Los tres consejeros de la UNO eran de la zona de Las Minas, no tenían experiencia política previa y contaban con poco conoci-

14 La Junta Directiva estaba encabezada por el excomandante militar Uriel Vane-gas, el presidente del consejo; el primer coordinador del gobierno regional era Leonel Pantín, administrador de la organización humanitaria de la Iglesia Morava.

miento sobre autonomía. En la RAAS la Junta estaba compuesta solo por miembros de la UNO¹⁵.

Dada la exclusión de los sandinistas de las Juntas Directivas de las dos regiones autónomas recientemente establecidas, la UNO y YATAMA se convirtieron en protagonistas de los primeros consejos regionales y gobiernos regionales¹⁶. Aliarse para formar un gobierno era una decisión razonable de parte de los líderes de la UNO y YATAMA (Fonseca, 1991). YATAMA vio el gobierno central liderado por la UNO como un aliado, mientras que la UNO sabía que el apoyo de YATAMA en la campaña presidencial de la Costa había sido muy útil. Finalmente, todo parecía sugerir que, por primera vez, estaban dadas las condiciones para construir una “relación positiva” entre la Costa y el gobierno central. Esto pudo haber allanado el camino para reformular el marco para la autonomía lograda bajo la hegemonía política. La total exclusión del Frente Sandinista en los consejos regionales, sin embargo, probablemente pospondría y haría más difícil la conciliación y el consenso regional necesario. Pero este factor no fue considerado. O, al menos, no logró tener suficiente peso en las consideraciones de los oponentes. Sin embargo, afectaría grandemente el modo en que la política evolucionaría al interior de los dos consejos: esto es, a través de alianzas pragmáticas y de corto plazo y mediante la exclusión de las fuerzas opositoras. En el siguiente período electoral se observó cierta mejoría en las relaciones entre los partidos, aunque en el contexto de un rol y una presión crecientes de la política partidaria nacional en la vida de los consejos.

ESTABLECIMIENTO DE COLABORACIÓN EN MEDIO DE UNA POLÍTICA PARTIDARIA DIRIGIDA A NIVEL NACIONAL: RESULTADOS ELECTORALES Y CONSECUENCIAS POLÍTICAS, 1994-2002

El escenario para las segundas elecciones regionales, que tuvieron lugar a principios de 1994, fue muy diferente del que caracterizó a 1989/1990 (Butler, 1994). Esta vez las elecciones se celebraron solo en la Costa y no coincidieron con otras elecciones a lo largo del país. En segundo lugar, la guerra había terminado y las relaciones con los Estados Unidos, bajo la presidencia de Violeta Barrios de Chamorro,

15 El abogado Alvin Guthrie, que había sido electo diputado de la Asamblea Nacional por la UNO y, por lo tanto, había ganado automáticamente un escaño en el consejo regional, fue elegido para el importante puesto de coordinador de gobierno. La Junta Directiva incluyó a un miembro de YATAMA, originario de la comunidad Desembocadura de Río Grande, donde el apoyo político de dicha organización era significativo.

16 La exclusión también tuvo lugar en las comisiones de trabajo de los consejos regionales. Los sandinistas solo alcanzaron dos posiciones importantes en el trabajo de coordinación.

se habían normalizado. Por lo tanto, la coalición UNO, cuya única meta compartida era derrotar a los sandinistas, ya había comenzado a desintegrarse. Algunas de las organizaciones que habían sido parte de este bloque participaron de las segundas elecciones por su cuenta. En tercer lugar, tomando ventaja de la erosión sufrida tanto por los sandinistas como por la UNO, una tercera opción política se organizó a nivel nacional: el Partido Liberal Constitucionalista (PLC). Surgió de la fusión entre varios partidos liberales del país y bajo el liderazgo del entonces alcalde de Managua, Arnoldo Alemán. Las elecciones costeñas de 1994, de hecho, fueron un importante ensayo previo para las elecciones de 1996. En cuarto lugar, YATAMA sufría el reavivamiento de la antigua lucha interna entre sus líderes. Esto fue promovido por el nuevo contexto político en que la autonomía se encontraba en marcha; nuevos actores políticos nacionales se interesaban electoralmente por la Costa Atlántica. YATAMA, entonces, comenzó la campaña electoral con fuertes divisiones. Aunque los dos primeros factores mencionados anteriormente suponían que la campaña electoral podría desarrollarse en un ambiente menos conflictivo y polarizado que el de 1989-1990, los últimos dos factores llevarían a cambios significantes en la política de la Costa para los tiempos venideros.

Las elecciones regionales de la Costa tuvieron una importancia estratégica para el PLC. Fueron al mismo tiempo una prueba de sus capacidades para alcanzar el poder local en las regiones y un paso hacia la construcción de su plataforma para las elecciones presidenciales de 1996. Así, el partido hizo grandes esfuerzos por estar presente en cada rincón de ambas regiones. Desde julio de 1993 en adelante, el PLC se presentó enérgicamente como una nueva alternativa política, impulsando a Arnoldo Alemán como líder nacional y futuro presidente y celebrando el centenario de la revolución liberal del presidente José Santos Zelaya.

La referencia a Zelaya representaba algo positivo en la Nicaragua española: progreso económico, modernización y consolidación del país. Sin embargo, en la Costa Atlántica Zelaya era un símbolo negativo porque había conducido la reincorporación por la fuerza en 1894. Pese a todo ello, muchos costeños se sintieron sorprendidos por este esfuerzo de parte del PLC. Aunque el discurso del PLC sobre autonomía para los costeños no se basaba en convicciones, fue de hecho el único partido político que dio importancia a las elecciones regionales. En consecuencia, tuvo un éxito razonable en el establecimiento de una base de poder local y lealtades entre algunos importantes líderes costeños¹⁷. En parte, esto se explica también por el fuerte desencanto

17 De hecho, el programa del PLC en 1996 mencionaba “minorías de la Costa Atlántica” para hacer referencia al pueblo indígena y afrodescendiente.

de toda la población de la Costa Atlántica respecto del gobierno central, formado por la coalición de la UNO, que tanto había prometido en las elecciones de 1990. Al mismo tiempo, los sandinistas no parecían dar mucha prioridad a las elecciones de la Costa y solo lograron consolidar su tradicional base de apoyo y cosechar pasivamente algún beneficio del desgaste del gobierno de la UNO¹⁸. La posibilidad de que Arnoldo Alemán se convirtiese en el próximo presidente era de un evidente atractivo para muchos costeños que habían visto que la autonomía era un concepto vacío sin un gobierno central colaborativo. Esta imagen de Alemán como futuro líder nacional también fue reforzada por la alianza con los líderes del movimiento indígena que, en una movida sorprendente, surgió de una disputa interna de YAMATA.

El liderazgo de Brooklyn Rivera en YAMATA se había visto fuertemente afectado por su rol como Ministro-Director del Instituto Nicaragüense de Desarrollo de las Regiones Autónomas (INDERA). Por este motivo, no solo perdió fuerza como líder de YATAMA, sino que también llegó a su fin el período de relaciones cordiales con el otro líder histórico de YATAMA, Steadman Fagoth. Esto renovó la tradicional rivalidad entre ambos líderes. El resultado final (catalizado por la disputa ante el Consejo Supremo Electoral respecto de quién tenía derecho al nombre y símbolo oficiales de YATAMA para la campaña electoral) fue que una facción de YATAMA, liderada por Fagoth, se alió con el PLC y registró sus candidatos en las listas de dicho partido, dejando a Rivera la representación legal de YATAMA. Esta división en YATAMA tuvo un reflejo tangible en los resultados electorales y en los escaños obtenidos en los consejos regionales.

La coyuntura política de las elecciones de 1994, caracterizadas por un nivel de polarización relativamente bajo y un alto nivel de participación ciudadana¹⁹, favoreció tanto la proliferación de iniciativas electorales genuinamente locales, bajo la figura de las aún permitidas asociaciones de suscripción popular, como la participación de pequeños partidos políticos²⁰. Hubo catorce opciones electorales en la RAAS

18 Esta actitud mayormente pasiva del FSLN probablemente se debía, en parte, a las preparaciones en curso para su Congreso Nacional que tuvo lugar en 1994, en medio de fuertes tensiones internas.

19 Las elecciones de 1990 fueron una contienda histórica sobre el destino de Nicaragua: guerra o paz. Convocaron un 78 por ciento de participación del electorado en el nivel regional. Las elecciones regionales de 1994 movilizaron el 74 por ciento de la población con edad de votar, también una cifra impresionante.

20 Para fundar un partido político, la ley electoral de 1995 solo exigía la formación de un directorio nacional de nueve miembros y sus contrapartidas ejecutivas de siete miembros en diecisiete departamentos y regiones autónomas. Para formar ejecutivos, la ley estipulaba al menos cinco miembros en al menos la mitad de las 147 muni-

(diez partidos y cuatro asociaciones de suscripción popular). De estos, sin embargo, solo tres obtuvieron escaños en el consejo de la RAAN y seis en el de la RAAS. En términos generales, los resultados (ver Tabla 1) confirmaron el éxito de la estrategia electoral del PLC y el relativo fracaso de YATAMA, debido a su crisis interna. El FSLN mantuvo su lugar estable en la oposición. A diferencia de lo ocurrido en 1990, solo un partido, el PLC, alcanzó la victoria en ambas regiones pese a no haber tenido una mayoría absoluta en ninguna de ellas.

El éxito del PLC en las elecciones regionales de la Costa Atlántica sorprendió a varios observadores de la política nacional nicaragüense, quienes habían enfatizado que el Partido Liberal no tenía una tradición histórica en aquella parte del país. Para los costeños, sin embargo, el alto porcentaje de votos a favor del PLC no era un misterio. Se debía al desgaste de los seguidores del partido del gobierno central (UNO) y al bajo perfil del FSLN en la campaña. También se debía a la alianza personal de Steadman Fagoth, que lideraba una facción de YATAMA, y Arnoldo Alemán. De la comparación de los resultados electorales de 1990 con los de 1994 para los mismos cargos se colige sin duda que los votos del PLC, especialmente en la RAAN, no estuvieron dirigidos a un “Partido Liberal” sino que constituyeron una expresión de apoyo directo para el líder misquito Fagoth. Por lo tanto, un gran porcentaje de estos votos para PLC fueron en realidad votos a favor de una opción electoral indígena que podría llamarse “YATAMA-Fagoth”.

Tanto en la RAAN como en la RAAS la distribución de escaños en los consejos regionales descripta anteriormente dio pie a negociaciones complejas. Hasta el 4 de mayo de 1994, cuando las nuevas autoridades regionales asumirían sus puestos, ni la composición de las nuevas Juntas ni la decisión sobre quién sería coordinador de cada gobierno regional estaba clara.

En la RAAN la obtención de igual número de escaños por los sandinistas y el PLC convirtió a YATAMA en el actor clave en las decisiones sobre los miembros de la junta y el coordinador de gobierno. Luego de mucha vacilación e intensas negociaciones, la facción de YATAMA liderada por Brooklyn Rivera decidió aliarse con los sandi-

cipalidades del país. En suma, se podía fundar un partido político con menos de 500 simpatizantes o miembros, algo que, sin duda, favorecía la proliferación de pequeños partidos en aquel tiempo. En el nivel nacional el resultado de esta legislación fue la formación de veintisiete partidos políticos, con la consecuente sobrerrepresentación parlamentaria. En las elecciones de 1996 nueve pequeños partidos políticos obtuvieron el 16 por ciento de los escaños en la Asamblea Nacional con solo un 10 por ciento del voto. Algunos observadores han señalado que “el sistema electoral de 1995 permitió la subdivisión de partidos, la fragmentación en el parlamento y proveyó de beneficios extraordinarios a los pequeños partidos” (ASDI, 2000: 2).

nistas, lo que dejó al PLC completamente fuera de la Junta Directiva²¹. Los antiguos enemigos de guerra se encontraron unidos en la tarea común de defender la autonomía ante el proyecto de Arnoldo Alemán, cuya victoria electoral en la Costa Atlántica solo tenía importancia como un primer paso hacia la hegemonía política a nivel nacional. Las mismas fuerzas recrearían esta alianza inicial más tarde, en 2002, sobre la base de una convergencia pragmática mayor, que excluía a otros contendientes de la arena política.

En la RAAS la composición multipartidaria del consejo demandó negociaciones en varios niveles. En un inicio había posibilidades de formar una Junta Directiva plural y de elegir las autoridades del gobierno regional por consenso. Sin embargo, el PLC tuvo más éxito y logró formar una alianza con la ADECO y la UNO que le permitió excluir a las organizaciones costeñas con menos representación, tales como YATAMA y MAAC²². UNO y ADECO obtuvieron cada una un miembro en la Junta, que fue dominada por miembros del PLC.

YATAMA: POLÍTICAS CONTENCIOSAS DE UNA LUCHA INTERNA POR LA LEGITIMIDAD Y EL LIDERAZGO

La transición de YATAMA de una organización político-militar a una organización civil fue, en efecto, compleja. Debió participar en elecciones libres, construir alianzas con partidos establecidos y con el gobierno, gobernar y administrar las instituciones regionales autónomas y también conservar la legitimidad entre sus bases como la principal organización política del pueblo misquito. Con la difícil experiencia de haber gobernado la RAAN y de haber sido una minoría en la RAAS durante el período 1990-1994, YATAMA era consciente de su necesidad de consultar con sus bases acerca de su rol estratégico y de mantenerse como una alternativa real y fuerte para la población misquita en las elecciones regionales de 1994. YATAMA se constituyó originalmente en Honduras en 1987, en un esfuerzo por reunificar el movimiento misquito armado. La organización aún no había confirmado su legitimidad como expresión civil. Desde el exilio el liderazgo colectivo de Brooklyn Rivera, Steadman Fagoth y Wycliff Diego había manejado los asuntos militares de la organización indígena. Ahora, con experiencia como una fuerza política y con las expectativas generadas entre la población misquita de que se convertirían en una fuerza clave para la defensa de la autonomía, YATAMA tenía que reconstituir-

21 Al designar a Alta Hooker (FSLN) como presidente de la Junta Directiva y a Marcos Hoppington (YATAMA) como Coordinador regional.

22 Rayfield Hodgson fue electo coordinador de gobierno y Augusto César de la Rocha, presidente de la Junta Directiva; ambos pertenecían al PLC.

se y elegir democráticamente a sus líderes. Había grandes diferencias entre las perspectivas y estrategias de las facciones de Fagoth y de Rivera que constantemente debilitaban los esfuerzos de YATAMA.

Para lidiar con esta situación, el Consejo de Ancianos, que aún constituía la máxima autoridad entre los misquitos, proclamó en febrero de 1993 la necesidad de convocar a los pueblos misquito y sumu-mayangna a la primera Asamblea General de YATAMA en suelo nicaragüense. Reuniría sus opiniones sobre la autonomía y obtendría su participación en las elecciones de 1994. Steadman Fagoth y Wycliffe Diego parecieron promover la asamblea para fortalecer el carácter democrático de YATAMA, pero Brooklyn Rivera trató de negar la legitimidad de esta iniciativa²³. No obstante, el esfuerzo de Rivera dio pocos frutos y cuando la asamblea fue convocada en mayo de 1993 en Waspám, Río Coco, 141 de las 170 comunidades registradas en las dos regiones estuvieron presentes. Había novecientos delegados. Las 29 comunidades ausentes fueron mayormente las de Río Coco Abajo, donde los líderes leales a Rivera “informaron” que la asamblea había sido cancelada.

La Asamblea General realizó un análisis de la autonomía y tuvieron lugar importantes discusiones sobre la administración de los recursos naturales y los preparativos para las elecciones de 1994. Dado que Brooklyn Rivera y sus colaboradores no habían respondido a la convocatoria del Consejo de Ancianos, no podían, por definición, ser candidatos para el nuevo órgano ejecutivo de YATAMA. En tal situación Fagoth también rechazó su candidatura, con lo que abrió una oportunidad para la completa renovación de la cúpula de la organización. Sin embargo, Wycliffe Diego fue finalmente elegido como el nuevo presidente, un hecho lamentable dado que no residía en el país y no había participado del proceso de autonomía²⁴. Fagoth fue elegido como representante de YAMATA en el Consejo Supremo Electoral y como encargado de inscribir a YATAMA en las elecciones de 1994.

La mayoría de los delegados de las comunidades, junto con importantes líderes de YATAMA, sentían que la asamblea había resuelto la crisis de representatividad y liderazgo de la organización. Rivera, no obstante, denunció que el evento había sido insignificante y que se había “basado solo en la participación de los lealistas de Fagoth

23 La facción de Rivera también cuestionó la legitimidad del Consejo de Ancianos. Argumentaba que los representantes del Consejo no eran los mismos que en 1987 y que este órgano estaba siendo manipulado por Fagoth.

24 Diego Wycliffe era originalmente un pastor evangélico y un controversial miembro de la resistencia misquita en Honduras. Mantuvo relaciones cercanas con organizaciones militares y de inteligencia estadounidenses. Residió en Miami, Florida. Regresó allí luego de la Asamblea General de YATAMA y nunca regresó para asumir sus responsabilidades como presidente de la organización.

de seis comunidades de Río Coco”²⁵. Anunció que habría otras asambleas, lo cual sembró dudas nuevamente sobre quién detentaba verdaderamente la conducción de YATAMA.

Como una asociación de suscripción popular, YATAMA tuvo que registrarse nuevamente para participar de las elecciones regionales. En noviembre de 1993 el Consejo Supremo Electoral recibió dos listas de firmas diferentes para el registro de YATAMA: una presentada por Fagoth y otra por Rivera. Ambos se atribuían la legítima representación de YATAMA. En sus observaciones, el Consejo Supremo Electoral indicó que YATAMA no tenía estatuto legal en Nicaragua, dado que no tenía estatutos aprobados, y que carecía de órganos de toma de decisiones y representación legal acreditada; además, no había minutas que documentasen la elección de sus líderes (Consejo Supremo Electoral, *Resolución*, 10 de diciembre de 1993). Dada esta situación, el Consejo Electoral sugirió que ambas facciones se presentasen a las elecciones, pero no bajo el mismo nombre y símbolo: cada una debería añadir algo que dejase en claro la diferencia entre ambas opciones. Poco después Fagoth retiró su petición y alió sus candidatos con la campaña del PLC. Eso dejó en manos de Brooklyn Rivera la representación legal de YATAMA.

La compleja transición de YATAMA acarrearía cambios significativos en la organización, que pasaría de ser un movimiento social a un partido étnico-político, a la vez que provocaría altas y bajas en su capacidad para representar un movimiento indígena unificado. En la base de la lucha interna entre Fagoth y Rivera subyacía una feroz querrela sobre el control político de YATAMA y arraigadas disputas sobre quién debía ser el legítimo interlocutor frente al gobierno nacional. Había, además, luchas de poder por controlar las designaciones en las instituciones regionales (Matamoros, 1992: 12-13; González 2007: 478). El errático proceso de alianzas en la década de 1990 fue en parte el resultado de un esfuerzo por combinar la búsqueda de acuerdos estratégicos sobre la visión de autonomía con metas pragmáticas que le permitieran mantener (mediante alianzas con partidos políticos nacionales) sus espacios de poder en la vida política de las regiones autónomas. No obstante, la demanda de YATAMA por una autonomía indígena aún no lograda continuaría presente en el discurso de la organización a lo largo de la década.

LAS ELECCIONES NACIONALES DE 1996: ALEMÁN Y EL PLC, UN PODER CRECIENTE CONTRA LA AUTONOMÍA

Arnoldo Alemán y su Alianza Liberal (aún en el proceso de constituirse como el PLC) obtuvieron una clara victoria en las elecciones

25 Entrevista con Brooklyn Rivera, Managua, abril de 2003.

de 1996. Alemán ganó la presidencia en la primera vuelta con el 51 por ciento, mientras que el FSLN obtuvo el 38 por ciento. En las elecciones de la Asamblea Nacional la diferencia entre el PLC y el FSLN fue menos radical: 46 por ciento para el PLC y 36,5 por ciento para el FSLN. Esto se tradujo en 42 diputados para el PLC y 36 para el FSLN. Los 15 escaños restantes se repartieron entre otros once partidos políticos. Era obvio, a partir de esta distribución de escaños, que ninguno de los dos grandes partidos podía contar con un número mínimo de diputados para obtener la mayoría simple en la Asamblea Nacional, que requeriría 48 votos. Se volvió evidente, por tanto, que el siguiente período político se caracterizaría por extenuantes negociaciones en la Asamblea Nacional para construir bloques sólidos y evitar mayorías cambiantes.

En la Costa Atlántica YATAMA, liderado por Brooklyn Rivera, se había aliado con un nuevo partido, PRONAL, conducido por Antonio Lacayo, ministro de la presidencia del gobierno de Chamorro. En la RAAN, la facción de YATAMA liderada por Fagoth había dado su apoyo al PLC. Al igual que en las elecciones regionales de 1994, el apoyo de Fagoth generó resultados positivos para el PLC, que obtuvo más del 50 por ciento de los votos tanto en la RAAN como en la RAAS. Alcanzó un número similar de votos en la contienda por la Asamblea Nacional. La victoria del PLC en las elecciones municipales fue simplemente arrolladora, con casi el 67 por ciento de los votos en la RAAN y más del 71 por ciento en la RAAS. El PLC obtuvo nueve gobiernos municipales, mientras que el FSLN alcanzó solo cuatro²⁶.

La victoria presidencial de Arnoldo Alemán en octubre de 1996 condujo a un pronunciado incremento de la influencia de los partidos nacionales en general, y del PLC en particular, sobre la vida política e institucional de la Costa Atlántica. Los cambios en la Junta Directiva y de coordinador de la RAAN que fueron asumidos por los aliados del PLC en 1996 fueron un reflejo de la nueva estrategia de Arnoldo Alemán de tomar control de los gobiernos regionales, una vez que hubo ganado una posición predominante en las municipalidades de la Costa²⁷.

Mientras tanto, los acuerdos políticos entre el PLC y el FSLN a nivel nacional comenzaron lentamente a cerrar espacios de participación

26 En la RAAN el PLC obtuvo las municipalidades de Waspám, Rosita, Prinzapolka y Siuna; el FSLN ganó en Puerto Cabezas y Bonanza. En la RAAS los liberales se hicieron con Bluefields, la Cruz de Río Grande, el Tortuguero, Kukra Hill y Pearl Lagoon; el FSLN obtuvo Corn Island y la Desembocadura de Río Grande.

27 Entre fuertes rumores sobre “jugosas recompensas” el PLC logró ubicar a Steadman Fagoth en el puesto de coordinador de gobierno regional. Alemán también nombró a colaboradores de Fagoth en puestos en el gobierno nacional. Uno fue nombrado viceministro de minas, otro se convirtió en viceministro de INPESCA, el Instituto Nicaragüense de Pesca. Ambas instituciones eran de gran importancia para la Costa.

a las organizaciones políticas regionales, iniciando el control bipartidario. En septiembre de 1997 el FSLN y el PLC colaboraron para reformar la ley electoral de tal modo que pudiesen compartir entre ellos los órganos ejecutivos de los consejos regionales electorales y excluir a todas las organizaciones locales²⁸. La fórmula fue aplicada inmediatamente en las elecciones regionales en la Costa Atlántica, en marzo de 1998.

Dado que el PLC tenía sus propios miembros presidiendo por sobre las autoridades regionales, esto debió haber logrado una mejor relación y entendimiento entre los diferentes niveles de gobierno. Sin embargo, en este segundo período (1996-1998) se vivió un estancamiento en la iniciativa y el desempeño de las autoridades costeñas. Pese a que Fagoth era formalmente un diputado del PLC, su alianza con Arnoldo Alemán era débil y de una naturaleza muy pragmática y personal. Solo así se explican las contradicciones locales en las que el Consejo Regional de la RAAN se vio inmerso en ese período. Más aún, la facción conducida Fagoth, el grupo oficialmente aliado con el presidente Arnoldo Alemán, continuó demandando para sí la representación oficial de YATAMA en abierta disputa con Brooklyn Rivera y los miembros de YATAMA en el consejo regional.

Tanto en la RAAN como en la RAAS la inoperancia de los consejos se incrementó considerablemente. Durante todo un período de dos años ambos consejos regionales solo pudieron llevar adelante trece sesiones regulares, mientras que la propiedad de las autoridades regionales fue pobremente administrada. Esto incluyó el desgaste político y la pérdida de legitimidad de las acciones de los consejos regionales²⁹. Fue en ese contexto que el gobierno central incrementó su nivel de intervención en la toma de decisiones sobre los asuntos de la Costa.

1998: ELECCIONES REGIONALES CON MUCHOS PARTIDOS Y ESCASA PARTICIPACIÓN

Las terceras elecciones regionales fueron celebradas en marzo de 1998. Tuvieron lugar en medio de un desencanto y una pérdida de

28 De acuerdo con el artículo 3 de la ley, "El Presidente y su respectivo Suplente de los dos Consejos Electorales Regionales serán designados de un mismo Partido alternativamente en las Regiones del Atlántico, entre los Partidos del primer lugar y del segundo lugar; de los participantes en las elecciones Regionales celebradas en 1994. El Primer Miembro y su respectivo Suplente será designado de la misma manera" (Asamblea Nacional de Nicaragua, 1997b). Ellos (los miembros del consejo electoral) ahora tendrían que ser elegidos de listas presentadas por los partidos políticos. Esta reforma inmediatamente ponía a cargo a miembros del FSLN y del PLC, alternativamente, en cada consejo electoral regional, en ambas regiones autónomas.

29 Un ejemplo fue la venta de la empresa BLUPESCA en la RAAS, en abril de 1998. Una serie de irregularidades administrativas y legales en el trato finalmente forzaron al Auditor General a declarar nula la venta y responsabilizar a diez consejeros regionales.

confianza marcados respecto del funcionamiento de las instituciones autónomas de parte de la población costeña. Tres elementos contribuyeron a este sentimiento al interior de la sociedad costeña. En primer lugar, la fuerte intervención de los partidos políticos nacionales, especialmente el PLC, en el funcionamiento de los consejos regionales. En segundo lugar, la falta de voluntad o interés de parte de las autoridades nacionales para comprometerse en la resolución de los problemas costeños y en la promoción de derechos de autonomía. Finalmente, la disociación de los consejeros de las comunidades en las que habían sido elegidos. Estos tres factores ayudaron a crear un nivel de abstención sin precedentes en las elecciones regionales de 1998: 58 por ciento de quienes estaban registrados en las listas de votantes, es decir, el doble que en cualquier elección regional previa.

Un total de dieciocho agrupaciones políticas participaron en esas elecciones. Seis de ellas eran partidos políticos regionales. Hubo una alianza política regional (Alianza Costeña)³⁰ y cuatro partidos políticos regionales (incluido el Partido Indígena Multiétnico, PIM). Además, siete organizaciones de suscripción popular compitieron, YATAMA inclusive, que presentó candidatos en ambas regiones autónomas (Wani, 1998: 6)³¹. El PLC se hizo con la mayoría de los escaños en la RAAN, seguido del FSLN y YATAMA (Tabla 1). La ventaja obtenida por el PLC le permitió constituir una Junta compuesta solo por liberales y excluir al FSLN y a YATAMA, cuyos consejeros solo conservaron tareas menores en las comisiones de trabajo del consejo. Los resultados de la RAAS también favorecieron al PLC y el FSLN quedó segundo. El PIM ganó un importante número de escaños pese a ser nuevo (Tabla 1)³². El PLC eligió una Junta en alianza con YATAMA y algunos disidentes del PIM. De los siete puestos, el PLC tomó cinco, la presidencia del consejo inclusive, mientras que YATAMA obtuvo dos. El FSLN y la Alianza Costeña quedaron excluidos.

30 La Alianza Costeña fue formada por el Partido del Pueblo Costeño (PPC), una organización política regional fundada en 1997, y otros partidos nacionales pequeños.

31 Debido a las reformas en la ley electoral de 2000 esta fue la última vez que las organizaciones de suscripción popular pudieron presentar candidatos.

32 El PIM participó por primera vez como partido político regional en las elecciones de 1998 y obtuvo buenos resultados. El Reverendo Hodgson había sido un consejero del PLC en el período 1994-1998, pero no fue electo para ser un candidato del PLC para diputado en las elecciones de 1996. Rechazó las imposiciones del presidente Alemán y decidió crear un grupo disidente del PLC con un rostro costeño. El PIM tenía un discurso contrario al gobierno central que se oponía al control que Alemán ejercía sobre el proceso de autonomía. Tomó ventaja del descontento, especialmente en la zona urbana de Bluefields. Sin embargo, una vez electos para el consejo regional, los consejeros del PIM raramente actuaron de forma independiente y en la práctica tendieron a aliarse con el PLC.

A diferencia de Violeta Chamorro, el estilo de gobierno de Arnoldo Alemán involucró el uso de poder instrumental directo y de recursos del gobierno central para solventar una campaña política permanente dirigida a mantener su base de apoyo en las elecciones venideras, incluso en la campaña presidencial al final de su mandato. Cuando las circunstancias lo permitieron, como en el caso de la RAAN, fue conveniente para él tener una contraparte en un ejecutivo regional fuerte (el gobierno regional) que, en detrimento del consejo regional, fuese capaz de actuar de manera autónoma sin rendir cuentas de sus acciones al consejo, las municipalidades o las comunidades. En la RAAS Alemán eligió el mismo enfoque en un comienzo, pero rápidamente perdió confianza en el primer coordinador del gobierno regional y propició su despido a mediados de 2001. Las relaciones entre el poder ejecutivo nacional y las autoridades regionales autónomas fueron autocráticas y dictatoriales. La política partidaria prevaleció.

POLÍTICA BIPARTIDARIA Y EXCLUYENTE A NIVEL NACIONAL

De 1996 en adelante los principales líderes en Managua reforzaron su control de la política costeña. Este asunto recibió el escrutinio y las críticas de diferentes sectores de la sociedad de la Costa. En efecto, una buena parte de las discusiones del “Tercer Simposio Internacional sobre la Autonomía” celebrado en Managua, en octubre de 1997, se concentró en analizar la fuerte influencia de los partidos nacionales y su rol en la “obstrucción” de la vida autónoma. Hugo Sujo, un reconocido intelectual costeño, señaló este problema en su presentación ante la mesa redonda sobre partidos políticos y autonomía:

[El] predominio de los partidos políticos nacionales se extendió hasta las regiones autónomas con la correspondiente obstrucción del progreso del proceso de autonomía regional [...] la falta de respeto de parte de los partidos políticos nacionales por el proceso autónomo costeño y su conducta colonialista han alcanzado todos los niveles: desde la asignación de recursos naturales hasta la aprobación de leyes injuriosas de la autonomía e incluso la imposición de los nombres de sus héroes en instituciones públicas regionales, nombres humillantes que hirieron los sentimientos de los partidos costeños (Sujo, 1997: 73).

El predominio de la política partidaria y la exclusión pronto fueron acompañados por las consecuencias del primer pacto entre Arnoldo Alemán y Daniel Ortega, anunciado públicamente hacia fines de 1999. Sin embargo, tanto la retórica antisandinista de Alemán como el feroz discurso de Ortega contra el PLC siguieron oyéndose en el escenario político y minimizaron o negaron cualquier sugerencia de que

estaban llevando a cabo secretamente un intenso diálogo bilateral. No fue hasta junio de 1999 que ambos caudillos³³ comenzaron a admitir públicamente que había conversaciones en marcha entre los dos partidos, ahora en un tono mutuamente conciliador. Ortega afirmó:

No me atrevería a llamarlo un pacto, porque hacer un pacto es acercarse a un dictador para obtener una ganancia personal, ha ocurrido en el pasado. El Presidente Alemán es un presidente democrático que fue elegido por la ciudadanía y su gobierno es un gobierno civil. Alemán no es Somoza (Equipo Envío, 2006).

Aquel mismo día, Alemán respondió con una declaración: “Ortega ha cambiado enormemente, es un hombre sensato” (Equipo Envío, 2006).

La noche del 17 de agosto de 1999 se hicieron públicos los treinta y tres acuerdos que definieron el pacto. Grandes debates y críticas estallaron durante los meses siguientes, pero no pudieron restringir el pacto o cambiar su contenido principal. Ni esta crítica ni la protesta de varios sectores sociales limitaron o modificaron el pacto. El 18 de enero de 2000 los acuerdos del pacto fueron ratificados en la segunda sesión de la Asamblea Nacional y se convirtieron en reformas a una serie de leyes, incluidas la Ley Electoral y la constitución nacional³⁴.

En eventos oficiales ambos caudillos presentaron el pacto como “una búsqueda de convergencia” y el medio para crear “governabilidad en el país” tras un período de constante conflicto y de la destrucción causada por el Huracán Mitch. Sin embargo, los verdaderos objetivos comunes habían sido evidentes desde el principio: establecer control bipartidario y exclusivo de la arena electoral, obtener el control de las instituciones clave del estado y repartirse los cargos de acuerdo al mismo esquema bipartidario (Pérez-Baltodano, 2003: 705).

Internamente, ambas partes del pacto pudieron presentar asuntos específicos en los que habían obtenido ganancias considerables “para ellos mismos”. Más importante para el FSLN, por ejemplo, era la reducción, establecida en la ley electoral, del porcentaje de votos requeridos para que un candidato presidencial ganase en la primera vuelta. Con el pacto y las subsecuentes reformas legales se redujo del 45 al 40 por ciento. Eso llevaría eventualmente a la victoria electoral de Daniel Ortega cuando se enfrentó a un PLC dividido en las elecciones de

33 Con “caudillo” me refiero a carismáticos líderes partidarios que habitualmente tienen un comando fuerte y personal de sus organizaciones políticas y ejercitan el nepotismo para mantener su poder e influencia. Ver Démelas (2001: 67).

34 Las reformas constitucionales debieron ser aprobadas en dos legislaturas subsecuentes.

2006³⁵. La gran victoria emblemática para el PLC fue el acuerdo de que el presidente saliente, Alemán, tendría automáticamente un escaño en la Asamblea Nacional entrante, sin ser elegido por voto popular. El PLC dijo que esto garantizaría la presencia del principal líder en la política nacional y que mantendría la fortaleza del partido liberal³⁶. El pacto, sin embargo, supuso un serio retroceso para el proceso democrático del país en general y de la Costa Atlántica en particular³⁷. Tuvo consecuencias negativas en casi todas las esferas políticas e institucionales. También afectó la naturaleza de un estado fundamentado en la ley³⁸.

En síntesis, el pacto reformó la ley electoral para favorecer siempre a los dos grandes partidos. Dificultó la participación política de otros actores y puso fin a la posibilidad de grupos o partidos locales de postularse a la presidencia³⁹. Finalmente, las reformas de la ley

35 La reducción podía llegar hasta el 35 por ciento en el caso de que el contendiente no obtuviera el 30 por ciento o más de los votos. El objetivo inicial de Ortega era eliminar completamente la necesidad de una segunda vuelta, pero no lo logró.

36 Otro aspecto clave fue que otorgaría cinco años más de inmunidad legal a Alemán, quien ya había sido acusado de varios actos de corrupción. En este contexto también se estableció la necesidad de un voto calificado (dos tercios de los diputados) para suspender la inmunidad del Presidente de la República. Esta fue una decisión favorable para Alemán y también para Ortega, como posible futuro presidente. El objetivo inicial de Alemán, eliminar la prohibición de la reelección de un presidente saliente, no fue alcanzado.

37 El estilo presidencial de Alemán dependía del PLC como sistema de clientelismo, lo cual también caracterizaba sus relaciones con otras municipalidades en el resto del país. En términos generales, los investigadores han observado que, como consecuencia del pacto PLC-FSLN, el período 1997-2000, “además del retroceso institucional [del estado], otro efecto ha sido el fortalecimiento de una cultura política caudillista, centralista y plagada de saqueos” (Ortega y Wallace, 2001: 503).

38 En términos generales, las reformas electorales de 1997 fueron seguidas por un paquete de reformas constitucionales más integral, acordado por el FSLN y el PLC en los años 2000 y 2004. Las reformas resultaron en “un vehículo para que los grupos dominantes pudiesen hacer operativos sus acuerdos” (Montenegro *et al.*, 2005: 103). En términos prácticos, las reformas se tradujeron en: el uso de la ley y la jurisprudencia para reforzar la hegemonía de los grupos dominantes; el cierre del sistema político a alternativas no controladas por los grupos dominantes (a saber, el PLC y el FSLN); la creación de un nuevo marco legal que responde a los intereses de los grupos dominantes; el control de las instituciones públicas del estado, especialmente por parte del FSLN; el menoscabo del ejecutivo nacional para subordinarlo al control político de ambos partidos [el PLC y el FSLN] (Montenegro, *et al.* (2005: 92-93); ver también Pérez-Baltodano (2003: 704-53).

39 Las reglas de la ley electoral de enero de 2000 estuvieron motivadas por una agenda excluyente. En primer lugar, demandaba que los nuevos partidos presentasen un documento con las firmas de al menos el tres por ciento de los votantes registrados en las elecciones nacionales, afirmando su apoyo. En 2000 esto representaría 73 000 firmas. Las mismas reglas establecían que un ciudadano solo podía apoyar a un partido por dicho medio. En segundo lugar, las reglas requerían que, para que un grupo obtuviese reconocimiento y estatuto legal como partido político debía te-

electoral fueron claramente diseñadas para permitir a sus autores tomar completo control del Consejo Supremo Electoral y “oligopolizar” el espacio político electoral: “Estas nuevas reglas del juego tienen dos objetivos: dominación bipartidaria de los órganos electorales y canalización forzada de la voluntad de los votantes hacia el mecanismo bipartidario. Su única filosofía es: las mayorías se imponen y no respetan a las minorías” (Equipo Envío, 2000).

En la misma línea, el pacto profundizó y legalizó el abierto control bipartidario de otras importantes instituciones nacionales, como la Corte Suprema de Justicia (CSJ) y la Contraloría General de la República (CGR)⁴⁰. Las nuevas reglas y los procedimientos excluyentes de la reformada ley electoral entraron en vigor a principios de 2000 y fueron aplicadas sin demora. Produjeron dramáticos resultados en ambas elecciones municipales ese mismo año y en las elecciones presidenciales a finales de 2001. Veintisiete partidos políticos hicieron campaña en las elecciones de 1996. Solo cuatro agrupaciones políticas participaron de las elecciones municipales de 2000: el PLC, el FSLN, el Partido Conservador y el Partido Camino Cristiano⁴¹.

Los últimos dos grupos obtuvieron el “permiso” para competir de parte de los operadores del pacto, pero los únicos partidos que podrían haber constituido una competencia real fueron eliminados por el Consejo Supremo Electoral (CSE) mediante oscuras y arbitrarias decisiones. No fue por accidente que los magistrados del CSE, antes de tomar aquellas decisiones, pidieron que su sede fuera custodiada por tropas antidisturbios, algo que ocurre raramente en Managua. Los

ner un ejecutivo nacional de nueve miembros, ejecutivos departamentales de siete miembros y ejecutivos municipales de siete miembros en todos y cada uno de los departamentos y municipalidades del país. Estos ejecutivos debían constituirse en presencia de un veedor del Consejo Supremo Electoral, lo que suponía un largo proceso. La combinación de estos requisitos generaban tanto exclusión económica como de clase. El mero costo de recolectar las firmas implicaba que el proceso no fuese socialmente neutro. El requisito de formar ejecutivos en todos los departamentos y municipalidades también involucraba un costo prohibitivo.

40 La Contraloría General de la República tendría cinco contralores en lugar de uno, todos nominados por los partidos políticos nacionales dominantes, sobre la base de su lealtad a cada candidato.

41 Finalmente para la Costa Atlántica, la ley electoral reconocía el derecho a formar partidos políticos regionales basados en las organizaciones tradicionales de las comunidades indígenas. Sin embargo, ellos también debían recolectar firmas de un electorado mayormente iletrado. Como partidos regionales solo tendrían permitido postular candidatos en el nivel municipal y regional en la Costa, así como diputados regionales en la Asamblea General, y no para las elecciones presidenciales nacionales ni para las elecciones del Parlamento Centroamericano (Parlacen) (Consejo Supremo Electoral, 2004: 44). Ver en particular el artículo 71 de la Ley Electoral 331.

representantes de los partidos que fueron eliminados declararon que los participantes del pacto obviamente habían acordado una estrategia de fraude preelectoral. Al excluir a otros competidores, pudieron llevar adelante elecciones técnicamente más limpias.

El CSE en la Costa Atlántica aun excluyó a YATAMA de las elecciones municipales, alegando falsamente que no había cumplido con todos los nuevos requerimientos. Esta decisión provocó una fuerte reacción de los costeños y los seguidores de YATAMA, que declararon que equivalía a una “declaración de guerra contra los pueblos indígenas” (Butler, 2000: 37). Para luchar contra esa exclusión, YATAMA presentó una queja ante la Corte Interamericana de Derechos Humanos (CIDH). En junio de 2005, la CIDH emitió su decisión. Condenó al estado nicaragüense por haber violado derechos políticos y de otra índole garantizados por la Convención Americana sobre Derechos Humanos⁴². Más aún, la CIDH exigió que Nicaragua reformase su ley electoral para garantizar la participación política de los pueblos indígenas, respetando sus formas tradicionales de organización (González, 2007: 480; Campbell, 2007: 523; CIDH, 2005: 105-106).

El día de la votación en la RAAN transcurrió bajo mucha tensión y algunos actos de violencia. La participación de los votantes fue muy baja, con una tasa de abstención en la Costa que varió del 65 al 70 por ciento, mientras que la tasa de abstención a nivel nacional alcanzó el 40 por ciento. Los activistas costeños entendieron el pacto como un obstáculo para cualquier movimiento autónomo e independiente que quisiese participar en las elecciones. Formar un frente amplio de costeños era muy difícil anteriormente, cuando la Costa estaba bajo el control centralizado de Managua; y así sería nuevamente. Aliarse con los dos partidos políticos era la otra opción, pero eso significaba generalmente que las prioridades de los costeños fuesen fácilmente relegadas o simplemente ignoradas.

42 Como han observado los juristas, la decisión de CIDH respecto de *YATAMA versus Nicaragua* tiene una relevancia decisiva para la legislación internacional en lo que respecta a los derechos de los pueblos indígenas. Campbell señala que la decisión “interpreta con autoridad el derecho humano general a la participación política para incluir, para los pueblos indígenas, los derechos más específicos a (1) medidas paliativas especiales y salvaguardas procedimentales para garantizar su participación efectiva y (2) participar en sistemas políticos nacionales de acuerdo a los sistemas indígenas tradicionales. La decisión se suma a las normas para el desarrollo de la ley internacional y a los sistemas legales domésticos que también apoyan estos derechos. Al reconocer los derechos de los pueblos indígenas de participar *efectivamente* en la política nacional de la sociedad dominante, de acuerdo con sus formas de organización y prácticas tradicionales, *YATAMA versus Nicaragua* fomenta los derechos de autodeterminación y equidad para los pueblos indígenas” (Campbell, 2007: 500).

TENDENCIAS CONTRADICTORIAS, 2002-2006

Las preparaciones para la cuarta ronda de elecciones regionales, celebradas a principios de 2002, estuvieron marcadas por conflictos internos en el Consejo Supremo Electoral, junto a la aplicación de reformas, con su carácter excluyente, a la ley electoral⁴³. Más aún, Enrique Bolaños, quien había sido elegido para la presidencia de la república en una boleta del PLC, inició una causa judicial contra el expresidente Alemán por actos de corrupción⁴⁴. Esto reflejaba una importante división en el partido gobernante y al interior de las elites de la derecha nicaragüense. La lealtad de Bolaños era para con el tradicional partido Conservador, pero se había unido al PLC como parte de un esfuerzo para construir una fuerza política en contra del FSLN. Como veremos, la postura de Bolaños tendría implicancias locales en el funcionamiento de los consejos regionales.

Las elecciones de 1998 se habían caracterizado por una abundancia de partidos políticos en la contienda, dieciocho en total. Sin embargo, en 2002 solo cuatro participaron: el PLC —aliado con Camino Cristiano—, el FSLN y los dos partidos regionales: YATAMA y PAMUC. Ambos partidos tuvieron que soportar un intenso proceso organizacional para reunir las condiciones impuestas por la ley electoral reformada. En el caso de YATAMA, además de transformarse en un partido político regional, las nuevas regulaciones electorales obstaculizaban sus posibilidades para forjar alianzas con otras organizaciones políticas regionales, como el Partido del Pueblo Costeño (PPC) o el Partido Indígena Multiétnico (PIM)⁴⁵. La apatía electoral permaneció intacta y la proporción de abstenciones se incrementó del 58 por ciento en 1998 al 62 por ciento en 2002. En términos políticos, los resultados de la elección dieron la hegemonía al PLC en la RAAS, mientras que el FSLN y YATAMA se vieron fortalecidos en la RAAN.

43 El conflicto interno del CSE era mayormente una disputa entre el PLC y el FSLN reflejada por los magistrados de ambos partidos en el control del CSE. También estaba relacionado con el carácter excluyente de la ley electoral reformada.

44 La legislación determina que es el Consejo Supremo Electoral en plenario quien debe tomar juramento a las autoridades de los consejos regionales.

45 En particular, las posibilidades de crear alianzas imponían restricciones adicionales a los partidos políticos. De acuerdo con la ley, una alianza partidaria “debe especificar qué partido político lidera la alianza y debe participar bajo su nombre, emblema y bandera. En términos prácticos, esto convierte la alianza en una adhesión a una fuerza política más fuerte” (ASDI, 2000: 10). La ley electoral, en particular los artículos 77 y 80, desalentaba las alianzas políticas (Consejo Supremo Electoral, 2004). Como consecuencia de estos cambios, el 15 de agosto de 2000 el CSE negó a YATAMA su solicitud de registrar a sus candidatos bajo la alianza YATAMA-PPC (Consejo Supremo Electoral, 2000: 2).

En la RAAN el PLC no podía seguir actuando por su cuenta como en 1998, cuando había logrado conformar la Junta Directiva y el consejo sin la necesidad de tejer alianzas. La nueva situación permitió un acuerdo político entre el FSLN y YATAMA y, juntos, alcanzaron la mayoría. Pudieron elegir de sus miembros a las principales autoridades autónomas y excluir al PLC. De acuerdo con el líder de YATAMA, Brooklyn Rivera, la decisión se basó en el hecho de que “el PLC, durante seis años en el gobierno regional de la RAAN, solo ha promovido la exclusión y el abuso del movimiento indígena y de sus filas. Este partido nunca ha respetado la identidad y el derecho del pueblo indígena a su propio espacio y organización” (Rivera, 2002). Por lo tanto, era razonable para YATAMA lograr un acuerdo con el FSLN, con el objetivo de “recuperar y defender la identidad y autonomía de los pueblos y comunidades de nuestra Mosquitia” (Rivera, 2002).

Quince sesiones tuvieron lugar durante los primeros dos años de trabajo del cuarto Consejo Regional de la RAAN, que comenzaron en septiembre de 2002⁴⁶. La nueva Junta Directiva fue elegida en mayo de 2004, con base en la alianza entre el FSLN y YATAMA. Por ello, no hubo mayores tensiones o choques que interrumpiesen el flujo del trabajo del consejo regional durante este período⁴⁷. En la RAAS, sin embargo, el PLC decidió erigir una alianza con YATAMA para asegurarse una mayoría sólida en el consejo regional. Esto permitiría a ambos excluir al FSLN de todos los puestos importantes. Hasta cierto punto, era contradictorio que YATAMA se aliase con el FSLN en el norte mientras hacía lo mismo con el PLC en el sur con el objetivo de excluir al FSLN. Esto se explica por dos abordajes muy pragmáticos que YATAMA tomó en su política de alianzas durante el período analizado y por las diferentes relaciones de fuerzas que prevalecían en cada consejo regional.

Estas decisiones políticas en la Costa Atlántica no habían tenido en cuenta el nuevo modo de trabajo del Consejo Supremo Electoral. Anteriormente había sido un órgano profesional, pero desde el pacto entre PLC y FSLN se había visto permeado por la política partidaria y sujeto a políticas circunstanciales, es decir, al tipo de relaciones que prevalecían entre el PLC y el FSLN. En aquel mismo momento, en mayo de 2002, la lucha por el control de varias instituciones estatales había resultado en una relación muy conflictiva entre liberales y sandinistas. En esa situación, la decisión de YATAMA y el FSLN de gobernar

46 En septiembre dado que no fue sino hasta entonces que la Junta Directiva y el coordinador finalmente prestaron juramento ante el plenario del Consejo Supremo Electoral.

47 Un nuevo presidente de la Junta Directiva, Juan González, fue elegido por el FSLN y fue ratificado como Coordinador de gobierno durante otro período por Hurtado García Becker, de YATAMA.

la RAAN como aliados (una decisión completamente legítima, apoyada por los votantes de la región) supuso una lucha declarada con el CSE, que había sido controlado por magistrados del PLC poco dispuestos a dar el visto bueno sobre el acuerdo político. El CSE se negó a tomar juramento a las nuevas autoridades del consejo. En Bilwi, poco después de la solemne sesión inaugural del consejo de la RAAN, el 4 de mayo de 2002, el presidente del CSE decidió abandonar abruptamente la sala. Su lugar fue ocupado por magistrados sandinistas del CSE que, en una “sesión extraordinaria”, organizada al calor de las tensiones partidarias, tomaron juramento a la nueva Junta Directiva⁴⁸.

Los magistrados liberales objetaron la jura por considerarla ilegal y apelaron para que se tomase una medida en contra de esta en la Corte Suprema de Justicia. La Corte falló a favor de una nueva sesión para tomar juramento a las autoridades de la RAAN y exhortó al CSE que presidiese la ceremonia en sesión plenaria, como lo habían hecho en previas ocasiones desde 1990. Pese a la presión de la Costa, el CSE no cumplió con este mandato hasta septiembre, cuando se confirmó la elección de una nueva Junta Directiva y de un coordinador de gobierno elegido por la alianza del FSLN y YATAMA: la misma fórmula que había prestado juramento de forma extraoficial por los magistrados sandinistas del CSE el 4 de mayo.

Los acontecimientos en la RAAS fueron mucho más caóticos y así permanecerían por mucho tiempo. Frustrados por los eventos de la mañana del 4 de mayo en la RAAN, los magistrados liberales del CSE decidieron viajar a Bluefields aquel mismo día para tomar juramento a la Junta Directiva y al coordinador de gobierno elegido por la alianza de PLC y YATAMA, pero los miembros del consejo regional del FSLN se negaron. Arguyeron que los magistrados regulares del FSLN y del CSE, que aún estaban en la RAAN, habían sido ilegalmente reemplazados por magistrados sustitutos, favorables a los intereses del PLC. La ceremonia de juramentación fue interrumpida repetidamente por los sandinistas, que alegaban que el evento era ilegal. Ante el desorden y las protestas, el presidente del CSE, Roberto Rivas, ordenó la intervención del escuadrón antidisturbios.

Luego de esta sesión, que falló en su objetivo de nombrar a las nuevas autoridades regionales, transcurrió un largo y estéril período de dos años, durante el cual el consejo regional solo se reunió en dos ocasiones. Desde febrero de 2003 hasta mayo de 2004, dos Juntas Directivas —una de ellas controlada por la alianza FSLN-PLC, vin-

48 Esta junta fue presidida por Juan Saballos del FSLN y Hurtado García Becker de YATAMA, como coordinador de gobierno (Sandoval, 2002).

culada con el Presidente Enrique Bolaños, y la otra controlada por la facción del PLC conectada a Arnoldo Alemán—⁴⁹ se enfrentaron por la representación del consejo regional. Presentaron innumerables quejas y denuncias para obtener mandatos judiciales de las cortes de Bluefields y Managua en las que cada una aseguraba ser la autoridad legítima (Miller, 2004). Pese a todo, no lograron persuadir a las autoridades del CSE de que celebrasen una sesión plenaria para tratar la disputa y dar legitimidad a las autoridades electas de la RAAS⁵⁰. Claramente, los intereses partidarios y las agendas de Managua tenían prioridad por sobre la legitimidad democrática y la gobernabilidad en la Costa Atlántica⁵¹.

El gobierno central manifestó inicialmente una falta de preocupación por la crisis de gobernabilidad en la RAAS y no se mostró interesado en allanar los conflictos internos. De manera extraoficial declaró que esto era “su problema. No vamos a dejar que arrastren a nuestro gobierno hacia sus problemas internos. O los líderes electos resuelven este problema entre ellos o el pueblo se hará con sus cuellos”⁵².

Una vez que una segunda Junta Directiva fue formada en vinculación con la administración de Bolaños, esta última comenzó a transferir recursos para el trabajo del consejo, pese a que con esto desobedecía las resoluciones de las cortes que cuestionaban la legitimidad de ambas Juntas rivales. Los pagos transferidos permitieron cierto tipo de funcionamiento por parte del consejo y sus comisiones y, sobre todo, del gobierno regional. Sin embargo, trajeron consigo una nueva dimensión al conflicto y, así, ayudaron a prolongar el estancamiento. Durante todo el período de 2002 a 2005 las contradicciones políticas a nivel nacional afectaron fuertemente la capacidad de las autoridades regionales para llevar adelante sus mandatos⁵³.

49 El primer año del gobierno de Enrique Bolaños estuvo marcado por una fuerte e inesperada campaña contra Alemán y sus colaboradores por actos de corrupción. Esta iniciativa de Bolaños cosechó un fuerte apoyo popular y así generó tensiones y divisiones al interior del PLC.

50 Se puede leer un informe detallado de estos conflictos legales y controversias en Miller (2004). Varios periódicos también informaron sobre las tensiones internas en la RAAS. Ver, por ejemplo, Centeno (2003).

51 El gobierno regional, sin embargo, fue conducido sin interrupción por Guy Cox, del PLC, por un período de dos años, desde mediados de 2002 hasta septiembre de 2004. Esto al menos permitió que las autoridades desarrollasen sus actividades a un paso regular. Durante un lapso de cuatro meses, entre mayo y septiembre de 2004, dos personas diferentes alegaron ser el coordinador legítimo de la RAAS.

52 Entrevista con Carlos Hurtado, asesor presidencial para los asuntos de la Costa Atlántica, Managua, 18 de septiembre de 2004.

53 Finalmente, en septiembre de 2004, el PLC formó una nueva mayoría. Eligió a Rayfield Hodgson como presidente de la Junta Directiva de la RAAS y a Alejandro

Tabla Nº 5
Afilaciones políticas. Coordinadores regionales y presidentes de los
Consejos Regionales. RAAN y RAAS, 1990-2010

Período	RAAN		RAAS	
	Coordinador	Presidente	Coordinador	Presidente
1990-1994	YATAMA	YATAMA	UNO	UNO
1994-1996	YATAMA	FSLN	PLC	PLC
1996-1998	PLC	FSLN	PLC	YATAMA
1998-2002	PLC	PLC	PLC	PLC
2002-2006	YATAMA	FSLN	PLC	PLC
2006-2010	YATAMA	FSLN	PLC	PLC
2010	YATAMA	FSLN	PLC	PLC

2006: PARTICIPANTES, RESULTADOS Y NUEVAS ALIANZAS

El 5 de marzo de 2006 el pueblo de la Costa Atlántica fue llamado, por quinta vez desde 1990, a elegir mediante el voto sus autoridades regionales. Nunca antes habían estado los costeños expuestos a tanta presión de parte de las oficinas centrales de los partidos políticos nacionales como lo estuvieron en esta elección. Estos partidos consideraban las elecciones regionales como una prueba piloto para las siguientes elecciones, planificadas para noviembre de 2006. Esta vez no era solo una cuestión de polarización política tradicional entre dos grandes caudillos nacionales: Daniel Ortega y Arnoldo Alemán, junto a sus respectivos partidos, el FSLN y el PLC. La presión se había incrementado debido a los nuevos desafíos que ambos caudillos estaban afrontando, provenientes de otros líderes que hasta hacía poco habían sido parte de sus propios grupos políticos.

En esta nueva situación Daniel Ortega y el FSLN no solo tendrían que hacer frente al PLC de Arnoldo Alemán, sino también al exalcalde de Managua, Herty Lewites, quien había obtenido el apoyo de muchos líderes históricos del Frente. Mientras tanto, Arnoldo Alemán⁵⁴ y su PLC tendrían que derrotar no solo al FSLN, sino también a la nueva Alianza Liberal Nicaragüense (ALN), conducida por el reconocido banquero y exministro, Eduardo Montealegre. Este último había insistido abiertamente en que Arnoldo Alemán no debía ser quien designase al candidato presidencial del PLC. En ambos frentes los acuerdos bipar-

Mejía como coordinador del gobierno regional. Ambos oficiales completaron sus períodos de mandato.

54 Debido a su sentencia judicial por corrupción, Alemán debería buscar a otra persona para que fuese candidato principal del PLC, pero esto no supuso cambios de fondo.

tidarios del pacto FSLN-PLC estaban siendo cuestionados. Dadas estas circunstancias, una campaña muy costosa se desarrolló en la Costa, con la fuerte presencia de cuadros y gestores políticos de la capital, lo que produjo una campaña que por primera vez contaba con amplia cobertura de los medios nacionales. Sin embargo, por la misma razón, fue también una campaña que será recordada por la relativa ausencia de asuntos vinculados con la vida cotidiana y las necesidades percibidas de los costeños. La prioridad para casi todos los partidos nacionales fue tomar ventaja de la oportunidad de publicitar a sus candidatos presidenciales para la elección programada para medio año más tarde, lo cual supuso relegar los temas relacionados con la autonomía.

En la víspera de las elecciones la rectora de URACAAN, Alta Hooker, instó a los partidos nacionales a mostrar algo de respeto por el proceso regional y a tomar en serio la agenda de los problemas costeños que los principales sectores de las regiones autónomas habían desarrollado mediante el consenso: “Las elecciones regionales son celebradas para visibilizar a los pueblos indígenas, sus demandas y aspiraciones. Pero los partidos políticos nos están invisibilizando” (Equipo Envío, 2006).

Dado que la situación política nacional involucraba una lucha despiadada por el poder, esta queja y pedido razonable no tuvo eco. Otro factor se sumó a la sordera y contribuyó al deterioro del clima político al punto de que la contienda electoral casi fue cancelada: el conflicto abierto al interior del Consejo Supremo Electoral. En la recta final de las preparaciones fue completamente paralizado⁵⁵.

Otro problema de carácter estrictamente técnico estuvo relacionado con la precisión del padrón electoral. Hubo propuestas irritantes pero de ningún modo realistas, en términos temporales, sobre cómo la purga de padrones podría prosperar, dado que el consejo electoral estaba seriamente dividido y resultaba inoperante. Los defectos de la lista de votantes incluían casi todas las facetas posibles: la lista completa era reducida comparada con la población en edad

55 La causa de esta expulsión fue simplemente el haber insistido en la celebración de elecciones democráticas internas para elegir al candidato presidencial del partido (PLC). Esto chocaba con la tradición caudillista por la cual el derecho de otorgar y quitar posiciones estaba reservada exclusivamente para Arnoldo Alemán. Esta nueva ronda de contradicciones al interior del CSE fue un resultado directo de la expulsión de Montealegre del PLC y de la formación de la Alianza Liberal. Logró atraer al presidente del CSE, Roberto Rivas (antes leal al PLC de Alemán), quien comenzó a inclinarse a favor de las propuestas de los magistrados del FSLN, lo que relegó al PLC en una posición minoritaria en dicho órgano. Con el voto decisivo de Rivas el CSE permitió a Eduardo Montealegre ser candidato bajo la denominación de Alianza Liberal, así como a usar la bandera roja (el color de los liberales), algo que enfureció a los magistrados leales al PLC, que en ese momento boicoteaban casi permanentemente las sesiones del CSE.

de votar; aún aparecían los nombres de personas muertas y otras que habían emigrado; en muchos casos los datos sobre los votantes registrados eran inválidos⁵⁶. Asimismo, hubo disputas sobre la distancia entre los centros de votación y el número de votantes por centro. La lucha fue tan amarga que las personas a menudo dudaban de que las elecciones regionales finalmente fuesen a desarrollarse. Incluso los magistrados del CSE expresaron esta inquietud. Se comenzó a hablar de posibles disturbios violentos el día de las elecciones y de un inmenso número de obstáculos para los procedimientos del día siguiente. Solo una semana antes de la elección, Ética y Transparencia advirtió públicamente que

el partidismo del CSE ha erosionado su credibilidad y capacidad para funcionar. Lejos de ser una entidad que resuelve y arbitra problemas normales entre partidos, se ha convertido en una institución que los reproduce y magnifica. Desde hace tiempo las batallas se han estado desarrollando al interior del CSE para el control partidario, con el objetivo de encontrar un camino legal para cubrir las maniobras motivadas exclusivamente por la conveniencia del partido. Desde entonces, las dos características esenciales del tribunal, neutralidad e independencia, han sido abandonadas completamente, aun en su discurso. Esta es la base del problema y la amenaza principal a los procesos electorales de marzo y noviembre de 2006 (Grupo Cívico Ética y Transparencia, 2006).

Finalmente, la mayoría del CSE logró tomar una decisión sobre los problemas técnicos, sin llegar a ninguna otra resolución. La votación tuvo lugar según lo planeado y transcurrió sin violencia, disturbios ni mayores incidentes.

Seis partidos nacionales y dos partidos o movimientos regionales participaron en las elecciones regionales de marzo. Los partidos nacionales, que a menudo constituían múltiples alianzas, fueron: i) el Partido Liberal Constitucionalista (PLC), en alianza con el Partido Indígena Multiétnico (PIM), el Partido Neoliberal, el Partido Liberal Nacionalista y el Partido Unionista Centroamericano (PUCA); ii) la Alianza del Frente Sandinista de Liberación Nacional (FSLN), formado por el Partido Unión Demócrata Cristiana y el Partido Movimiento de Unidad Cristiana; iii) la Alianza del Partido Renovador Sandinista,

56 Justo antes de las elecciones regionales el Instituto para la Promoción y Desarrollo de la Democracia (IPADE) realizó una “auditoría” de los padrones electorales. Descubrieron que 60 000 electores (el 28 por ciento) se habían mudado, pero esto no había sido volcado en el registro. 21 000 nombres de la lista (el 10 por ciento) no pudieron ser ubicados y nadie en los barrios o comunidades tenía conocimiento de ellos. Asimismo, casi 8000 votantes registrados habían fallecido (IPADE, 2006).

también conocida como Alianza Herty 2006, en alianza con el Partido Alternativa Cristiana; iv) la Alianza Liberal Nicaragüense (ALN-PC), en alianza con el Partido Liberal Independiente (PLI), el Partido de la Resistencia Nicaragüense (PRN) y el Partido Conservador (PC); v) el Partido Alianza Por la República (APRE), que participó junto con el Partido de Acción Ciudadana; finalmente, vi) el Partido Camino Cristiano de Nicaragua (CCN), el único partido nacional que no se presentó bajo el paraguas de una alianza.

Los dos partidos regionales que participaron no lo hicieron como parte de ninguna alianza con partidos nacionales. Se trató del Partido Multiétnico de Unidad Costeña (PAMUC) y YATAMA, que fueron candidatos en la RAAS como parte de una coalición con la organización local Coast Power⁵⁷. Tal como ocurrió en las elecciones de 1998 y 2002, las abstenciones constituyeron la mayor porción del padrón, cerca del 55 por ciento. Hubo, sin embargo, una pequeña reducción respecto de niveles precedentes.

Como puede observarse en la Tabla 1, el FSLN logró conservar y mejorar levemente su posición en la RAAN. En la RAAS, en cambio, perdió tres escaños en comparación con 2002. Los liberales divididos se presentaron mediante dos opciones en las elecciones regionales, lo que resultó en la pérdida de cuatro escaños en la RAAN y nueve en la RAAS por parte del PLC. La Alianza Liberal ganó seis escaños en la RAAS, pero ninguno en la RAAN. Los resultados de YATAMA constituyeron un éxito, ya que el partido logró avances en ambas regiones. En comparación con 2002, YATAMA obtuvo dos escaños más en la RAAN y su mejor resultado en la RAAS, con seis consejeros, dos más que en 2002. Esta mejora en la posición de YATAMA en la RAAS se explica en parte por su estrategia de alianzas con sectores afrodescendientes en el Sur, mayormente creoles organizados en el movimiento Coast Power. Este había realizado esfuerzos organizacionales en la comunidad creole de Bluefields y en algunas comunidades de Pearl Lagoon, un área donde YATAMA no tenía un historial de apoyo⁵⁸. La Alianza Herty 2006, APRE y Camino Cristiano, pese a que habían obtenido un número significativo de votos, no obtuvieron ningún candidato electo para los dos consejos regionales.

El 5 de mayo de 2006, dos meses después de las elecciones, el CSE tomó juramento a los nuevos consejos regionales. Cada uno pro-

57 El Movimiento Político del Pueblo Costeño fue fundado en 2005. Sus principales líderes incluían a Owyn Hodgson, exviceministro de la disuelta INDERA, y Weady Hawkins, un empresario local de Bluefields.

58 El histórico apoyo de YATAMA en la RAAS proviene principalmente de la zona de Desembocadura de Río Grande y de Corn Island, donde se ubican importantes comunidades misquitas.

cedió a la elección de su presidente y de su Junta Directiva, así como del coordinador del gobierno regional. Este evento en la RAAN se había caracterizado generalmente por la incertidumbre y el alto nivel de drama reinantes hasta el último momento. Sin embargo, esta vez se llevó a cabo de forma totalmente pacífica, pese a la presencia de los candidatos presidenciales del PLC y del FSLN, José Rizo y Daniel Ortega, respectivamente. La razón es simple: las elecciones habían sido acordadas dos días antes por Daniel Ortega y Brooklyn Rivera, que aquel mismo día habían formado una alianza para la siguiente elección presidencial⁵⁹. Mientras que el FSLN obtuvo el puesto de presidente del consejo y una mayoría en la Junta Directiva, YATAMA se hizo con el cargo de coordinador de gobierno y de otros miembros de la Junta Directiva. Asimismo, YATAMA ganó la mitad de las comisiones de trabajo. Esta vez el PLC quedó sin un solo miembro en la Junta y sin puestos en las comisiones.

El mismo evento tuvo lugar unas horas después en la RAAS. La atmósfera era menos relajada. Se desarrollaron maniobras tácticas en el consejo hasta el último minuto antes de la votación. Finalmente, el PLC obtuvo los siete puestos en la nueva Junta Directiva, incluido el puesto de presidente del consejo y de coordinador del gobierno regional.

PARTIDOS Y ELECCIONES EN LA VIDA DEL CONSEJO AUTÓNOMO: EVALUACIÓN PRELIMINAR

La descripción de seis períodos electorales consecutivos de los consejos regionales permite realizar una interesante evaluación de las nuevas instituciones políticas autónomas. Dos aspectos interrelacionados que cabe considerar: el nivel de avance democrático en la vida de la sociedad de la Costa como resultado del régimen autónomo y el nivel de representación política de pueblos indígenas y afrodescendientes hasta entonces excluidos, incluida la representación femenina en los consejos regionales.

En suma, la representación multiétnica y la inclusión democrática han sido resultados de la inauguración de la autonomía. No obstante, los datos sobre representación étnica muestran una sobrerepresentación de los pueblos mestizo y misquito en los consejos autónomos de la RAAN y de mestizos y creoles en la RAAS. En comparación con la composición demográfica, la subrepresentación de sumu-mayangnas es evidente en la RAAN, donde representan un 6

59 Al regresar a Managua, en la noche del 5 de mayo, Brooklyn Rivera describió esta alianza entre YATAMA y el FSLN como “un acto que, sin duda, tiene trascendental importancia en la vida de los pueblos indígenas y de las comunidades étnicas de la Costa” (FSLN, 2006).

por ciento de la población. También es notable que los creoles, que constituyen un 1,55 por ciento de la población de la RAAN, lograran asegurarse el 5,4 por ciento de los escaños en el consejo autónomo. En la RAAS los mestizos controlaron más del 50 por ciento de los escaños durante el período estudiado. La comunidad creole se hizo con el 24,6 por ciento de los escaños en una región en la que conforman el 6 por ciento de la población. Otros grupos étnicos también ganaron una importante representación, lo que reflejó una mayor representación en relación con su número real de habitantes en la población de la región.

En términos de representación política y étnica, YATAMA ha elegido mayormente misquitos para los consejos regionales, aunque se observa una tendencia hacia la inclusión de otros grupos étnicos en las últimas elecciones. Por su parte, el PLC ha sido generalmente representado por mestizos en ambas regiones autónomas. El FSLN, por otro lado, ha sido la organización con más representación multiétnica. El origen étnico como indicador de diferencias sociales y argumento para atraer votantes hacia partidos políticos específicos ejerce aún una poderosa influencia. Esta es claramente la experiencia de YATAMA, que ha consolidado su posición como un partido indígena entre los misquitos, aunque podría ampliar su inclusión y representación a los pueblos afrodescendientes.

Respecto de la representación femenina, los datos indican resultados menos positivos. Consideradas en su conjunto, en ambas regiones autónomas las mujeres obtuvieron solo el 17 por ciento de los escaños en cinco consejos regionales: 15,6 por ciento en la RAAN y 18,4 por ciento en la RAAS. Fueron mejor representadas por el FSLN en la RAAN, mientras que el PLC alcanzó una mayor representación femenina en la RAAS. La representación femenina en ambas regiones autónomas reprodujo un patrón de relativa exclusión basado en la combinación de género y origen étnico. Este proceso es más evidente en el caso del pueblo sumu-mayangna: solo una mujer de este grupo fue elegida para el consejo de la RAAN, mientras que ninguna mujer mayangna ha sido elegida en toda la historia electoral de la RAAS.

Tabla N° 6
Mujeres, origen étnico y partidos políticos, RAAN 1990-2010

Grupo étnico	Organización política			Total
	FSLN	PLC	YATAMA	
Misquito	5	2	12	19
Mestizo	11	7	0	18
Sumu-mayangna	1	0	0	1
Creole	5	1	1	7
Total	22	10	13	45

Fuente: Figueroa, 2006: 14.

Tabla N° 7
Mujeres, origen étnico y partidos políticos, RAAS 1990-2010

Grupo étnico	Organización política						Total
	FSLN	PIM	Alianza Liberal	PLC	UNO	YATAMA	
Misquito	0	0	0	1	0	2	3
Mestizo	10	1	2	14	2	0	29
Creole	5	0	2	7	2	1	17
Rama	1	0	0	1	0	0	2
Garifuna	0	0	0	0	0	1	1
Total	16	1	4	23	4	4	52

Fuente: Figueroa, 2006: 15.

Otra dimensión mediante la cual puede evaluarse la representación política y la participación en el proceso de toma de decisiones es hasta qué punto las comunidades indígenas y afrodescendientes y sus autoridades hicieron oír sus voces en los consejos regionales. Desafortunadamente, luego de que el Estatuto de Autonomía fue aprobado, se hizo visible una articulación de limitada efectividad entre las comunidades y los consejos. Esto fue sorprendente, dado que las comunidades locales resultaron decisivas en los esfuerzos para lograr la paz, la autonomía y la conciliación (Hale, 1994: 166). Sin embargo, una vez que la autonomía se hizo efectiva, la política pasó de tener una base local a tener asiento a nivel regional y nacional. Desde entonces, las discusiones clave sobre cuestiones regionales, como las políticas relacionadas con la tierra, la administración de recursos naturales y proyectos de desarrollo a gran escala pasaron a ser materia de debate solo en órganos regionales. En algunos casos, estos debates reproducían las tensiones políticas originadas a nivel nacional, mientras que las

prioridades locales eran a menudo desplazadas a favor de cuestiones nacionales. El nivel de desilusión y la sensación de impotencia entre las comunidades indígenas se intensificó debido a que sus demandas no eran tratadas a tiempo por las instituciones autónomas⁶⁰.

Las prácticas excluyentes en la organización de cada consejo regional a través del tiempo, las alianzas cambiantes e inestables —más evidentes en los dos primeros períodos, de 1990 a 1998— y el limitado consenso entre 1996 y 2002, resultaron en polarización y largos períodos de inactividad en ambos consejos. Estos períodos de inactividad y, a su vez, el clientelismo político hicieron menos probables las posibilidades de una cooperación multipartidaria. La probabilidad de cooperación al interior de los consejos también fue influenciada por los partidos nacionales, las prácticas caudillistas y sus agendas específicas. El resultado general fue la insatisfacción popular de la sociedad de la Costa con el funcionamiento de la autonomía, tal y como era representada por el insignificante desempeño de los consejos regionales. Esto se hizo evidente en la tendencia decreciente de la participación en las elecciones regionales.

Las últimas cuatro elecciones regionales se han caracterizado por un alto porcentaje de abstención en comparación con los dos primeros procesos electorales. Aunque el pueblo no llega a rechazar la autonomía como símbolo de la aspiración a la autodeterminación, su decepción ante las instituciones autónomas, los consejos regionales, las administraciones o coordinación regionales es considerable. Los números a nivel nacional de las elecciones municipales y presidenciales claramente revelan que los niveles de abstención han sido consistentemente mayores en la Costa Atlántica.

60 La titulación legal de las tierras colectivas ha sido una demanda histórica de los pueblos indígenas. El hecho de que la Ley de Demarcación de la tierra no fuese aprobada hasta 2002 es indicativo de la demora con la cual las instituciones autónomas respondían a los reclamos indígenas clave.

Tabla N° 8
 Abstención en elecciones municipales, regionales y presidenciales en las
 Regiones autónomas, 1990-2006 (porcentajes)

Año/Elección	Municipal		Regional	Presidencial	
	Costa	Nicaragua	Costa	Costa	Nicaragua
1990			22	21	13,3
1996	43	23,6		43	23,3
1998			43		
2000	62	42			
2001				33	28
2002			59		
2004	57	56			
2006			55	54,5	25

Fuente: Datos del Consejo Supremo Electoral (2006). Series municipal, regional y presidencial de 1990 a 2002, citadas en Chávez (2002: 36), basado en datos del CSE (<<http://www.cse.gob.ni/>>).

En relación con su postura política y sus alianzas en relación con la autonomía, en general, YATAMA era consistente en su cuestionamiento del *status quo*, así como de la legitimidad y marco regulatorio del régimen autónomo. Esta posición de largo plazo fue ilustrada por su actitud desafiante y su reticencia a formar parte de una cooperación multipartidaria significativa en relación con la legislación que permitía la autonomía o de las variadas iniciativas propuestas por las instituciones regionales para aprobar el Estatuto de Autonomía. En cambio, YATAMA constantemente enfatizaba la necesidad de una “profunda reforma” del estatuto y prefería generar alianzas políticas inestables con partidos políticos nacionales a cambio de promesas por parte de esos partidos de que reformarían el marco legal. En 2002 YATAMA apoyó la aprobación de una ley sobre la demarcación de tierra indígena porque había participado de manera íntegra en su redacción y había promovido y alcanzado un diálogo significativo entre las comunidades indígenas; pedían esta ley como un instrumento legal estratégico para lograr su visión de una autonomía y autodeterminación territorial con base en la comunidad indígena.

El FSLN, por su parte, tendió a apoyar la preservación del *status quo* y evitó reformar el Estatuto de Autonomía. Al mismo tiempo, estaba involucrado en el desarrollo de legislación pertinente para avanzar en la concreción de la autonomía. Más que promover por sí mismo la legislación pertinente, el FSLN a menudo era presionado con ese propósito por organizaciones de la sociedad civil de la Costa, tales como universidades, comunidades y ONG locales. Podría argu-

mentarse también que el apoyo del FSLN a la autonomía estaba mediado por su estrategia política general a nivel nacional. Por ejemplo, el pacto bipartidario con el PLC en 1998 resultó en la exclusión de YATAMA de las elecciones municipales de 2001 e impidió que otras organizaciones políticas participasen de las elecciones municipales y regionales. Un año después el FSLN había aceptado aliarse con YATAMA para oponerse al PLC en la RAAN. Ambos se comprometieron a promover la gobernabilidad democrática y la autonomía en la RAAN. Durante las elecciones venideras de 2006, los esfuerzos del FSLN para ganar la presidencia y la insatisfacción de YATAMA con el PLC pueden haber funcionado como un poderoso incentivo para esa alianza⁶¹.

El PLC, por otro lado, desde que se convirtió en una fuerza política en la vida de las regiones autónomas, se ha opuesto a la autonomía y ha representado los intereses de las elites gobernantes en el gobierno nacional. Desde su génesis a mediados de 1990, la cúpula nacional del PLC ha difundido un discurso de “integración nacional” e “incorporación” y ha tomado acciones en consecuencia para impulsar esta visión. Es interesante señalar que el PLC también ha ganado fuerza entre los votantes de la Costa, especialmente entre la gran población mestiza en la región autónoma del sur, entre quienes resuena el discurso nacionalista. Aunque este apoyo podría estar cambiando debido a la ruptura en el partido liberal, el apoyo de los votantes al PLC desde 1994 también podría explicarse por la importancia que la sociedad costeña otorga a un gobierno central que les brinde apoyo. Esto es visto como la condición principal para la concreción de la autonomía.

Como rivales políticos, el PLC y YATAMA han coincidido como fuerzas contendientes contra el FSLN en varios procesos electorales desde 1990. Su rechazo mutuo del acuerdo de autonomía existente como un marco legítimo también los ha unido en alianzas pragmáticas de corto plazo, destinadas a controlar el acceso a las instituciones regionales, la asignación presupuestaria del estado central a estas instituciones y la representación en los consejos regionales. Sin embargo, la lógica tras su oposición al disputado régimen autónomo

61 En la contienda electoral de 2006 YATAMA y el FSLN galvanizaron su alianza política. Estos acuerdos vislumbraron un entendimiento mutuo sobre una serie de reformas que eran necesarias para fortalecer el régimen de autonomía. Cinco áreas eran consideradas en los registros: i) implementación de la legislación pertinente, en particular de la ley de demarcación de la tierra, reformas a la ley electoral y al Estatuto de Autonomía; ii) reformas del estado y de la participación indígena; iii) implementación de programas socioeconómicos; iv) incremento del financiamiento de gobiernos regionales; y, finalmente, v) organización de los consejos regionales bajo una estructura bipartidaria. Adicionalmente, el FSLN incluyó representantes de YATAMA en su boleta electoral para la Asamblea Nacional (YATAMA-FSLN, 2006: 3-10).

es bastante diferente. El PLC se ha opuesto constantemente al otorgamiento de derechos de autonomía efectivos a los pueblos indígenas y afrodescendientes y ha promovido una imagen de autonomía política y administrativamente subordinada al estado nacional. Por el contrario, YATAMA ha tratado de impulsar una visión en la que sea posible ejercitar la autodeterminación significativa de las comunidades indígenas. En su perspectiva, el marco existente de los derechos de autonomía bloquea la concreción efectiva de los derechos colectivos y de la autonomía indígena. Por lo tanto, parece ser que las alianzas ocasionales, en las que tanto el PLC como YATAMA se vieron comprometidos, revelaron una tensión entre una concepción de autonomía subordinada al estado central —claramente defendida por el PLC— y una visión de autonomía territorial indígena destinada a empoderar a los pueblos indígenas.

Desde 2002 el FSLN y YATAMA han coincidido en la necesidad de consolidar su posición como fuerzas políticas excluyendo a otros contendientes electorales, particularmente el PLC. Para YATAMA las frustrantes alianzas con el PLC han corroborado su falta de interés en la reforma del disputado régimen de autonomía, de tal modo que eventualmente cumpla con las demandas de autodeterminación indígenas. El FSLN, en cambio, por razones relacionadas con su contienda nacional para alcanzar la presidencia, tejió alianzas con varias organizaciones políticas, incluyendo YATAMA. En un contraste radical con su posición previa, el FSLN prometió a YATAMA su apoyo para reformar el Estatuto de Autonomía. Permanece incierto si este proceso de reforma eventualmente resultará en una experiencia democrática o si, en cambio, será caracterizado por una toma de decisiones verticalista.

CONCLUSIÓN

Habiendo evaluado la vida política de las instituciones autónomas a lo largo de casi dos décadas (1990-2007), han emergido elementos cruciales en el análisis. En primer lugar, el consenso en la construcción regulatoria de la autonomía ha sido difícil de lograr entre actores políticos regionales. En segundo lugar, ha sido difícil promover la autonomía, es decir, coaliciones duraderas entre fuerzas en competencia, así como la colaboración multipartidaria. Algunas de las razones que pueden explicar la escasez de una cooperación sostenida se encuentran en el diseño institucional de las instituciones autónomas. Asimismo, otra razón puede explicarse por el efecto de la injerencia de los partidos políticos nacionales en las instituciones autónomas. Esta intervención ha desalentado las instancias de cooperación entre consejos autónomos y sus administraciones ejecutivas. También ha excluido a contendientes políticos a nivel re-

gional y ha inhibido la participación local. Esta interferencia se ha intensificado y podría volverse aún más fuerte en el futuro, porque el sistema político nicaragüense ha ido convirtiéndose de una incipiente democracia multipartidaria a un pacto bipartidario que amenaza con excluir derechos políticos preexistentes. Debe mencionarse que los efectos negativos del pacto entre el PLC y el FSLN sobre el desempeño del gobierno municipal y la participación ciudadana no han sido exclusivos de la Costa Atlántica. Los investigadores han señalado que el acuerdo PLC-FSLN a nivel nacional resultó en “un clima hostil y restrictivo para la participación, que no favoreció el desarrollo de una participación informada y crítica en el desarrollo del gobierno [municipal]” (Ortega y Wallace, 2001: 469).

En síntesis, la autonomía en la Costa Atlántica ha permanecido cautiva por los problemas de la consolidación democrática de la Nicaragua de posguerra. Las recurrentes disputas, mayormente relacionadas con el acceso a recursos y poder político, son un factor que ha inhibido la construcción de consenso al interior de las instituciones autónomas. Sin embargo, las razones más convincentes pueden encontrarse en el nivel del disputado sentido que la autonomía expresa para la heterogénea población de las sociedades de la Costa Atlántica.

BIBLIOGRAFÍA

- Asamblea Nacional de Nicaragua 1997b “Ley de Reforma Parcial a la Ley Electoral. Ley 266” en *La Gaceta*, N° 174, 11 de septiembre (Managua: Nicaragua).
- Asamblea Nacional de Nicaragua 2000 *Constitución Política de Nicaragua* (Managua: Editorial Jurídica).
- ASDI (Agencia Sueca para el Desarrollo Internacional) 2000 *La Reforma Electoral Nicaragüense: ¿Gobernabilidad o Exclusión?* (Managua: SIDA) Informe.
- Butler, J. 1994 “Nuevos gobiernos costeños, viejos problemas abiertos” en *Envío* (Managua: UCA) N° 148.
- Butler, J. 2000 “YATAMA: Rebellion with a Cause?” en *Envío* (Managua) Vol. 19, N° 232/3, pp. 37-40.
- Campbell, M. S. 2007 “The Rights of Indigenous Peoples to Political Participation and the Case of YATAMA V. Nicaragua” en *Arizona Journal of International & Comparative Law*, Vol. 24, N° 2, pp. 499-540.
- Centeno, M. 2003 “Consejo Regional de la RAAS nada en corrupción” en *El Nuevo Diario*, 19 de febrero.
- Chávez, H. 2002 “La Participación Electoral en la Costa Caribe” en *WANI* (Managua: UCA) N° 29, pp. 28-37.

- Comisión Nacional de Autonomía 1985 *Principios y Políticas Para el Ejercicio de los Derechos de Autonomía de los Pueblos Indígenas y Comunidades de la Costa Atlántica de Nicaragua* (Managua: DEPEP).
- Consejo Supremo Electoral 1991 *Elecciones 1990* (Managua).
- Consejo Supremo Electoral 1993 *Resolución* (Managua) 10 de diciembre.
- Consejo Supremo Electoral 1995 *Elecciones 1994*, RAAN-RAAS (Managua: Consejo Supremo Electoral).
- Consejo Supremo Electoral 2000 *Cédula de Notificación* (Managua) 15 de agosto.
- Consejo Supremo Electoral 2004 *Ley Electoral. Ley 131* (Managua: Consejo Supremo Electoral).
- Consejo Supremo Electoral 2006 *Elecciones Regionales 2006. Resultados Electorales* (Managua: Consejo Supremo Electoral). Disponible en <<http://www.cse.gob.ni/>>.
- Corte Interamericana de Derechos Humanos, CIDH 2005 *Caso YATAMA versus Nicaragua. Sentencia 23 de Junio, 2005* (San José, Costa Rica). Disponible en <<http://www.corteidh.or.cr/>>.
- Cruz, A. 2001 “Nicaragua: La transición hacia una economía de Mercado” en *El PNUD y Nicaragua ante el Tercer Milenio. Una visión Nicaragüense sobre Gobernabilidad y Desarrollo* (Managua: PNUD) pp. 75-80.
- Démelas, M. 2001 “El Nacimiento de una Forma Autoritaria de Poder: Los Caudillos” en *Fundamentos de Antropología*, Vol. 10-11, pp. 65-70.
- Equipo Envío 1991a “La Costa en su laberinto: ¿Qué está sucediendo realmente?” en *Envío* (Managua: UCA) N° 116, junio.
- Equipo Envío 1991b “Autonomía de la Costa a Pesar de la UNO” en *Envío* (Managua: UCA) N° 122, diciembre.
- Equipo Envío 1999 “Nicaragua: Se Prepara el Pacto” en *Envío* (Managua: UCA) N° 208, julio. Disponible en <<http://www.envio.org.ni/articulo/236> 7>.
- Equipo Envío 2000 “Nicaragua: Después del pacto: la suerte está echada” en *Envío* (Managua: UCA) N° 214, enero. Disponible en <<http://www.envio.org.ni/articulo/985>>.
- Equipo Envío 2006 “Elecciones en el Caribe: ¿termómetro de cuáles calenturas?” en *Envío* (Managua: UCA) N° 288, marzo.
- Figuroa, D. 2006 “The Quest for Gender Equality: The Participation of Miskitu Indigenous Women in the Autonomous Regional Elections”, ponencia presentada en la Conferencia Anual CPSA, Universidad de York, mayo.

- Fonseca, R. 1991 “En la Costa: ¿la frustración mediatizará la democracia?” en *Wani* (Managua: UCA) N° 9, enero-abril.
- FSLN (Frente Sandinista de Liberación Nacional) 2006 *El Frente es el mejor aliado para los pueblos indígenas* (Nicaragua: Secretaría de Comunicación del FSLN) Transcripción del discurso pronunciado por Brooklyn Rivera en el programa de radio 100% Noticias, 5 de mayo.
- González, M. 2007 “Los caminos de Yapti Tasba: Autonomía Regional en Nicaragua” en Martí i Puig, S. (ed.) *Pueblos indígenas y política en América Latina. El reconocimiento de sus derechos y el impacto de sus demandas a Inicios del siglo XXI* (Barcelona: CIDOB).
- Grupo Cívico Ética y Transparencia 2006 *Sexto Informe Por la Transparencia y Seguridad de los Comicios electorales de Marzo y Noviembre 2006* (Managua) febrero. Disponible en <<http://www.eyt.org.ni/recurso1.htm>>.
- Hale, C. R. 1994 *Resistance and Contradiction, Miskitu Indians and the Nicaraguan State, 1894-1987* (Stanford: Stanford University Press).
- Instituto para la Promoción y Desarrollo de la Democracia 2006 *Principales hallazgos de la verificación técnica de doble vía al padrón electoral de la Costa Caribe de Nicaragua* (Managua) febrero. Disponible en <<http://www.ipade.org.ni/indcx.php?cat=728>>.
- Matamoros, J. 1992 “Las fracciones de Yatama y la Situación Política de la RAAN” en *Wani* (Managua: UCA) N° 13, pp. 1-19.
- Miller, D. 2004 *Informe Actualizado sobre el Consejo Regional del Atlántico Sur, correspondiente al periodo 2001-2006* (Bluefields: Programa de Fortalecimiento Institucional RAAN-ASDI-RAAS) inédito.
- Montenegro, Sofía, Cuadra, E., Saldomando, A. y Zamora, Y. 2005 *Nicaragua: La Gobernabilidad Al Servicio de las Reformas* (Managua: Centro de investigaciones de la Comunicación, CINCO).
- Ortega Hegg, M. y Wallace Salinas, G. 2001 *Nicaragua: Experiencias de Gestión Municipal* (El Salvador: FUNDAUNGO).
- Pérez-Baltodano, A. 2003 *Entre el Estado Conquistador y el Estado Nación: Providencialismo, Pensamiento Político y Estructuras de Poder en el Desarrollo Histórico de Nicaragua* (Managua: Instituto de Historia de Nicaragua y Centroamérica y Fundación Friedrich Ebert).

- Rivera, B. 2002 “La Resistencia de la Autonomía” en *El Nuevo Diario* (Managua) 25 de mayo.
- Rizo, M. 1990 “La Identidad Étnica y Elecciones: El Caso de la RAAN” en *Wani* (Managua: UCA) N° 8, pp. 28-51.
- Sandoval, C. 2002 “Trasladan a la RAAN conflicto del Pacífico” en *La Prensa* (Managua) 4 de mayo.
- Sujo Wilson, H. 1997 “Los Partidos Políticos y el Proceso de Autonomía en la Costa Atlántica de Nicaragua”, ponencia presentada en el IV Simposio de Autonomía de las Regiones Autónomas de la Costa Atlántica (Managua: FADCANIC) 12-15 de octubre.
- Wani 1998 “Panorama General de las Elecciones en la Costa” en *Wani* (Managua: UCA) N° 23, pp. 5-12.
- YATAMA 1989 *YATAMA Peace Initiative* (San José, Costa Rica) febrero. Disponible en <<http://ewis.org/fwdp/Americas/yatpeace.txt>>.
- YATAMA-FSLN 2006 *Acuerdos YATAMA-FSLN con la Autonomía. Plan de Gobierno de la Unidad Nicaragua Triunfa para la Costa Caribe*, Bilwi, 2 de mayo.

Juliet Hooker

MULTICULTURALISMO Y SOLIDARIDAD EN NICARAGUA* **

EL FRACASO DE LAS TEORÍAS del multiculturalismo, tal y como han sido concebidas hasta la fecha, para abordar el fenómeno de la solidaridad racializada genera, naturalmente, importantes preguntas sobre el diseño institucional de los derechos de grupos minoritarios; en otras palabras, sobre las formas específicas de dichos derechos que harían posible una justa aceptación de la diversidad etnocultural, la reparación de la opresión racializada y la promoción de la solidaridad política. He argumentado que las teorías del multiculturalismo necesitan abordar de manera central el obstáculo que la solidaridad racializada opone al proyecto de justicia multicultural y, particularmente, racial. En el Capítulo 3 (Hooker, 2009) sugerí que los debates sobre los derechos de los grupos minoritarios formulados en términos de injusticia colectiva son de los pocos ámbitos en los que las diferencias en las perspectivas ético-políticas de grupos dominantes y subordinados son confrontadas; ámbitos en los que el contenido de la memoria pública es disputado y, posiblemente, transformado. Es a través de estos procesos de debate que las perspectivas ético-políticas de los grupos dominantes pueden

* Hooker, Juliet 2009 "Multiculturalism and solidarity in Nicaragua" (Capítulo 4) en *Race and the politics of solidarity* (Nueva York: Oxford University Press) pp. 129-165.

** Traducción: María José Rubín.

comenzar a ser transformadas, pero solo si los argumentos para los derechos de los grupos minoritarios son reformulados de tal modo que revelen la existencia de un estado que no es neutral en términos de raza ni de cultura. Con este objetivo, las justificaciones normativas de estos derechos deben ser reformuladas en términos de la necesidad de revertir las antiguas y aún presentes desventajas que son el resultado de la diferencia cultural y/o de la jerarquía racial. Esto podría no solo cambiar el enfoque de los debates sobre derechos de los grupos minoritarios hacia cuestiones de injusticia colectiva, sino que también podría servir para zanjar la actual dicotomía entre raza y cultura en las teorías del multiculturalismo. Reintegrar de esta manera ambas corrientes de la literatura sobre el multiculturalismo posibilitaría el abordaje de los solapamientos entre las demandas de aceptación de la diferencia cultural y de reparaciones para la opresión racializada, en lugar de la suposición *a priori* de que los grupos raciales no son culturalmente diferentes y que los grupos etnoculturales no están racializados. En este capítulo considero las implicaciones concretas de estos reclamos por el diseño institucional de los derechos de grupos minoritarios mediante un análisis detallado del modelo de multiculturalismo adoptado en un caso específico —Nicaragua— que involucra la presencia de múltiples grupos indígenas y afrodescendientes, los cuales requieren, ambos, reparaciones para la opresión racializada y la aceptación de la diferencia cultural. Es, por tanto, un excelente caso para analizar la cuestión de si los derechos de los grupos minoritarios tal y como están concebidos actualmente son capaces de abordar la problemática de la solidaridad racializada, así como evaluar las configuraciones de esos derechos que serían más propicias para dar lugar a la justa aceptación de la diversidad etnocultural, la reparación de la opresión racializada y la promoción de la solidaridad política en contextos en los que múltiples grupos se enfrentan a formas superpuestas de desventaja.

América Latina se ha convertido en un sitio destacado de innovación institucional respecto de los derechos de grupos minoritarios en las décadas recientes, pero la región generalmente no ha recibido atención significativa de la literatura sobre el multiculturalismo en la teoría política¹. Dada esta situación, ciertas cuestiones clave planteadas por la experiencia latinoamericana con el multiculturalismo han sido poco exploradas en la literatura sobre el multiculturalismo. Lo que es más importante, al tener que tratar con la presencia tanto de grupos afrodescendientes como de grupos indígenas que reclaman

1 En un volumen editado que reunía escritos de teóricos políticos sobre las luchas de los pueblos indígenas, por ejemplo, no había artículos sobre Latinoamérica. Ver Ivison, Patton y Sanders, 2000.

distintos tipos de derechos colectivos, el modelo multicultural de Nicaragua es, de hecho, ejemplar de los dilemas del multiculturalismo evidentes en buena parte de América Latina, donde la raza y la cultura, lejos de ser dicotómicas (como las teorías del multiculturalismo suponen), se superponen constantemente. América Latina no es la única región en el mundo donde se da este caso; debido a que el fenómeno suele no ser reconocido completamente en otros lugares, sin embargo, los derechos de los grupos minoritarios han sido frecuentemente concebidos como si la diferencia cultural y la opresión racializada nunca ocurriesen conjuntamente. Sin embargo, esto no es cierto ni siquiera en dos de los referentes empíricos más comunes de las teorías multiculturales, los Estados Unidos y Canadá, donde (para citar un ejemplo) la presencia de inmigrantes negros pone en jaque la perspectiva de que la diferencia cultural y la opresión racializada son fenómenos enteramente separados². En efecto, la superposición entre cultura y raza no ha sido suficientemente abordada en la literatura sobre el multiculturalismo de la teoría política ni tampoco en las literaturas sobre políticas raciales y étnicas, de orientación más empírica, en los Estados Unidos y América Latina³.

La realidad de los solapamientos entre raza y cultura se evidencia claramente en América Latina plantea importantes cuestionamientos para las teorías del multiculturalismo: ¿deberían la raza y la cultura ser consideradas por separado? ¿Cuáles son los efectos en la solidaridad entre los grupos subordinados de concebirlas de ese modo? ¿Cuál es la configuración más apropiada de los derechos de grupos minoritarios cuando la opresión racializada y la diferencia cultural ocurren conjuntamente? No se trata solamente de que ambas corrientes del multiculturalismo no hayan considerado seriamente estas cuestiones hasta el momento, sino que, además, responderlas se hace más difícil por sus objetivos aparentemente divergentes, si no totalmente incompatibles: la preservación de las identidades colectivas de los grupos culturales subordinados, en el caso de la corriente interesada en la justa aceptación de la diferencia cultural, y la integración de los grupos raciales subordinados en términos igualitarios en la vida política, económica y social del grupo dominante en el caso de los preocupados por la jus-

2 Para una discusión sobre cómo esto afecta el modo en que los inmigrantes negros son vistos en el contexto de los Estados Unidos, ver Pierre, 2004. Sobre la situación de los negros en Canadá, la mayoría de los cuales son inmigrantes, ver "A Crossroad in Race Relations", Capítulo 9 en Kymlicka, 2004: 177-199.

3 La tendencia académica respecto de política racial y étnica en América Latina ha sido estudiar los movimientos afrodescendientes e indígenas por separado y suponer que "raza" aplica solo a los afrodescendientes y "etnia", solo a los grupos indígenas, aunque esto ha comenzado a cambiar en parte durante los últimos años. Ver Wade, 1997.

ticia de las reparaciones para la opresión racializada. Los multiculturalistas liberales, por ejemplo, han sido críticos del modo en que el objetivo del multiculturalismo estadounidense, que es la integración, es supuesto como la meta apropiada de los modelos de multiculturalismo en otros lugares⁴. Los teóricos preocupados por la justa aceptación de la diferencia cultural no consideran la integración como un objetivo apropiado para todos los grupos subordinados, particularmente las minorías nacionales, para quienes la meta adecuada es, en cambio, la preservación de sus culturas. El problema, entonces, no es solamente que ambas corrientes de la literatura sobre el multiculturalismo tienen objetivos divergentes que requieren diferentes reparaciones, sino que también sus metas parecen oponerse directamente.

Sin embargo, la pertinencia de los objetivos de preservación e integración (y la mejor manera de lograrlos) en el caso de cada corriente no ha quedado exenta de debate. En el caso de la corriente que se ocupa de la justicia de las reparaciones a la opresión racializada, por ejemplo, ha comenzado a cuestionarse en qué medida el objetivo último de la integración debería guiar el diseño inmediato de tales reparaciones. Los liberales en los Estados Unidos han argumentado, generalmente, que mientras que las identidades colectivas de grupos racializados subordinados podría ser moralmente problemática dado que restringen la libertad individual, las políticas racialmente conscientes diseñadas para sobrellevar los efectos de la discriminación racial histórica que sigue limitando injustamente las posibilidades de vida de los miembros individuales de tales grupos son, sin embargo, éticamente defendibles⁵. Su objetivo, no obstante, es la integración de los afroamericanos a la

4 Desde la perspectiva de Will Kymlicka, el multiculturalismo estadounidense, que se desarrolló mayormente a la luz de la experiencia de grupos étnicos blancos inmigrantes y grupos racializados subordinados, está pobremente dotada para entender, y de hecho es hostil a, los reclamos de las minorías nacionales y los tipos de enmiendas necesarios para cumplir con sus necesidades. Él asegura que el multiculturalismo estadounidense es “típicamente defendido *en contraste con el nacionalismo de las minorías*. Es decir que, cuando los autores americanos [estadounidenses] explican cómo sería una concepción cerrada, estática e involuntaria del multiculturalismo, ellos normalmente señalan casos de grupos (como muchos pueblos indígenas) que se consideran ‘naciones interiores’ y que se movilizan según líneas nacionales” (Kymlicka, 2000: 217). El problema con esto es que, como consecuencia de su posición dominante en los asuntos internacionales, la versión de multiculturalismo preferida por los Estados Unidos tiene una enorme influencia en los debates globales sobre derechos de grupos minoritarios. La desmedida influencia de las ideas estadounidenses se debe mayormente a la posición del país como el único superpoder prevaleciente y al hecho de que las fundaciones y agencias de gobierno estadounidenses son las fuentes principales de financiamiento de la investigación académica y el activismo político sobre la problemática del multiculturalismo en todo el mundo.

5 Ver, por ejemplo, Appiah y Gutmann, 1996.

sociedad dominante y, por lo tanto, esta es la otra razón por la que dichas políticas son consideradas legítimas⁶. De este modo, en los Estados Unidos la integración ha sido vista como una meta adecuada para los afroamericanos (al igual que para los inmigrantes). Generalmente se esgrimen dos argumentos a favor de que el objetivo para reparar la opresión racializada debería ser la integración. Uno de ellos es que las identidades culturales colectivas desarrolladas por los afroamericanos han sido una respuesta a la opresión racial y que, por lo tanto, no son un capital que el estado necesariamente debería buscar preservar. El otro es que lograr la justicia racial requerirá de una completa e igualitaria integración de los afroamericanos a todos los aspectos de la vida estadounidense, dado que la discriminación histórica contra ellos tomó la forma de segregación racial⁷. La suposición de que la integración debería ser el objetivo de las reparaciones para la opresión racializada ha sido puesta en cuestión, sin embargo, por el patente fracaso en alcanzar la justicia racial y terminar con la desigualdad racial, de las políticas que han buscado integrar a los grupos racializados subordinados a las instituciones dominantes (tales como la discriminación positiva, las garantías de no discriminación, etcétera) sin cambiar las propias instituciones. Como resultado, se ha sugerido que lo que podría ser necesario, en cambio, es la creación de espacios separados y de instituciones para afroamericanos en el corto plazo, que los empoderen como grupo con el objetivo de alcanzar la justicia racial y la integración en términos igualitarios en el largo plazo⁸.

Se han planteado cuestiones similares en relación con cuál es el mejor modo de lograr el objetivo de la preservación cultural en el caso de la corriente de la literatura sobre el multiculturalismo preocupada por la justa aceptación de las diferencias culturales, dado que en muchos casos los grupos subordinados no solo sufren tipos superpuestos de desventajas, sino que, además, se encuentran en situaciones en las que varios tipos de grupos están presentes en el mismo espacio geográfico. Esto ha dado lugar a importantes preguntas acerca de si el objetivo de preservar las culturas de las minorías nacionales, como los

6 Esto es precisamente lo que Ronald Dworkin discute en defensa de las políticas de discriminación positiva, por ejemplo. Ver Dworkin, 1995: 293-303.

7 Esta es la perspectiva adoptada incluso por aquellos que admiten que los afroamericanos poseen una "cultura social" según la definición de Kymlicka y que por lo tanto son más semejantes a minorías nacionales que a grupos étnicos. Ver, por ejemplo, Ingram, 2000: 51-70.

8 Este es el argumento de Jeff Spinner en relación con los afroamericanos, por ejemplo. Ver Spinner, 1994: 113-139. Kymlicka ha hecho sugerencias similares en este sentido en el caso de los negros en Canadá. Ver Kymlicka, 2001: 177-199.

grupos indígenas, puede ser alcanzado solo por medio de la creación de espacios separados y autónomos, en los que estos grupos puedan ejercer el autogobierno (que es habitualmente una de sus principales demandas). Como ha observado Iris Young, por ejemplo, “el espacio en sí mismo importa” (Young, 2001: 210). Ella sugiere que si la autodeterminación fuese entendida como no-dominación antes que como no-interferencia, sería posible la creación de espacios en los que las minorías nacionales pudiesen ejercer el autogobierno, que fuesen “espacialmente superpuestos o compartidos o, incluso, que careciesen por completo de una referencia espacial” (Ibídem: 261). Ella no discute en detalle cómo serían estos espacios, salvo para notar que en situaciones en las que múltiples grupos están presentes, como aquellos en los que pueblos indígenas y no indígenas viven juntos, el resultado podría ser sitios heterogéneos o multiculturales, con derechos de representación colectiva asignados a todos los grupos; o, en otros casos, ciertos grupos podrían obtener derechos específicos a la tierra y a recursos sin obtener control exclusivo sobre un territorio; o bien la autonomía de un grupo podría estar basada en el territorio, pero en la forma de acuerdos federales entrelazados que preservarían los derechos y las libertades de las minorías internas (Ibídem: 262). La pregunta, entonces, es si la meta de la preservación cultural requiere de la creación de esferas distintas y separadas de no-interferencia para cada grupo o si puede ser alcanzada mediante la creación de espacios heterogéneos que promuevan la comunicación política entre grupos, pero que no otorguen a cada grupo el control total sobre una tierra nacional. La sugerencia de Young es que, en casos en los que la multiplicidad y la superposición son la norma, la solidaridad política podría ser mejor servida mediante la creación de esferas de no-interferencia heterogéneas, antes que de esferas cerradas y separadas para cada grupo.

A la luz de estas inquietudes sobre el diseño institucional del multiculturalismo, este capítulo está dedicado principalmente a las siguientes preguntas clave: ¿es posible combinar las reparaciones para la opresión racializada y la aceptación cultural de maneras que promuevan la solidaridad política entre grupos en contextos en los que múltiples grupos subordinados están presentes y cuando esos grupos afrontan tipos superpuestos de subordinación? ¿Los derechos de los grupos minoritarios, tal y como se los concibe actualmente, revelan (y, por lo tanto, posibilitan abordar) el carácter racializado de la sociedad? Estos son, precisamente, los desafíos que enfrenta el modelo de multiculturalismo desarrollado en Nicaragua. Distintas características del multiculturalismo nicaragüense han tenido efectos dispares en relación con estas dos cuestiones. En primer lugar, quiero sugerir que otorgar los mismos derechos a grupos afrodescendientes e indígenas

en la Costa Atlántica del país (en lugar de clasificar al primero como un grupo cultural y al segundo como un grupo racial) ha sido una respuesta apropiada a los solapamientos entre raza y cultura presentes en Nicaragua. Sin embargo, esto se logró esencialmente tratando a ambos pueblos de la Costa Atlántica, el de afrodescendientes y el indígena, como grupos culturales, lo que me lleva al segundo tema clave de este capítulo: si los derechos de los grupos minoritarios tal y como son concebidos actualmente abordan de forma adecuada las relaciones de jerarquía racial. En este sentido, el multiculturalismo nicaragüense ha tenido, claramente, mucho menos éxito. El segundo argumento que quiero plantear sobre el modelo multicultural nicaragüense, entonces, es que constituye un ejemplo del fracaso del multiculturalismo concebido solamente en términos de aceptación cultural a la hora de abordar los problemas de la jerarquía y la desigualdad raciales. Dado que los argumentos para los derechos de los grupos minoritarios formulados mayormente en términos de reconocimiento de la diversidad cultural no lograron revelar el carácter racializado de la sociedad nicaragüense, los debates sobre multiculturalismo solo produjeron transformaciones limitadas en las perspectivas ético-políticas de los grupos dominantes, quienes reconocieron la existencia de la diversidad cultural, pero no la de la jerarquía racial. En consecuencia, el caso nicaragüense parece sugerir que los debates sobre los derechos de los grupos minoritarios pueden comenzar a abordar el problema de la solidaridad racializada al abrirle paso al cuestionamiento del contenido de la memoria pública, pero solo siempre que los argumentos para tales derechos revelen la existencia de un estado organizado sobre la base tanto de la diferencia cultural como de la jerarquía racial.

En este trabajo no pretendo proveer una explicación exhaustiva de cómo los derechos de los grupos minoritarios necesitarían ser reconcebidos para abordar la problemática de la solidaridad racializada o de cómo las reparaciones para la opresión racializada y la aceptación de la diferencia cultural podría alcanzarse conjuntamente en casos de desventajas superpuestas. Su objetivo, mucho más modesto, es utilizar las lecciones derivadas del ejemplo nicaragüense para mostrar cómo las teorías del multiculturalismo en general podrían comenzar a abordar estas cuestiones. El capítulo está dividido en cuatro secciones. La primera describe el trasfondo histórico de la adopción de políticas de ciudadanía multicultural en Nicaragua y ubica este caso en el contexto de otros modelos de multiculturalismo desarrollados en otros lugares de América Latina. La segunda sección esboza las principales características del modelo multicultural de Nicaragua. La tercera sección analiza los efectos de varios derechos de grupos minoritarios adoptados en Nicaragua respecto de la solidaridad. Finalmente,

la cuarta sección muestra por qué los debates sobre multiculturalismo en Nicaragua no lograron promover transformaciones integrales en las perspectivas ético-políticas de los grupos dominantes.

OPRESIÓN RACIALIZADA Y DIFERENCIA CULTURAL EN NICARAGUA

Durante el siglo XX Nicaragua llegó a ser considerada una nación uniformemente mestiza (racial y culturalmente mixta), producto de un proceso de cruces entre españoles e indios que se había concretado plenamente a finales del período colonial⁹. Aún así, los discursos oficiales del nacionalismo mestizo en Nicaragua estaban en profundo conflicto con la realidad etnorracial histórica de la Costa Atlántica del país¹⁰. Esta región, que abarca aproximadamente el 50 por ciento del territorio nicaragüense y el 12 por ciento de su población, no fue oficialmente parte del país hasta 1894; antes de eso, era un protectorado británico. Durante los siglos XVIII y XIX la región estuvo intermitentemente bajo influencia y protección británica, pero contaba con un significativo grado de autonomía, especialmente en el nivel local, donde las estructuras de autoridad indígenas tradicionales siguieron prevaleciendo.

Aún después de su incorporación forzosa a la república nicaragüense, la Costa Atlántica y sus habitantes indígenas y afrodescendientes nunca estuvieron totalmente integrados a la vida política, económica o sociocultural de Nicaragua. Se negó la igualdad de derechos políticos a los costeños (como se conoce a los habitantes de la región)

9 Nicaragua está lejos de ser una excepción en este sentido. Durante el siglo XX, las élites de varios países latinoamericanos, preocupadas por resistir el imperialismo estadounidense y su justificación basada en el racismo científico, formularon nuevas ideologías nacionales, en muchos casos de mestizaje. Las ideologías nacionales de mestizaje abogaron por la fusión de diferentes "razas", porque esto producía un tipo de raza nuevo y superior: la mestiza. Estas ideologías desafiaron las teorías científicas de Europa y América del Norte, que inequívocamente abogaban por la superioridad de los pueblos anglosajones, e invirtieron la perspectiva de que el mestizaje racial provocaba una degeneración. Al mismo tiempo, sin embargo, las ideologías nacionales que abogaban por el mestizaje como una forma de "blanqueamiento" mantuvieron intactas las evaluaciones racistas básicas de que los no blancos eran inferiores. Más importante aún es que estos mitos de mestizaje o "democracia racial" también velaron o negaron activamente la existencia del racismo. No solo retrataron a los países de la región como racialmente mixtos hasta el punto de que era imposible distinguir entre diferentes razas y grupos culturales: también incentivaron la identificación con una identidad nacional general antes que con identidades raciales o de grupos culturales específicos. El filósofo mexicano, José Vasconcelos, formuló uno de los informes más influyentes sobre el mestizaje latinoamericano. Ver Vasconcelos, 1997.

10 La investigación histórica reciente también ha comenzado a cuestionar la precisión de estas afirmaciones, también para las regiones central y del Pacífico del país. Ver Gould, 1998.

afrodescendientes e indígenas hasta bien entrado el siglo XX, cuando la región seguía siendo gobernada como una dependencia semicolonial del estado nicaragüense, con oficiales locales y representantes políticos designados directamente desde Managua (capital del país). En efecto, los nacionalismos mestizos oficiales que ocultaban la presencia de costeños indígenas y afrodescendientes sirvieron para justificar el poder político exclusivamente mestizo en Nicaragua. Como resultado, los costeños indígenas y afrodescendientes poseen lenguajes, culturas e identidades colectivas muy diferentes de la cultura y la identidad nacional indohispánica dominante del resto de Nicaragua.

Durante el siglo XX los costeños afrodescendientes e indígenas continuaron exigiendo los derechos de autogobierno que habían conservado en los tratados que regularon la incorporación de la región a Nicaragua¹¹. Su activismo político, sin embargo, fue limitado por el régimen autoritario de la familia Somoza, que dominaba la política nicaragüense desde la década del treinta hasta 1979, cuando fueron derrocados por las guerrillas de la izquierda sandinista. Fue con el objetivo de resolver el conflicto armado que se desarrolló entre ellos y los grupos indígenas que se unieron a la contra (las fuerzas guerrilleras contrarrevolucionarias que estaban tratando de derrocar al Frente Sandinista de Liberación Nacional, o FSLN, con la ayuda de los Estados Unidos) en su lucha armada contra el estado sandinista durante la década del ochenta, que el gobierno sandinista adoptó una serie de políticas multiculturales en 1986¹². La nueva constitución ratificada ese año reconoció el “carácter multiétnico” de la nación nicaragüense y consagró los siguientes derechos colectivos para los costeños: a preservar y desarrollar sus culturas, lenguajes y religiones distintivas; a establecer sus propias formas de organización social y administrar

11 Para un análisis integral de la política de dos grandes grupos afrodescendiente e indígena de la Costa Atlántica, creoles y misquitos, durante el siglo XX, ver Gordon, 1998, y Hale, 1994.

12 El conflicto derivó de una hostilidad inicial del gobierno sandinista a reclamos de autogobierno por parte de los costeños afrodescendientes e indígenas, quienes, en líneas generales, no habían participado en la lucha armada revolucionaria. En un principio, los costeños afrodescendientes e indígenas dieron la bienvenida al triunfo del FSLN, porque creían que les permitiría alcanzar sus reclamos de autogobierno, pero estos objetivos no eran fáciles de conciliar con la corriente de nacionalismo mestizo del FSLN. Como resultado, el apoyo inicial de los costeños afrodescendientes e indígenas a la revolución se convirtió en una resistencia activa hacia 1981. En 1984 la Costa Atlántica era zona de guerra y la imagen internacional del FSLN había sido dañada por las acusaciones de que había cometido violaciones a los derechos humanos contra los grupos indígenas. Para informes detallados del conflicto entre costeños afrodescendientes e indígenas y el FSLN en la década del ochenta, ver Gordon, 1998, y Hale, 1994.

sus asuntos locales de acuerdo con sus tradiciones históricas; a tener posesión de sus tierras comunales; a usar y beneficiarse de los recursos naturales de la región; a gozar de autonomía regional (Asamblea Nacional de Nicaragua, 1987a).

Hoy, la Costa Atlántica de Nicaragua es habitada por seis grupos etnoraciales diferentes: tres grupos indígenas (misquitos, mayangnas y ramas), dos grupos de afrodescendientes (creoles y garífunas) y mestizos, quienes comenzaron a migrar desde las regiones central y del Pacífico del país a la Costa Atlántica luego de que esta fuese incorporada a Nicaragua en 1894. Como resultado de la creciente migración, los mestizos ahora constituyen la población mayoritaria de la Costa Atlántica. La región, sin embargo, sigue siendo asociada con sus habitantes originales, afrodescendientes e indígenas, que ejercían el control de la región antes de la llegada de los mestizos. Los dos grupos indígenas y afrodescendientes más grandes y políticamente poderosos son los misquitos y los creoles, respectivamente. Compitieron por el dominio de la región durante el siglo XIX y han sido rivales históricos por el poder en la Costa Atlántica.

Como resultado de la presencia en Nicaragua de múltiples grupos indígenas y afrodescendientes que luchan por sus derechos colectivos y el control de la región que comparten, el país ejemplifica el tipo de solapamiento de raza y cultura que constituye la norma antes que la excepción en América Latina, pero que se contraponen a la suposición de ambas corrientes de la literatura sobre el multiculturalismo de que estos dos tipos de desventaja ocurren aisladas la una de la otra. Dado que la tendencia a suponer que los grupos raciales subordinados y las minorías culturales son totalmente diferentes, los teóricos del multiculturalismo han debatido sobre la forma que los derechos de los grupos minoritarios deberían tomar, considerando que las reparaciones para la opresión racializada no son medidas apropiadas para la aceptación de la diferencia cultural y viceversa. Mientras que es posible distinguir analíticamente los diferentes tipos de grupos subordinados, las realidades empíricas en América Latina sugieren que conceptualizar los derechos de los grupos minoritarios como si las minorías nacionales, los grupos étnicos y los grupos raciales constituyesen tres categorías aisladas es más difícil en la práctica y, además, tiene importantes consecuencias para la solidaridad. Los multiculturalistas liberales tienen razón al afirmar que las diferentes formas de desventaja requieren distintos tipos de reparaciones, pero, una vez que se reconoce que los grupos racializados subordinados y los grupos culturales desfavorecidos no pueden ser concebidos como totalmente diferentes, también resulta claro que el problema no se resuelve decidiendo a cuál de las dos categorías pertenece un grupo particular. En casos de solapamiento sería

necesaria alguna combinación de reparaciones diseñadas para superar la opresión racializada y aceptar la diferencia cultural.

Los modelos de multiculturalismo desarrollados en América Latina reflejan a la vez que se distancian de las expectativas de la literatura sobre el multiculturalismo en formas clave. Los principales grupos desfavorecidos que exigieron y obtuvieron derechos colectivos en América Latina durante la ola de reformas de la ciudadanía multicultural que recorrió la región en las décadas del ochenta y del noventa fueron indígenas y afrodescendientes. Los modelos actuales de multiculturalismo en Latinoamérica comprenden alguna combinación de los siguientes derechos colectivos para grupos afrodescendientes e indígenas: (a) reconocimiento formal de la naturaleza multicultural de las sociedades nacionales y de la existencia de subgrupos etnoraciales o raciales específicos; (b) reconocimiento del derecho consuetudinario indígena como derecho público oficial; (c) derechos de propiedad colectiva, especialmente a la tierra; (d) estatuto oficial para los idiomas minoritarios en regiones predominantemente minoritarias; (e) garantía de educación bilingüe; (f) autonomía o autogobierno; y (g) derechos colectivos para la reparación de la discriminación racial, como la discriminación positiva en la educación y el empleo¹³. En el caso de América Latina, las prescripciones de la literatura sobre el multiculturalismo parecen indicar que los afrodescendientes deberían ser concebidos como grupos raciales subordinados con derecho a reparaciones temporarias para la opresión racializada, mientras que los grupos indígenas deberían ser considerados como minorías nacionales a quienes se debe otorgar derechos de grupo que les permitirían preservar sus culturas. Dado que los pueblos indígenas en América Latina también sufren discriminación racial, además de debérseles derechos que aseguren la justa aceptación de la diferencia cultural, sin embargo, y dado que algunos afrodescendientes también alcanzan reclamos relacionados con el idioma, la cultura y el territorio, a la vez que sufren racismo, encapsular completamente a los pueblos indígenas o a los afrodescendientes de forma exclusiva dentro de las categorías de minoría nacional, grupo étnico o grupo racial, comúnmente utilizadas en la literatura sobre el multiculturalismo, es difícil, si no imposible. De hecho, los estados latinoamericanos han desarrollado configuraciones variables de multiculturalismo para abordar la presencia de múltiples grupos subordinados que sufren formas superpuestas de desventaja.

13 Esta es una versión modificada de una tipología del modelo multicultural de constitucionalismo de Latinoamérica que originalmente no incluía derechos para abordar la discriminación racial. Ver Van Cott, 2000a.

Actualmente hay tres patrones distintos de distribución de los derechos de grupos minoritarios en América Latina: uno en el que los grupos afrodescendientes e indígenas han alcanzado niveles de derecho similares; otro en el que los grupos indígenas han obtenido derechos colectivos, pero los afrodescendientes no; finalmente, un tercer patrón, en el que los grupos indígenas y afrodescendientes han obtenido niveles variables de derechos colectivos a la tierra y la cultura, pero los afrodescendientes también han adquirido derechos colectivos a la reparación por la discriminación racial. En la primera configuración de multiculturalismo en la región ambos grupos, afrodescendientes e indígenas, han sido considerados minorías nacionales y, como resultado, ambos han obtenido los mismos tipos de derechos colectivos a la tierra y la cultura. Este es el patrón que ha surgido en Guatemala, Honduras y Nicaragua. En el segundo conjunto de casos los grupos indígenas han sido considerados minorías nacionales, mientras que los afrodescendientes no son reconocidos como minorías nacionales ni como grupos racializados subordinados. En esta configuración los grupos indígenas han obtenido derechos colectivos a la tierra y la cultura, pero los afrodescendientes no, a la vez que tampoco han alcanzado derechos específicos a la reparación por la discriminación racial. Esta es la situación en Venezuela y México. Finalmente, en un tercer conjunto de casos, los grupos indígenas han sido considerados minorías nacionales, mientras que los afrodescendientes también han sido vistos como grupos culturales, aunque merecedores de menores niveles de aceptación cultural que los grupos indígenas; adicionalmente, sin embargo, los afrodescendientes también han sido considerados un grupo racial desfavorecido. En esta variante del multiculturalismo los grupos indígenas han adquirido derechos colectivos a la tierra y la cultura; en tanto, los afrodescendientes han obtenido menos derechos colectivos a la tierra y la cultura que los grupos indígenas, pero también han alcanzado derechos colectivos a la reparación por la discriminación racial. Este ha sido el caso en Brasil, Colombia, Ecuador y Perú.

Las diferentes configuraciones de derechos de grupos minoritarios adoptadas por los estados latinoamericanos han concordado en ciertas instancias con la suposición de las teorías del multiculturalismo de que los grupos culturales y raciales constituyen tres categorías aisladas, mientras que en otros casos se han apartado de esta noción. Estas elecciones divergentes con respecto al diseño institucional del multiculturalismo tienen importantes consecuencias potenciales para la solidaridad. Por ejemplo, siguiendo las prescripciones de la literatura sobre el multiculturalismo, parecería que los pueblos indígenas deberían ser considerados como grupos culturales, mientras que

los afrodescendientes deberían entenderse como grupos racializados, pero esto podría llevar a los estados a otorgar distintos niveles de derechos colectivos a grupos desfavorecidos que se encuentran en posiciones similares, lo que podría tener, potencialmente, consecuencias negativas para la solidaridad. De forma similar, los adeptos a ciertas nociones de derechos indígenas podrían objetar que los grupos afrodescendientes e indígenas sean incluidos en la misma categoría¹⁴. En ciertos casos en los que tanto los grupos indígenas como los afrodescendientes han exigido la justa aceptación de la diferencia cultural en la región, por ejemplo, las demandas de estos últimos han sido rechazadas en algunas ocasiones con el argumento de que son grupos “raciales” y, por lo tanto, no poseen culturas distintivas que requieran protección del estado; los derechos colectivos a la protección de la cultura y las tierras comunales han sido considerados como “derechos indígenas” exclusivamente en tales instancias¹⁵.

Nicaragua, que se caracteriza por la presencia de múltiples grupos indígenas y afrodescendientes que luchan por sus derechos colectivos y el control de la región que comparten, es un ejemplo de esa primera variante de multiculturalismo latinoamericano, en la que los grupos afrodescendientes e indígenas han alcanzado los mismos

14 Como observan Ivison, Patton y Sanders, aunque el concepto de “derechos indígenas” ha recibido escasa atención filosófica hasta la fecha, la pregunta por si los reclamos por los derechos de los pueblos indígenas son significativamente distintos en términos normativos de los de otros grupos históricamente subordinados constituye un problema filosófico espinoso. Los tres argumentos predominantes que se esgrimen en este sentido son apelaciones a nociones de la soberanía “inherente” de los pueblos indígenas, a un histórico registro de tratados y otros instrumentos legales entre partes nominalmente iguales firmados por pueblos indígenas y colonos europeos, y a las diferencias culturales de los pueblos indígenas respecto de los europeos. Los dos primeros argumentos son los más débiles de los tres, porque otras minorías nacionales también han ejercido soberanía histórica sobre sus tierras y los gobiernos coloniales también han incumplido las promesas hechas a otros grupos. Esto deja los reclamos sobre el carácter distintivo de la cultura indígena, que (entre otras cosas) se considera que concibe una relación muy diferente con la tierra y la propiedad a la de los estados y culturas occidentales. De acuerdo con esta perspectiva, otros grupos subordinados coinciden con las naciones occidentales dominantes en ciertas auto-concepciones culturales y en necesidades económicas y sociales en el curso de los procesos de construcción de los estados y naciones, mientras que los pueblos indígenas permanecieron aislados y fueron integrados solo mediante la supresión forzosa de su cultura. Ver su ensayo introductorio en Ivison, Patton y Sanders, 2000: 9.

15 La siguiente declaración de un líder indígena en Perú, en la que critica la asignación de las problemáticas tanto de los afrodescendientes como de los indígenas a la misma oficina gubernamental, es un ejemplo típico de este argumento: “Nosotros, los pueblos amazónicos, somos una nación, tenemos identidad, tenemos cultura. Los pueblos andinos han sido una nación han tenido identidad, han tenido idioma y cultura. Los pueblos negros no son un pueblo, no tienen identidad, no tienen idioma [ni cultura]”. Citado en García, 2005: 171.

derechos a la protección de la tierra y la cultura. Tratar a los latinoamericanos afrodescendientes e indígenas como grupos raciales y culturales, respectivamente, tal y como la literatura sobre el multiculturalismo sugeriría, o tomar un abordaje alternativo, como incluir a ambos grupos en la misma categoría, son estrategias que tienen diferentes consecuencias potenciales para la solidaridad. Por lo tanto, es necesario considerar cuán efectiva ha sido la estrategia adoptada por Nicaragua para lidiar con las cuestiones clave a las que se dedica principalmente este capítulo: cómo combinar las reparaciones para la opresión racial y la aceptación cultural de formas que promuevan la solidaridad en contextos en los que hay múltiples grupos subordinados confrontando tipos superpuestos de desventajas y si los derechos de los grupos minoritarios concebidos de este modo son capaces de abordar los problemas de jerarquía racial e inequidad. Primero, es necesario describir brevemente las características específicas del modelo multicultural de Nicaragua.

EL DISEÑO INSTITUCIONAL DEL MULTICULTURALISMO EN NICARAGUA

El modelo de multiculturalismo promulgado en Nicaragua tiene cuatro elementos clave: derechos colectivos igualitarios para todos los costeños, concesión de autonomía o autogobierno al interior de las unidades territoriales étnica o racialmente heterogéneas, mecanismos débiles para la representación colectiva de los costeños indígenas y afrodescendientes y ausencia de reparaciones para la opresión racializada y la discriminación histórica.

En relación con la primera característica —la adopción de derechos colectivos igualitarios para todos los costeños—, como se ha mencionado anteriormente, Nicaragua es uno de los tres casos latinoamericanos en los que grupos afrodescendientes e indígenas han obtenido exactamente el mismo nivel de derechos colectivos en el marco de nuevos regímenes de ciudadanía multicultural. La Constitución nicaragüense garantiza derechos colectivos igualitarios para las “comunidades de la Costa Atlántica”, mientras que el Estatuto de Autonomía aprobado en 1986 establece un régimen autonómico para la costa Atlántica dentro del cual se garantiza a “los miembros de las comunidades de la Costa Atlántica” una “absoluta igualdad de derechos y deberes, independientemente del tamaño de la población y del nivel de desarrollo” (Asamblea Nacional de Nicaragua, 1987b).

Por lo tanto, el modelo multicultural de Nicaragua se aparta de las expectativas de la literatura sobre el multiculturalismo, dado que no diferencia grupos raciales de culturales. En cambio, resuelve el problema de la superposición entre cultura y raza en el caso de los

grupos afrodescendientes e indígenas, esencialmente, regionalizando la cuestión. En otras palabras, deja de lado los asuntos relacionados con la jerarquía racial y otorga autonomía a una región culturalmente identificable e históricamente marginalizada en su conjunto. Este lenguaje integral tiene la ventaja de garantizar el mismo nivel de derechos colectivos a costeños afrodescendientes e indígenas. Al mismo tiempo, sin embargo, es también uno de los mayores inconvenientes del diseño institucional del multiculturalismo en Nicaragua, porque oculta cuestiones de injusticia histórica y jerarquía racial al brindar los mismos derechos colectivos conquistados por los costeños indígenas y afrodescendientes también a los mestizos que habitan la región. Esto, pese a que los mestizos no solo no han sufrido las mismas desventajas históricas que los habitantes indígenas y afrodescendientes de larga data, sino que, además, son el grupo dominante en el nivel nacional. Más aún, los mestizos parecen no estar interesados en ejercer la mayoría de los derechos colectivos a los que tienen acceso legalmente bajo las políticas multiculturales adoptadas en la década del ochenta, con la importante excepción de la participación en las instituciones políticas regionales creadas para el ejercicio del autogobierno. Aún así, como resultado de haber recibido los mismos derechos que los costeños indígenas y afrodescendientes, su carácter de mayoría demográfica en la región tiene importantes consecuencias para la habilidad de los costeños indígenas y afrodescendientes de ejercitar el autogobierno y otros derechos colectivos que conquistaron oficialmente en los ochenta.

La segunda característica importante del modelo multicultural de Nicaragua es el otorgamiento de autonomía o autogobierno a los costeños en unidades territoriales regionales heterogéneas¹⁶. En Nica-

16 La autonomía, en líneas generales, no ha sido parte de los modelos latinoamericanos de multiculturalismo, aun cuando es un reclamo clave de los movimientos indígenas en la región, dado que cumple con su deseo de autogobierno. Nicaragua es el único país en América Latina en el que la autonomía territorial ha sido otorgada a nivel regional. Otros países latinoamericanos han concedido autonomía en el nivel municipal (Colombia), seccional (Bolivia) o de la comarca indígena (Panamá), mientras que en México y Bolivia la posibilidad de cierta forma de autonomía territorial indígena continúa siendo debatida. La creación de regímenes autonómicos ha encontrado resistencia, porque supone la pérdida de ciertos poderes políticos para las elites nacionales y locales no indígenas. Es cierto que muchos países en América Latina han apoyado las iniciativas de descentralización que delegan poder administrativo y político al nivel local y, en algunos casos, tal descentralización ha resultado en una mayor participación política indígena. Sin embargo, autonomía y descentralización no son lo mismo, dado que la primera es concebida principalmente como un medio para habilitar a los pueblos indígenas y otras minorías nacionales que están espacialmente concentradas para la obtención de control sobre sus asuntos locales, mientras que la segunda apunta a incrementar el involucramiento ciudadano y la participación. Ver Lapidoth, 1996.

ragua se crearon regiones multirraciales y multiétnicas heterogéneas en las que los costeños gozan de derechos colectivos igualitarios. En lugar de seguir la fórmula del federalismo nacional, a través de la cual un grupo obtiene exclusivo control de un territorio nacional, en Nicaragua el Estatuto de Autonomía divide la Costa Atlántica en dos unidades administrativas: la Región Autónoma del Atlántico Norte (RAAN) y la Región Autónoma del Atlántico Sur (RAAS). Ambas regiones autónomas son etnoracialmente heterogéneas. En la RAAN habitan dos grupos indígenas (misquitos y mayangnas), un grupo afrodescendiente (creoles) y mestizos. En la RAAS habitan tres grupos indígenas (misquitos, mayangnas y ramas), dos grupos afrodescendientes (creoles y garífuna) y mestizos. El Estatuto de Autonomía dicta que todos los grupos etnoraciales que habitan una región autónoma deben ser representados en sus respectivos gobiernos regionales. Actualmente, se estima que los mestizos constituyen una mayoría demográfica en ambas regiones. Los misquitos son el segundo grupo más grande en la RAAN, donde están concentrados, seguidos de los mayangnas y pequeños números de creoles. En la RAAS, donde se han instalado históricamente, los creoles son el segundo grupo más grande, seguidos por pequeños números de misquitos, mayangnas, ramas y garífunas¹⁷.

La decisión de crear regiones heterogéneas en vez de unidades espacialmente segregadas que fuesen controladas por cada grupo para el ejercicio de la autonomía es una de las características más inusuales del modelo de multiculturalismo adoptado en Nicaragua. Como resultado, los costeños indígenas y afrodescendientes no han obtenido un territorio nacional sobre el cual puedan ejercer un control exclusivo; en cambio, están forzados a compartirlo en autogobierno. Esto contrasta con las expectativas de la corriente de la literatura sobre el multiculturalismo que se ocupa de la justa aceptación de la diferencia cultural, que tiende a considerar que los pueblos indígenas y otras minorías nacionales tienen derecho a —y, de hecho, necesitan— la creación de espacios autónomos y separados para el ejercicio del autogobierno con el objetivo de asegurar la preservación de sus culturas. La creación de unidades territoriales heterogéneas en el caso

17 Actualmente hay escasa información confiable sobre el verdadero tamaño de los diferentes grupos etnoraciales. No habrá cifras exactas hasta que se publiquen las respuestas a las preguntas sobre raza y etnia incluidas en el último censo nacional llevado a cabo en 2005. Durante la mayor parte del siglo XX los datos de los censos en Nicaragua no eran desglosados por raza o etnia y en ningún caso el Ministerio de Estadísticas se había apoyado en proyecciones demográficas basadas en el último censo integral realizado en la Costa Atlántica en los setenta para generar los datos sobre la población que reportaba sobre la región. Se estima que la población total de la Costa Atlántica es de entre más de 600 000 y más de 700 000 habitantes.

nicaragüense no cumple con esta expectativa, dado que los costeños indígenas y afrodescendientes no han obtenido control exclusivo de porciones separadas de la Costa Atlántica¹⁸. El modelo nicaragüense está, por lo tanto, más próximo a los tipos de espacios heterogéneos que Young considera más propicios para la promoción de la comunicación política entre grupos que a las esferas cerradas y separadas de no-interferencia preferidas por los multiculturalistas liberales.

La pregunta sobre cómo configurar espacios territoriales para el ejercicio del autogobierno en la Costa Atlántica se vio complicada por un número de factores, incluido el hecho de que los propios costeños indígenas y afrodescendientes tenían —y siguen teniendo— opiniones divididas respecto de esta cuestión, además de la dispersión geográfica de algunos grupos y la presencia de mestizos. Durante los debates iniciales sobre la autonomía hubo desacuerdos significativos entre grupos indígenas que preferían un modelo que crease un territorio nacional para los pueblos indígenas en la Costa Atlántica y otros costeños que preferían la creación de regiones heterogéneas en correspondencia con el modelo que fue finalmente adoptado. En la década del ochenta, por ejemplo, las principales organizaciones miskitas abogaban por un “autogobierno indio”; articulaban una visión de autonomía regional bajo la hegemonía miskita. Aún así, esta propuesta encontró considerable resistencia tanto de los creoles como de dos grupos indígenas menores (mayangna y rama), todos los cuales temían ser eclipsados por los misquitos. Hasta el día de hoy perduran significativos desacuerdos entre los costeños acerca de la dicotomía entre la creación de territorios separados bajo el control de cada uno de los grupos y la opción de las regiones heterogéneas compartidas. La dispersión geográfica de muchos de los grupos indígenas y afrodescendientes de la región también dificulta la creación de un territorio nacional separado para cada grupo, aunque no la imposibilita. Algunos grupos, como los ramas, viven en áreas geográficas independientes, pero la mayoría están dispersos a lo largo de la región; los creoles, por ejemplo, están concentrados en las áreas urbanas más grandes del sur de la Costa Atlántica¹⁹. Finalmente, la presencia de mestizos en la

18 No es totalmente claro qué tendrían para decir las teorías del multiculturalismo, tal y como están concebidas actualmente, sobre los derechos de los costeños afrodescendientes a este respecto. Si fuesen considerados como grupos raciales, no merecerían derechos de preservación de sus culturas distintivas, dado que el objetivo de la rama de la literatura preocupada por la reparación de la opresión racializada es la integración. Sin embargo, si fuesen considerados como minorías nacionales, presumiblemente les corresponderían los mismos derechos de autogobierno que a los grupos indígenas.

19 La mayoría de los ramas vive en una isla junto a la costa de Bluefields, la ciudad capital de la RAAS. Más allá del problema de la dispersión geográfica, también existe

región también plantea un problema respecto del diseño de unidades territoriales para el ejercicio de la autonomía. El continuo influjo de campesinos mestizos pobres desplazados de la región Central y del Pacífico del país ha cambiado dramáticamente la demografía de la región, convirtiendo a los mestizos en el grupo mayoritario actual en ambas regiones autónomas. La cuestión de cómo equilibrar la representación mestiza en las instituciones políticas creadas para el ejercicio de la autonomía regional con el reclamo por el autogobierno de los costeños indígenas y afrodescendientes también jugó un rol en la decisión inicial de crear unidades territoriales heterogéneas²⁰.

La tercera característica importante del modelo multicultural de Nicaragua es la falta de derechos de representación colectiva adecuados para los costeños indígenas y afrodescendientes históricamente desfavorecidos, en las instituciones políticas creadas para el ejercicio del autogobierno. En efecto, la preponderancia demográfica de los mestizos en la Costa Atlántica hoy en día, que ha resultado en su mayor representación en los gobiernos regionales comparada con aquella de los costeños indígenas y afrodescendientes, se ha convertido en uno de los problemas políticos más apremiantes de la región. El Estatuto de Autonomía solo contiene disposiciones mínimas para la representación colectiva; se apoya en mecanismos electorales limitados para asegurar la representación política de los costeños indígenas y afrodescendientes. El estatuto ordena la creación de un gobierno regional para cada región autónoma. Cada gobierno regional está conformado por un órgano legislativo, el Consejo Regional y un Coordinador Regional o gobernador, elegido de las filas del consejo, que es el máximo ejecutivo, así como el representante del gobierno central en la región. Los miembros del consejo regional son electos en votaciones regionales, en las cuales solo pueden participar con su voto o como candidatos los habitantes de la Costa Atlántica o sus descendientes; los nicaragüenses de otras regiones del país pueden participar en las elecciones regionales solo si cumplen con ciertos requisitos de residencia. Así, solo personas nacidas en la Costa Atlántica o los hijos de personas nacidas en la región que hayan residido allí durante al menos un año inmediatamente previo a las elecciones en cuestión

la cuestión de cómo delimitar las fronteras. Los ramas, por ejemplo, quisieran recuperar las tierras comunales que han sido ilegalmente ocupadas por agricultores de subsistencia mestizos. Sin embargo, seguramente se opondrían a la creación de un territorio nacional que los confinase a la isla que habitan actualmente.

20 El FSLN también ha tenido obvias razones estratégicas para desear que se asegurase la participación mestiza en las instituciones políticas regionales, dado que era más probable que el partido recibiese apoyo por parte de los mestizos que por parte de los costeños afrodescendientes e indígenas.

pueden ser elegidos para los consejos regionales. Los nicaragüenses de otras regiones del país pueden ser elegidos para los consejos regionales solo si han residido en una región autónoma por al menos cinco años consecutivos inmediatamente previos a elección regional correspondiente. Los requisitos para votar en las elecciones regionales son algo más flexibles: una persona nacida en la Costa Atlántica, o el descendiente de una, está calificado para votar si ha residido en una de las regiones autónomas durante los tres meses que preceden a la elección regional. Los nicaragüenses de otras regiones del país deben haber residido en una región autónoma por al menos un año inmediatamente previo a la elección regional para poder votar en ella.

No obstante, mientras que el Estatuto de Autonomía reserva la participación en las instituciones políticas regionales a los residentes de la Costa Atlántica, contiene solo garantías débiles de representación colectiva para los habitantes históricos de la región: los costeños afrodescendientes e indígenas. Las elecciones del consejo regional se disputan en quince distritos electorales, cada uno de los cuales elige tres representantes bajo un sistema de representación proporcional. Con el objetivo de asegurar que todos los grupos etnoraciales de una región dada estén representados en su respectivo consejo regional, tal como lo establece el Estatuto de Autonomía, se crearon los distritos electorales, en los que el primer candidato de cada partido debe ser un miembro de cada uno de los diferentes grupos etnoraciales que habitan la región. En la RAAS, por ejemplo, de un total de quince distritos electorales, hay un distrito en el que el primer candidato de cada partido político debe ser misquito, otro en el que debe ser creole, y de igual modo para mayangnas, garífunas, ramas y mestizos. Esto significa que, de un total de 45 escaños de consejo regional, solo seis están designados por grupo, y cada grupo etnoracial tiene asegurado solo un escaño como mínimo. En consecuencia, de un total de cuarenta y cinco miembros del Consejo Regional de la RAAS, solo se garantiza que cinco sean costeños afrodescendientes o indígenas. Lo mismo ocurre en la RAAN, donde un distrito debe tener como principal candidato a un misquito, otro a un creole, otro a un mayangna y otro a un mestizo. Por lo tanto, de un total de cuarenta y cinco escaños en el Consejo Regional de la RAAN, solo tres están reservados para costeños afrodescendientes o indígenas.

Algunas de las características de este sistema de representación colectiva para los costeños afrodescendientes e indígenas han tendido a diluir más su efectividad. Dos de ellas son el requisito de autoidentificación de la ley electoral y el rol sostenido de los partidos políticos nacionales en la política regional. La primera cuestión es una consecuencia no planificada de la garantía que establece el Estatuto de Autonomía del derecho que tienen los costeños de definir y elegir

el grupo etnorracial con el que se identifican. Como resultado, para cumplir con los requisitos de la ley electoral, los candidatos políticos de todos los distritos designados étnicamente deben declarar su grupo etnorracial de pertenencia antes de cada elección regional. Una queja frecuente de los costeños afrodescendientes e indígenas, sin embargo, es que los partidos políticos nacionales periódicamente se aprovechan de esta disposición haciendo que sus candidatos adopten a su antojo identidades etnorraciales para maximizar sus probabilidades de ser electos o para sostener la apariencia de haber cumplido con los requerimientos de la ley, que los obliga a presentar candidatos que sean representativos de los diversos grupos etnorraciales de la región en los distritos designados. Otro factor que ha contribuido a debilitar los mecanismos de la representación colectiva de afrodescendientes e indígenas en las instituciones políticas regionales ha sido el sostenido rol de los partidos políticos nacionales en la política regional. Mientras que los costeños tienen permitido por ley formar partidos regionales, la realidad es que las barreras para hacerlo son tan grandes que, en la práctica, los partidos políticos nacionales siguen dominando la política regional, aunque debe señalarse que los distritos étnicamente designados han forzado, al menos, a los partidos políticos nacionales a proponer una boleta de candidatos un poco más diversa (aunque sujeta a los inconvenientes descritos anteriormente).

Como resultado de los débiles mecanismos para la representación colectiva de los costeños afrodescendientes e indígenas, los mestizos han dominado las instituciones políticas regionales; esto ha obstaculizado la capacidad de los costeños afrodescendientes e indígenas para ejercer el autogobierno en la Costa Atlántica. La restricción de la representación colectiva de los grupos históricamente desfavorecidos, como los costeños afrodescendientes e indígenas, a un escaño del consejo regional por grupo, sumada al creciente tamaño de la población mestiza en la región, ha resultado en una preponderancia mestiza en ambos consejos regionales. Mientras que la predominancia mestiza en los consejos regionales bien puede estar relacionada con su creciente fuerza demográfica, resultante de las crecientes tasas de migración a la región desde otras áreas del país, contradice directamente el objetivo estipulado de la autonomía regional, que es permitir a los costeños afrodescendientes e indígenas ejercer el autogobierno en la Costa Atlántica. Los inadecuados niveles de representación colectiva de los costeños afrodescendientes e indígenas en las instituciones multiculturales de Nicaragua refleja una falla más general del modelo para tener en cuenta las históricas relaciones de jerarquía racial.

Una cuarta característica clave del multiculturalismo en Nicaragua, entonces, es la ausencia de reparaciones específicas para la

discriminación racial de costeños afrodescendientes e indígenas o de cualesquiera otras políticas que reconozcan las disparidades históricas entre estos grupos y los mestizos dominantes. En lugar de eso, la garantía de derechos colectivos igualitarios para todos los grupos que viven en la región ha sido extendida también a los mestizos. Esto ocurre pese al hecho de que no solo son el grupo dominante en el nivel nacional, sino que también son ahora la mayoría demográfica en la Costa Atlántica, además de no haber sufrido de discriminación y exclusión política en el pasado, como sí les ha ocurrido a los costeños afrodescendientes e indígenas. La consecuencia de esta falta de derechos específicos contra la discriminación racial diseñados para compensar la injusticia histórica ha sido, de acuerdo con el Informe de Desarrollo Humano para la Costa Atlántica del Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD), publicado en 2005, “la erosión de los principios fundamentales del Estatuto de Autonomía”. El informe del PNUD también sugiere que, para que el multiculturalismo en Nicaragua alcance su objetivo de promover la igualdad, necesitará incluir “medidas afirmativas” que aborden explícitamente las disparidades históricas entre costeños afrodescendientes e indígenas y los mestizos dominantes (ONU, 2005: 60).

En suma, el modelo multicultural de Nicaragua consta de cuatro elementos clave: derechos colectivos igualitarios para todos los costeños, unidades territoriales heterogéneas para el ejercicio de la autonomía o el autogobierno, derechos mínimos de representación colectiva para los costeños afrodescendientes e indígenas y ausencia de derechos específicos para reparar las disparidades entre costeños afrodescendientes e indígenas y mestizos dominantes. Muchas de las características del modelo multicultural de Nicaragua no constituyen lo que ninguna de las corrientes de la literatura sobre el multiculturalismo consideraría medidas efectivas para la aceptación de la diferencia cultural o reparaciones para la opresión racializada. En primer lugar, el modelo multicultural de Nicaragua no creó espacios separados o un territorio nacional para cada grupo, sobre el cual estos podrían ejercitar control exclusivo, algo que los multiculturalistas liberales probablemente afirmarían como necesario para que los grupos indígenas y otras minorías nacionales puedan preservar sus culturas. En segundo lugar, no reprodujo la dicotomía entre raza y cultura de la literatura sobre el multiculturalismo que clasificaría a los costeños afrodescendientes como grupos raciales y a los costeños indígenas como grupos culturales. El problema de la superposición de raza y cultura en los casos de estos grupos se resolvió en el multiculturalismo nicaragüense, esencialmente, tratando tanto a los costeños afrodescendientes como a los indígenas como grupos culturales en cierto

sentido, regionalizando la cuestión y otorgando derechos colectivos a una región históricamente marginalizada, como un todo. En consecuencia, los mestizos también recibieron exactamente los mismos derechos que los costeños afrodescendientes e indígenas, lo que tiene el efecto de ocultar las disparidades históricas entre estos grupos. En tercer lugar, el modelo multicultural de Nicaragua sistemáticamente ocluye las dinámicas de la jerarquía racial. Esto, por lo tanto, también se aparta de las expectativas de la corriente de la literatura enfocada en reparar la opresión racializada, dado que no incluye derechos específicos para compensar las inequidades históricas entre los costeños indígenas y afrodescendientes y los mestizos. A continuación, trato el efecto de estos elementos clave del multiculturalismo nicaragüense en la solidaridad en la Costa Atlántica.

EL MODELO MULTICULTURAL DE NICARAGUA Y LA SOLIDARIDAD

El régimen de ciudadanía multicultural de Nicaragua tuvo que hacer frente a complejas configuraciones de raza y cultura que suponían desafíos significativos para el diseño institucional. Los cuatro elementos clave del modelo multicultural de Nicaragua esbozado anteriormente —derechos colectivos igualitarios para todos los costeños, autonomía o autogobierno en unidades territoriales heterogéneas, mínimas disposiciones para la representación colectiva de los costeños afrodescendientes e indígenas y ausencia de derechos específicos para reparar las históricas disparidades entre costeños afrodescendientes e indígenas y los mestizos dominantes— han tenido efectos diferentes y, en algunos casos, opuestos en la solidaridad. Con el objeto de evaluar su impacto sobre este aspecto es necesario distinguir entre dos tipos diferentes de solidaridad: la solidaridad entre grupos desfavorecidos (por ejemplo, entre costeños afrodescendientes e indígenas) y la solidaridad entre grupos subordinados y dominantes (por ejemplo, entre costeños afrodescendientes e indígenas y mestizos). Algunos elementos del modelo multicultural de Nicaragua —entre ellos, el otorgamiento de los mismos derechos colectivos a los costeños afrodescendientes y a los indígenas y la creación de regiones heterogéneas que estos grupos han debido compartir en autogobierno— parecen haber promovido el primer tipo de solidaridad, la que tiene lugar entre grupos desfavorecidos. Lo que es decir que estas dos características parecen haber fomentado la solidaridad entre costeños afrodescendientes e indígenas. En contraste, otras características del modelo de multiculturalismo implementado en Nicaragua —específicamente, la concesión de los mismos derechos colectivos a los mestizos y a los costeños afrodescendientes e indígenas en la Costa Atlántica, las mínimas disposiciones para la representación colectiva de los costeños

afrodescendientes e indígenas y la ausencia de derechos específicos para reparar las históricas disparidades entre costeños afrodescendientes e indígenas y los mestizos dominantes— parecen haber tenido un efecto mixto, si no abiertamente perjudicial, sobre el segundo tipo de solidaridad, aquella que podría establecerse entre grupos dominantes y subordinados. No parecen haber promovido la solidaridad entre mestizos y costeños afrodescendientes e indígenas.

El modelo multicultural de Nicaragua parece haber tenido más éxito en la promoción de la solidaridad entre costeños afrodescendientes e indígenas. El otorgamiento a los costeños afrodescendientes e indígenas de los mismos niveles de derechos colectivos y la creación de regiones heterogéneas para el ejercicio de la autonomía regional son las dos características del diseño institucional del multiculturalismo en Nicaragua que parecen haber sido las responsables más directas de este resultado positivo. Al otorgar a los costeños afrodescendientes e indígenas los mismos niveles de derechos colectivos, el modelo multicultural de Nicaragua no creó asimetrías en los derechos entre los grupos subordinados con desventajas superpuestas y promovió, así, la solidaridad (sin embargo, como veremos, la concesión generalizada de derechos colectivos igualitarios a todos los costeños ha tenido consecuencias contradictorias para la solidaridad, dado que otorgar a los mestizos los mismos derechos colectivos que a los costeños afrodescendientes e indígenas parece haber tenido precisamente el efecto opuesto). La creación de regiones heterogéneas para el ejercicio de la autonomía, en lugar de territorios nacionales para cada grupo, también parece haber promovido la solidaridad entre mestizos y costeños afrodescendientes e indígenas, al crear espacios para la comunicación política e incentivos para la cooperación política entre ambos grupos.

En Nicaragua el otorgamiento de los mismos derechos colectivos a los costeños afrodescendientes y a los indígenas y la creación de regiones heterogéneas para el ejercicio de la autonomía parecen haber facilitado la comunicación y la cooperación política entre los costeños afrodescendientes e indígenas. Esto es especialmente evidente en las cambiantes trayectorias políticas de las organizaciones étnicas y los partidos políticos afrodescendientes e indígenas en la Costa Atlántica, específicamente la creación de alianzas electorales sin precedentes entre partidos políticos y organizaciones afrodescendientes e indígenas. La relación entre costeños afrodescendientes e indígenas ha sido tradicionalmente complicada. En su calidad de grupos dominantes en la Costa Atlántica antes de la incorporación de la región a Nicaragua, los creoles (afrodescendientes) y los misquitos (indígenas) se han considerado mutuamente como rivales por el poder político. Las tensiones entre ambos grupos pueden rastrearse hasta el período colonial, cuando

los creoles eran la fuerza política y social dominante en la región. Para los misquitos y otros grupos indígenas el nuevo régimen autonómico regional establecido en la década del ochenta representó una oportunidad largamente ansiada para ejercer el poder político en la región. En los ochenta, por ejemplo, las principales organizaciones políticas misquitas estaban comprometidas con la autonomía regional bajo la hegemonía misquita. El partido regional más exitoso en las elecciones regionales desde 1990 ha sido YATAMA (Yapti Tasba Masraka Nani, o Descendientes de la Madre Tierra en idioma misquito), que es la organización política misquita más importante hoy en día. YATAMA es un partido con dirigentes, miembros y votantes casi exclusivamente misquitos; ha sido electoralmente muy fuerte en la RAAN, donde vive la mayoría de los misquitos y débil en la RAAS, donde vive la mayoría de los creoles. El éxito de YATAMA ha llevado a que muchos creoles teman el poder político creciente de los misquitos, incluso cuando intentan emularlo.

Como resultado, la alianza electoral entre YATAMA y la organización creole Coast Power en 2006 fue inédita en muchos sentidos. Coast Power (también conocido como el Movimiento Político del Pueblo Costeño) fue fundado en 2005 por prominentes líderes políticos creoles. Sus objetivos estipulados públicamente son la promoción del “costeñismo” (un concepto que definen con bastante vaguedad), pero es percibido mayormente como un movimiento político creole que pone el énfasis en una fuerte identidad de grupo racial “negro” entre los creoles. La alianza entre Coast Power y YATAMA reunió así dos organizaciones comprometidas con el logro de un mayor poder político para los pueblos afrodescendientes e indígenas, respectivamente. La alianza entre YATAMA y Coast Power fue sumamente exitosa en las elecciones regionales de 2006 en la RAAS. Coast Power, que no ha sido aún reconocida formalmente como un partido político, utilizó la boleta de YATAMA para incorporar sus candidatos en las elecciones. El cuarenta por ciento de los candidatos de YATAMA-Coast Power para el Consejo Regional de la RAAS era creole, el mayor porcentaje propuesto hasta entonces por un partido político regional o nacional. Como resultado, la alianza YATAMA-Coast Power probó ser bastante exitosa en los tres distritos de la RAAS con significativa presencia creole, incluido el distrito creole designado (el distrito en el que el primer candidato en todas las listas partidarias debe ser creole). Alcanzaron el primer puesto en los distritos uno y ocho, con 45 por ciento del voto (en comparación, los partidos que quedaron en segundo lugar en cada distrito lograron el 17 y el 20 por ciento de los votos, respectivamente) y quedaron en segundo puesto en el distrito nueve, con 26 por ciento de los votos (el partido ganador recibió el 35 por ciento). Para muchos

votantes creoles esta fue la primera vez que votaron por YATAMA o por cualquier otra organización política predominantemente indígena, mientras que para YATAMA esta fue la primera vez que presentaron una lista de candidatos que no fuese mayoritariamente misquita.

Estas instancias de cooperación política entre costeños afrodescendientes e indígenas ciertamente podrían ser consideradas como respuestas puramente estratégicas a los cálculos políticos sobre los tipos de alianzas electorales necesarias para contrarrestar el creciente poder demográfico (y, por lo tanto, político) mestizo en la región, pero también parecen ejemplificar un mayor nivel de cooperación política entre costeños afrodescendientes e indígenas que se refleja, de igual modo, en los resultados de las encuestas de opinión pública. Si bien aún existe una desconfianza significativa hacia los creoles entre los misquitos, por ejemplo, una mayoría de misquitos encuestados (51 por ciento) cree que pueden confiar en los creoles tanto como en otros misquitos²¹. Los encuestados misquitos también estuvieron de acuerdo por un gran margen (72 por ciento) en que las alianzas entre misquitos y creoles podrían beneficiar a ambos grupos. De forma similar, una abrumadora mayoría (84 por ciento) de los encuestados creoles estuvo de acuerdo con que los creoles deberían establecer alianzas con otros grupos étnicos que luchan por los derechos de todos los costeños. Estos resultados, sumados a las instancias de cooperación política entre costeños afrodescendientes e indígenas, sugieren que las instituciones multiculturales de Nicaragua, particularmente mediante la concesión de los mismos derechos colectivos a costeños afrodescendientes e indígenas y la creación de regiones heterogéneas para la autonomía territorial, han tenido cuando menos un cierto grado de éxito en la promoción de la solidaridad entre grupos subordinados.

Sin embargo, es importante considerar si resultados similares no podrían haber sido logrados por medios diferentes. No hay duda de que grupos afrodescendientes e indígenas han cooperado en otras zonas de América Latina, por ejemplo, aun si no tenían los mismos niveles de derechos colectivos ni instituciones políticas compartidas para el ejercicio de la autonomía²². Aunque creo que otorgar tanto a los

21 Los resultados citados a lo largo de este capítulo corresponden a la encuesta de opinión pública realizada en 2004 en la Costa Atlántica a mestizos, misquitos y creoles. La muestra constaba de 107 encuestados que se autoidentificaban como misquitos, 92 como creoles y 136 como mestizos. La encuesta contenía aproximadamente 100 preguntas sobre identidad racial, étnica, regional y nacional, así como sobre percepciones y actitudes respecto de otros grupos y sobre participación política.

22 Uno de los ejemplos más notables de esto es la colaboración entre activistas afrodescendientes e indígenas durante las deliberaciones de la Asamblea Nacional

costeños afrodescendientes como a los indígenas derechos colectivos similares ha sido una respuesta efectiva para las superposiciones entre raza y cultura presentes en el caso nicaragüense, esta ciertamente no es la única estrategia posible para tratar con esta cuestión (como desarrollo más adelante). Del mismo modo, aunque la creación de regiones heterogéneas para el ejercicio del autogobierno parece haber promovido la colaboración política entre costeños afrodescendientes e indígenas en Nicaragua, no es claro que esto se cumpliría en todos los contextos o que sea la única forma de alcanzar tal resultado en la Costa Atlántica. Las regiones heterogéneas para el ejercicio del autogobierno crean espacios para la comunicación política entre grupos, lo cual es importante, porque (como observa Young) la ausencia de tales espacios plantea un importante obstáculo para el desarrollo de la solidaridad. Aún así, también es ciertamente posible que los costeños habrían cooperado entre ellos para defender los intereses regionales compartidos contra el estado nacional incluso si se hubiese creado un territorio separado para cada grupo. De la misma forma, es importante considerar si, al regionalizar los derechos de los grupos minoritarios, el modelo nicaragüense no impidió la solidaridad entre pueblos indígenas por fuera de la Costa Atlántica y costeños indígenas, por ejemplo, así como entre afrodescendientes de la región y del resto del país. Aunque este no parece haber sido un problema significativo en Nicaragua, esto se debe mayormente a que ha habido mucha menos identificación y organización sobre la base de las identidades etnoraciales de grupo en el resto del país que en la Costa Atlántica²³. En países en los que las cuestiones de jerarquía racial y diferencia cultural no están circunscriptas espacialmente o regionalizadas, sin embargo, esta característica del modelo de multiculturalismo nicaragüense podría ser contraproducente en lo que se refiere a la promoción de la solidaridad entre grupos desfavorecidos. También podría haber otros inconvenientes en la creación de regiones heterogéneas, por ejemplo, referidos a su capacidad de alcanzar el objetivo de la preservación

Constituyente sobre la adopción de derechos multiculturales en Colombia, en 1991. Ver Van Cott, 2000b: 76.

23 Mientras que la supervivencia de comunidades indígenas bien entrado el siglo XX en las regiones central y del Pacífico de Nicaragua ha sido bien documentada por la historiografía reciente, la movilización indígena ha sido mucho menos visitada en estas áreas. No obstante, la Asamblea Nacional creó una Comisión de Asuntos Étnicos, Regímenes Autónómicos y Comunidades Indígenas en la década del noventa para cubrir todas las áreas del país, no solo la Costa Atlántica. Del mismo modo, aunque hay comunidades en estas regiones que podrían ser clasificadas como afrodescendientes sobre la base de su fenotipo, tienden a no tener un sentido de identificación de grupo como tales.

cultural en comparación con espacios autónomos separados sobre los cuales cada grupo pudiese ejercer control exclusivo.

Ciertamente es posible, por ejemplo, que un modelo multicultural que combinase la creación de un territorio nacional para cada grupo de costeños afrodescendientes e indígenas en conjunto con instituciones políticas regionales de mayores proporciones para el ejercicio del autogobierno, similares a aquellas que existen hoy (pero con mayores derechos de representación colectivas para costeños afrodescendientes e indígenas) podría haber equilibrado mejor los objetivos de la preservación cultural y la promoción de la solidaridad entre grupos desfavorecidos en Nicaragua. En efecto, parece haber indicadores de que esta es la dirección en la cual el país se mueve actualmente, aunque aún hay considerables desacuerdos entre los costeños (así como en el nivel nacional) acerca de qué tipo de modelo territorial habrían de implementar en la Costa Atlántica si las regiones autónomas actuales fuesen modificadas. Por ejemplo, los esfuerzos de los costeños afrodescendientes e indígenas para alcanzar la demarcación y la titulación de tierras bajo la Ley de Propiedad Comunal de 2002 parecen inclinarse hacia la creación de territorios separados bajo el control de cada grupo. Al realizar estos reclamos en grandes bloques, algunos de ellos conformados por una mezcla de comunidades afrodescendientes e indígenas, otros solo por comunidades individuales de afrodescendientes o indígenas y otros por grupos de comunidades de afrodescendientes o indígenas, el objetivo es obtener control de la mayoría del territorio de la Costa Atlántica en el nivel local. Esto crearía un sistema similar al que describo anteriormente, aunque no es claro cuál sería la relación entre las comunidades (que serían gobernadas por consejos territoriales) y los gobiernos regional, municipal y central. Tampoco es claro cuáles serían los efectos de tales cambios en la solidaridad entre costeños afrodescendientes e indígenas, dados los profundos desacuerdos que siguen existiendo entre los diversos grupos respecto de cómo conviene configurar los espacios territoriales para el ejercicio del autogobierno²⁴.

En contraste con su éxito relativo en la promoción de la solidaridad entre costeños afrodescendientes e indígenas, el modelo multicultural de Nicaragua parece haber sido mucho menos exitoso en la promoción del segundo tipo de solidaridad, aquella entre grupos

24 La ley que regula los esfuerzos de titulación comunal es la Ley del Régimen de Propiedad Comunal de los Pueblos Indígenas y Comunidades Étnicas de las Regiones Autónomas de la Costa Atlántica de Nicaragua y de los Ríos Bocay, Coco, Indio y Maíz. En 2008 la situación es bastante fluida, con un número de diferentes propuestas para la reforma territorial en la Costa Atlántica presentadas por distintos partidos y organizaciones políticas. Ver Pantoja, 2008.

dominantes y subordinados; en otras palabras, entre mestizos y costeños afrodescendientes e indígenas. Tres características en particular del multiculturalismo nicaragüense —el otorgamiento de los mismos derechos colectivos a los mestizos y a los costeños afrodescendientes e indígenas, las disposiciones mínimas para la representación colectiva de los costeños afrodescendientes e indígenas y la ausencia de derechos específicos para reparar las disparidades entre costeños afrodescendientes e indígenas y mestizos— parece haber tenido un efecto perjudicial en la solidaridad entre grupos dominantes y subordinados, es decir, entre mestizos, por un lado, y costeños afrodescendientes e indígenas, por otro. En general, esto se debe a que los elementos mencionados del modelo multicultural de Nicaragua no lograron abordar los problemas pendientes de la injusticia colectiva y la jerarquía racial. Al otorgar a los mestizos los mismos derechos colectivos que a los costeños afrodescendientes e indígenas en la Costa Atlántica, por ejemplo, el modelo multicultural de Nicaragua falló en corregir las disparidades históricas entre estos últimos y los mestizos, que son el grupo dominante en el nivel nacional. Es posible que otorgar a los mestizos los mismos derechos colectivos que a los costeños afrodescendientes e indígenas en la Costa Atlántica hubiese tenido un efecto más positivo para la solidaridad si se hubiese combinado esta medida con derechos adecuados para la representación colectiva para los grupos históricamente desfavorecidos en las estructuras políticas regionales; sin embargo, combinados con la ausencia de derechos específicos a la reparación por la discriminación racial, esta característica del modelo multicultural de Nicaragua ha conducido a la reproducción en el nivel regional de los desequilibrios del poder político entre costeños afrodescendientes e indígenas y mestizos presentes en el nivel nacional. Como resultado, estas medidas no parecen haber promovido una mayor solidaridad entre grupos dominantes y subordinados.

La falta de disposiciones adecuadas para la representación colectiva de los costeños afrodescendientes e indígenas en las instituciones políticas regionales y la ausencia de derechos específicos para reparar la opresión racializada de los grupos subordinados en el modelo multicultural de Nicaragua no han reducido las disparidades históricas entre costeños afrodescendientes e indígenas y mestizos, que son el grupo dominante en el nivel nacional. Esta dinámica es especialmente evidente en lo que respecta al poder político en el nivel regional, por ejemplo, dado que la preponderancia de los mestizos en ambos consejos regionales ha dificultado la habilidad de los costeños afrodescendientes e indígenas para ejercer y defender los diversos derechos colectivos que conquistaron en la década del ochenta, tales como la educación bilingüe, la titulación de tierras comunales, entre otros.

Como resultado, los costeños afrodescendientes e indígenas no han podido ejercitar un autogobierno significativo en la Costa Atlántica. Entre 1990 y 2006, por ejemplo, 50 por ciento de los miembros del consejo regional en la RAAS han sido mestizos, mientras que solo el 26 por ciento han sido creoles; mientras tanto, en la RAAN, el 45 por ciento de los miembros del consejo regional durante el mismo período de tiempo han sido mestizos, mientras que el 45 por ciento han sido misquitos. Aunque estas proporciones podrían de hecho reflejar la composición demográfica actual de las dos regiones autónomas, dada la creciente tasa de migración de mestizos a la Costa Atlántica, el problema es que los mestizos (especialmente los recién llegados a la región) tienden a votar abrumadoramente por partidos nacionales en las elecciones regionales y, en general, están menos preocupados por la preservación de la autonomía regional y otros derechos colectivos. Aunque podría argüirse que la falta de representación colectiva adecuada para los costeños afrodescendientes e indígenas sirve como una iniciativa para la cooperación política entre ellos y los mestizos, la ventaja numérica de los mestizos es tal que los incentivos que crea son asimétricos. Es decir que los costeños afrodescendientes e indígenas deben trabajar con los mestizos para gobernar ambas regiones autónomas, pero los mestizos tienen menores incentivos para hacerlo, dado que están, en general, menos comprometidos con el autogobierno. Más fundamentalmente, sin embargo, para los costeños afrodescendientes e indígenas, el propósito de la autonomía regional fue finalmente colocarlos en pie de igualdad con los mestizos (que son el grupo dominante en el nivel nacional). Así, si los mestizos también dominan las estructuras políticas regionales de la Costa Atlántica, la idea del autogobierno costeño se ve menoscabada.

Como resultado de esta incapacidad para abordar las disparidades históricas entre grupos dominantes y subordinados, el modelo multicultural de Nicaragua no ha promovido una mayor solidaridad entre mestizos y costeños afrodescendientes e indígenas en la Costa Atlántica. La persistencia de la solidaridad racializada es claramente reflejada en los continuos desacuerdos entre los grupos dominantes y subordinados sobre qué constituye la justicia, por ejemplo, como ilustran los resultados de las encuestas de opinión pública que miden las actitudes en relación con la distribución del poder político en la Costa Atlántica. Cuando se les pregunta si los grupos deberían dominar la política en las regiones donde son mayoría, por ejemplo, 72 por ciento de los mestizos estuvieron en desacuerdo o en fuerte desacuerdo, mientras que el 75 por ciento de los misquitos y el 55 por ciento de los creoles estuvieron de acuerdo o fuertemente de acuerdo. Estos resultados dejan en claro que la mayoría de los creoles y de los misquitos

apoyan fuertemente la idea de que los costeños afrodescendientes e indígenas deberían dominar la política en la Costa Atlántica, mientras que los mestizos parecen tener una visión diferente. A simple vista, parece que los mestizos se oponen a la idea de que deberían ser el grupo dominante en la región; es probable, sin embargo, que este resultado en realidad refleje la oposición de los mestizos a la idea de que los costeños afrodescendientes e indígenas deberían ejercer el control político sobre la Costa Atlántica. En otras palabras, al no apoyar la idea de que cualquier grupo debería dominar la política en una región en la que es mayoría, los mestizos están, de hecho, expresando su oposición a la afirmación de que los costeños afrodescendientes e indígenas (que han sido los habitantes históricos de la región) deberían ejercer un mayor poder político en la Costa Atlántica que los recientes inmigrantes mestizos.

Desacuerdos similares entre mestizos y costeños afrodescendientes e indígenas en relación con la existencia de disparidades históricas entre ambos grupos ponen de manifiesto la falla del modelo multicultural de Nicaragua para promover una mayor solidaridad entre grupos dominantes y subordinados. Estas diferencias son evidentes en las respuestas de mestizos y costeños afrodescendientes e indígenas a las preguntas sobre racismo de la encuesta de opinión pública. Por ejemplo, mayorías aplastantes de creoles (79 por ciento), misquitos (81 por ciento) y mestizos (85 por ciento) concuerdan en que el racismo es un problema en su sociedad. Cuando se les pregunta contra quién es dirigido tal racismo, sin embargo, surgen diferencias de opinión entre grupos dominantes y subordinados. Mientras que los creoles (80 por ciento) y los misquitos (81 por ciento) creen contundentemente que los costeños negros e indígenas se enfrentan a la discriminación en el acceso a la educación, el empleo y la representación política, una mayoría de mestizos (66 por ciento) está en desacuerdo. Estos desacuerdos reflejan la falla del modelo multicultural de Nicaragua para abordar el carácter racializado del estado. Como resultado, no solo se concibe al racismo como un problema de actitudes individuales antes que de disparidades históricas entre grupos dominantes y subordinados, sino que, además, los recientes inmigrantes mestizos a la Costa Atlántica, en particular, tienden a considerar a los costeños afrodescendientes e indígenas como grupos dominantes en la región por las políticas multiculturales adoptadas desde la década del ochenta. En contraste, los costeños afrodescendientes e indígenas creen que tales logros no han sido suficientes para alterar el equilibrio del poder político entre ellos y los mestizos en niveles significativos. En otras palabras, la solidaridad racializada persiste. El modelo multicultural de Nicaragua parece, así, haber tenido mucho menos éxito en promo-

ver mayor solidaridad entre grupos dominantes y subordinados en la Costa Atlántica, es decir, entre mestizos y costeños afrodescendientes e indígenas.

Los distintos elementos del modelo multicultural de Nicaragua han tenido efectos significativos y, en ciertos casos, antitéticos para la solidaridad entre grupos desfavorecidos (esto es, entre costeños afrodescendientes e indígenas), por un lado, y para la solidaridad entre grupos dominantes y subordinados, por el otro (es decir, entre mestizos y costeños afrodescendientes e indígenas, respectivamente). He sugerido que otorgar los mismos niveles de derechos colectivos a los costeños afrodescendientes e indígenas en regiones multiétnicas heterogéneas en Nicaragua ha promovido la solidaridad entre estos grupos subordinados. Sin embargo, como se ha señalado anteriormente, es discutible si la creación de regiones heterogéneas es esencial para este resultado. De igual modo, podría discutirse que, aunque otorgar los mismos derechos a los costeños afrodescendientes e indígenas ha sido una forma efectiva de lidiar con las desventajas superpuestas que afrontan estos grupos en comparación con un abordaje que suponga una estricta división entre grupos raciales y culturales, el éxito de esta estrategia también podría entrañar ciertos costos. En Nicaragua, por ejemplo, este resultado fue alcanzado, esencialmente, mediante la concepción como grupos culturales tanto de los costeños afrodescendientes como de los indígenas. El principal inconveniente de esta estrategia es que vela la existencia de la jerarquía racial; no logra abordar el carácter racializado de la sociedad. Esta falla está directamente relacionada con la inhabilidad del modelo multicultural de Nicaragua para promover la solidaridad entre grupos dominantes y subordinados. Ciertas características del modelo multicultural de Nicaragua, como el otorgamiento de los mismos derechos a los mestizos en la Costa Atlántica y a los costeños afrodescendientes e indígenas y la ausencia de reparaciones para la opresión racializada, no han logrado reducir las disparidades históricas entre los costeños afrodescendientes e indígenas y los mestizos dominantes. Como resultado, el modelo multicultural de Nicaragua ha quedado muy lejos de ser tan exitoso en la promoción de la solidaridad entre costeños afrodescendientes e indígenas y mestizos.

En el nivel más elemental, este análisis de los efectos de las características clave del modelo multicultural de Nicaragua en la solidaridad sugiere que cada una de las tres variantes de multiculturalismo actualmente presentes en Latinoamérica —uno en el que grupos afrodescendientes e indígenas han alcanzado niveles similares de derechos a la tierra y la cultura, otro en el que los grupos indígenas han obtenido derechos colectivos, pero no así los afrodescendientes, y un

tercero en el que grupos afrodescendientes e indígenas han conquistado distintos niveles de derechos colectivos a la tierra y a la cultura, pero en el que los afrodescendientes también han ganado derechos colectivos para la compensación de la discriminación racial—probablemente tendrá un impacto distinto en la solidaridad. El modo en que cada modelo de multiculturalismo intenta resolver los dilemas planteados por la presencia de múltiples grupos subordinados sujetos a tipos superpuestos de desventajas probablemente tendrá un impacto más directo en la habilidad para promover la solidaridad entre grupos desfavorecidos, mientras que el modo en que se aborde o no la problemática de la jerarquía racial probablemente tendrá mayor impacto en la habilidad de cada modelo para promover la solidaridad entre grupos dominantes y subordinados. Por lo tanto, es importante considerar cuán efectiva ha sido la estrategia de Nicaragua para lidiar con las cuestiones clave a las que se dedica este capítulo: cómo combinar las reparaciones para la opresión racializada y la aceptación cultural en contextos en los que están presentes múltiples grupos subordinados que afrontan tipos superpuestos de subordinación y cómo concebir los derechos de los grupos minoritarios con el objetivo de abordar la problemática de la jerarquía e inequidad raciales, en comparación con los otros abordajes llevados adelante en otras partes de América Latina.

No existe una sola fórmula que constituya el mejor modo de abordar la superposición de la opresión racializada y la diferencia cultural. Nicaragua es un ejemplo de la primera variante de multiculturalismo en América Latina, en la que grupos afrodescendientes e indígenas han obtenido derechos colectivos similares a la preservación de la cultura, y este abordaje parece haber promovido la solidaridad entre los grupos subordinados (en este caso, costeños afrodescendientes e indígenas). Sin embargo, podría sugerirse que una mejor solución habría sido otorgar a los costeños afrodescendientes derechos para reparar la opresión racializada y a los costeños indígenas, derechos diseñados para asegurar la preservación de sus culturas, así como reconocer que estos dos grupos de derechos ciertamente se superpondrían, dado que los costeños indígenas también sufren la discriminación racial y que los costeños afrodescendientes tienen culturas distintivas que también necesitan aceptación. En efecto, de los tres modelos de multiculturalismo que se han implementado en Latinoamérica hasta la fecha, la tercera variante parece ser la que más se aproxima a este abordaje, dado que combina reparaciones para la opresión racializada para los grupos afrodescendientes y la aceptación de la diferencia cultural para los pueblos indígenas y, en menor medida, para los afrodescendientes. Para que este abordaje funcione, sin embargo, sería necesari-

rio repensar los objetivos de las dos corrientes de la literatura sobre el multiculturalismo. En el caso de la corriente de la literatura que se ocupa de las reparaciones para la opresión racializada, cuya meta ha sido tradicionalmente percibida como la disolución de las identidades colectivas desarrolladas por los grupos raciales subordinados, la suposición de que estos grupos no poseen identidades culturales que merezcan protección debería ser abandonada. Del mismo modo, los multiculturalistas liberales interesados en la justa aceptación de la diferencia cultural necesitarían reconocer que algunos grupos culturales también sufren de opresión racializada. Aunque es posible que esto ocurra, la tendencia hasta la actualidad ha sido considerar los grupos raciales y culturales como totalmente diferentes. El peligro de esta perspectiva, sin embargo, es que, en última instancia, resultará incapaz de abordar los solapamientos de raza y cultura que son una característica tan distintiva del multiculturalismo latinoamericano.

La pregunta por cómo los derechos de grupos minoritarios necesitan ser repensados para abordar la problemática de la jerarquía y la inequidad racial parece a la vez más clara y más esquivada. Las primeras dos variantes de multiculturalismo latinoamericano, por ejemplo, contemplan la aceptación de la diferencia cultural sin tener en cuenta en forma alguna la opresión racializada. El tercer abordaje es el único que ha comenzado a lidiar de alguna manera con el problema de la jerarquía racial. En efecto, el modelo multicultural de Nicaragua es un ejemplo de fracaso en el intento de lidiar con la naturaleza racializada del estado. Son precisamente las deficiencias del caso nicaragüense las que demuestran que el multiculturalismo concebido exclusivamente en términos de aceptación de la diferencia cultural es insuficiente para abordar los problemas de la jerarquía y la inequidad raciales. Es decir que la experiencia nicaragüense demuestra que otorgar los mismos derechos a los grupos afrodescendientes e indígenas puede ser una forma efectiva de lidiar con la problemática de la superposición entre la opresión racializada y la diferencia cultural, pero si el problema es resuelto, en efecto, mediante la clasificación tanto de los afrodescendientes como de los pueblos indígenas como grupos culturales, las dinámicas de la jerarquía racial resultan veladas. Es posible que en sociedades racializadas los argumentos a favor de los derechos de grupos minoritarios centrados en el reconocimiento de la diferencia cultural sean más fácilmente aceptados que aquellos basados en la necesidad de reparar la injusticia racial. En otras palabras, podría argumentarse que llegar a un acuerdo sobre los derechos a la aceptación de la diferencia cultural es un primer paso necesario antes de abordar soluciones más radicales que busquen dismantlar la política racial. El problema con este abordaje,

sin embargo, es que la identificación de la diferencia cultural no necesariamente lleva al reconocimiento de la existencia de un estado que no es neutral en términos de raza ni de cultura. Los argumentos a favor del reconocimiento de la diversidad etnocultural no podrán jugar este rol a menos que sean formulados de tal modo que se enfoquen en las cuestiones de la injusticia colectiva (ya sea generada por diferencias culturales o raciales), es decir, hasta que revelen la existencia de un estado que, antes que ser neutral, es racial.

MULTICULTURALISMO, NACIONALISMO MESTIZO Y SOLIDARIDAD RACIALIZADA EN NICARAGUA

La afirmación de que la solidaridad racializada persiste en Nicaragua pese a la adopción de políticas multiculturales o de que tales derechos fueron adoptados sin hacer frente a la existencia de jerarquía racial podría parecer, a simple vista, contrario al sentido común, o incluso contradictorio. En otras palabras: ¿la adopción de políticas multiculturales en la década del ochenta no requirió el abandono de la solidaridad racializada? De forma similar: ¿el carácter racializado del estado nicaragüense no fue afrontado en el momento en que las políticas culturales fueron adoptadas por primera vez? Brevemente, la respuesta a ambas preguntas es “no”. La adopción de políticas multiculturales en Nicaragua durante los ochenta fue acompañada por ciertos cambios en las perspectivas ético-políticas de los mestizos dominantes, pero no por el total abandono o superación de la solidaridad racializada. Asimismo, los derechos de grupos minoritarios fueron adoptados en Nicaragua en los ochenta sin afrontar de forma directa el carácter racializado del estado. Esto se debe a que lo ocurrido en los ochenta fue una especie de identificación superficial de la diferencia cultural que no necesariamente se vio acompañado de un reconocimiento de que el estado nicaragüense había sido sistemáticamente tendencioso en términos de cultura o, mucho menos, de raza.

El impulso para la adopción de los derechos colectivos para los grupos raciales y culturales subordinados normalmente proviene de las luchas de estos grupos por la justicia, mientras que las razones inmediatas por las que los grupos dominantes podrían estar de acuerdo en considerar tales reclamos variarán y podrían incluir preocupaciones relacionadas con la estabilidad de la comunidad política, la presión internacional, entre otras. De hecho, los especialistas en política racial y étnica en América Latina han brindado una variedad de explicaciones para la adopción de políticas multiculturales desde los ochenta en adelante. Algunos han alegado que las reformas neoliberales, especialmente las políticas de ajuste económico, desafiaron la autonomía y los medios de subsistencia indígenas locales y, así, lleva-

ron a un incremento de la movilización étnica, lo cual, a su vez, forzó a los estados latinoamericanos a ceder a los reclamos indígenas. Otros han sugerido que los estados latinoamericanos adoptaron dichos derechos con el objeto de mejorar su legitimidad en el nivel nacional, en un momento en el que les resultaba cada vez más difícil cumplir con las demandas materiales de sus ciudadanos. Sin embargo, otros han sostenido que los estados neoliberales en Latinoamérica han decidido cumplir con las exigencias de derechos culturales de los grupos indígenas para deslegitimar reclamos más radicales. Finalmente, algunos han señalado la influencia de las instituciones internacionales y los movimientos transnacionales en la decisión de los estados latinoamericanos de adoptar derechos colectivos para grupos afrodescendientes e indígenas²⁵. Particularmente en Nicaragua, el impulso inmediato para la adopción de políticas multiculturales fue el deseo del FSLN de terminar con uno de los frentes de la ruinoso guerra civil en la que estaba involucrado con fuerzas contrarrevolucionarias apoyadas por los Estados Unidos, y con las cuales los misquitos y otros costeños desencantados se habían aliado cuando tomaron las armas contra el estado sandinista a principios de la década del ochenta, luego de que el FSLN no cumpliera con su expectativa inicial de que sería más favorable al autogobierno y otros derechos colectivos para los costeños que los anteriores gobiernos centrales mestizos. Por sí misma, sin embargo, la implementación de políticas multiculturales no necesariamente es indicativa del abandono de la solidaridad racializada, siempre que la solidaridad racializada refiere a las perspectivas ético-históricas diametralmente opuestas desarrolladas por los grupos dominantes y subordinados en una política racializada que tiende a llevar a los primeros a oponer resistencia a la adopción de derechos que buscan reformar el estado de una forma decisiva. La adopción de derechos colectivos para los costeños afrodescendientes e indígenas en Nicaragua en los ochenta no significó, entonces, que la solidaridad racializada hubiese sido superada.

En Nicaragua los grupos dominantes cumplieron con las demandas de los costeños afrodescendientes e indígenas por derechos colectivos, pero la forma en que tales derechos fueron concebidos no forzó a los mestizos a confrontar las dinámicas subyacentes de jerarquía racial. Los derechos colectivos para los costeños fueron entendidos mayormente en términos de reconocimiento de la diferencia cultural; fueron formulados en términos de la necesidad de preservar las culturas de los costeños afrodescendientes e indígenas. Un análisis

25 Ver Brysk, 2000; Brysk y Wise, 1997; Hale, 2002; Tilley, 2002; Van Cott, 2000b; y Yashar, 2005.

cuidadoso de los debates constitucionales de 1986 sobre la adopción de derechos multiculturales en la Asamblea Nacional de Nicaragua ilustra cómo los mestizos comenzaron a reconocer la existencia de diferencias culturales en el país como resultado de tales debates²⁶. Lo hicieron en respuesta a los reclamos de los costeños por derechos colectivos formulados en términos tanto de diferencia cultural como de la presencia de una injusticia histórica desde el punto de vista regional. Durante los debates constitucionales de 1986 sobre los derechos colectivos para los costeños, por ejemplo, legisladores de la Costa Atlántica alegaron que Nicaragua solo se convertiría en una democracia real cuando las identidades raciales y culturales de los costeños afrodescendientes e indígenas fuesen reconocidas formalmente por el estado y cuando las historias de colonialismo interno y exclusión política que habían caracterizado su relación en la región fuesen verdaderamente repudiadas. Dorotea Wilson, una legisladora creole sandinista, afirmó que incluir la frase “el pueblo de Nicaragua es de naturaleza multiétnica” en la nueva constitución indicaría una nueva forma de concebir la unidad nacional que no dependiera del mito de que todos los nicaragüenses eran mestizos (Asamblea Nacional de Nicaragua 1986a: 9). Repararía el entendimiento tradicional, en Nicaragua y en el resto de Latinoamérica, de la “unidad como la exclusión de cualquier elemento de diversidad y pluralidad y, por lo tanto, sinónimo de uniformidad, homogeneidad”. En contraste, arguyó Wilson, los costeños afrodescendientes e indígenas creían que la “unidad es posible en la diversidad” (Ibídem: 365).

Aunque tales argumentos a favor del reconocimiento de la diversidad cultural y racial del país fueron exitosos en última instancia, inicialmente hallaron resistencia de los legisladores mestizos no sandinistas de todas las ideologías. Como se ha señalado en el capítulo 3, los debates sobre los derechos de los grupos minoritarios tienden a involucrar procesos de debate sobre la memoria pública. Este fue ciertamente el caso en Nicaragua, donde la adopción de derechos colectivos para los costeños afrodescendientes e indígenas requirió de la reformulación (al menos parcial) de los anteriores nacionalismos mestizos oficiales. En Nicaragua, los discursos nacionalistas desarrollados durante el siglo XX sostenían que la nación era el resultado de un proceso de mestizaje entre españoles e indios que había sido completado durante el período colonial. Algunas variantes de estos discursos oficiales del nacionalismo mestizo enfatizaban las contribuciones españolas al proceso de mestizaje y a la nación mestiza resultante, mientras que otros exaltaban las contribuciones indígenas al mestizaje y a la identidad

26 Esta es la rama legislativa unicameral del gobierno central.

nacional. En ambos casos, sin embargo, la participación africana en el mestizaje era negada o ignorada, al igual que la supervivencia de pueblos indígenas en el presente. Así, la adopción de derechos multiculturales para los costeños puso en cuestión de forma directa las ideas establecidas sobre la historia y la identidad nicaragüenses.

Como resultado, los legisladores costeños afrontaron dificultades significativas para convencer a los diputados mestizos en la Asamblea Nacional de que, más que seguir procurando su integración dentro de las concepciones dominantes de la identidad nacional nicaragüense, las distintas identidades de los costeños afrodescendientes e indígenas debían ser reconocidas y protegidas. Los legisladores mestizos no estaban acostumbrados a reconocer la diversidad cultural del país e, inicialmente, se resistieron. El diputado Allan Zambrana, del Partido Comunista Nicaragüense, por ejemplo, alegó que un artículo cuyo único propósito fuese el de reconocer la diversidad racial y cultural “carecía totalmente de importancia” y era “irrelevante” (Ibídem: 371). Otros afirmaron que ninguna mención de la diversidad racial o cultural tenía lugar en la constitución, porque tales características no tenían relación con la política. Como Carlos Cuadra, del Movimiento Marxista-Leninista para la Acción Popular, lo formuló: “Para expresar intereses políticos concretos uno no debe ser blanco o negro, dado que el color de la piel o el pelo de uno o el hecho de tener ancestros de una raza particular no tiene un efecto político específico” (Ibídem: 368). Cuadra y sus compañeros marxistas, que eran muy críticos de la forma en que los mitos sobre un armonioso mestizaje encubrían el conflicto de clases a lo largo de la historia del país, aun así no lograban ver cómo estas narrativas nacionales también habían funcionado como mitos de homogeneidad cultural que servían para velar la jerarquía racial y la diferencia cultural. Los legisladores mestizos no costeños también se opusieron al reconocimiento de la diversidad racial y cultural, dado que la consideraban una amenaza a la unidad nacional. Para evitar la preocupación de que la adopción de derechos multiculturales conllevaría separatismo, los legisladores costeños sugirieron que la redacción del artículo 89, “las Comunidades de la Costa Atlántica son una parte integral del pueblo nicaragüense”, fuese reemplazada por “las Comunidades de la Costa Atlántica son una parte indivisible del pueblo nicaragüense”. Sin embargo, incluso estos cambios no satisficieron a los diputados no costeños, quienes consideraron que cualquier reconocimiento de la diversidad racial o cultural era inherentemente divisionista. Por ejemplo, el diputado Eduardo Molina Palacios, del Partido Conservador Demócrata, urgió a sus compañeros legisladores a “considerar los peligros que podrían surgir contra nuestra propia identidad nacional como resultado de una cierta tendencia de estas

comunidades de la Costa Atlántica a la autarquía o la secesión, entendidas como el poder de gobernarse a uno mismo” (Asamblea Nacional de Nicaragua, 1986b: 55).

No obstante, los debates constitucionales sobre la adopción de derechos multiculturales en Nicaragua también revelan cómo las luchas por el contenido de la memoria pública pueden suscitar cambios en las narrativas nacionales, con importantes consecuencias para la autocomprensión de los grupos dominantes. Esto se hace evidente en los desacuerdos que surgieron durante los debates acerca de si el lenguaje de los pasajes que garantizaban los derechos colectivos de los costeños debía ser alterado para incluir a los pueblos indígenas del país como un todo. Inicialmente, el término utilizado para describir a los destinatarios costeños de derechos multiculturales en los primeros borradores de la constitución era “pueblos indígenas”, que fue luego reemplazado por “comunidades de la Costa Atlántica” en la versión final. El cambio surgió por la oposición del FSLN, preocupado por el conjunto más extensivo de derechos que implicaba el uso del término “pueblos”, así como por los creoles, quienes temían que el término pudiera ser interpretado de una manera que solo implicase a los grupos indígenas y excluyese así a los afrodescendientes. Durante el debate, sin embargo, algunos legisladores mestizos no sandinistas buscaron reintroducir el uso del término “pueblos”. Los diputados costeños objetaron la propuesta, no porque se opusiesen a la idea de que a los grupos indígenas fuera de la Costa Atlántica también les correspondiese obtener derechos multiculturales, sino más bien porque temían que la especificidad de sus experiencias se diluyese en una cláusula constitucional que abarcase a todos los grupos indígenas del país. Por ejemplo, Ronas Dolores Green (una diputada mayangna sandinista) alegó que, dado que los costeños indígenas habían preservado sus culturas, idiomas y formas de vida y habían estado históricamente aislados del resto de Nicaragua, “afrontaban una situación muy diferente” a la de los grupos indígenas de otras regiones del país (Ibídem: 60). Desde la perspectiva de Green, incluir a los costeños afrodescendientes e indígenas en un artículo que abarcase a todos los nicaragüenses indígenas sería suponer injusta y erróneamente una experiencia indígena homogénea. De igual modo, los legisladores costeños afrodescendientes temían que un artículo que refiriese únicamente a los derechos de los pueblos indígenas excluyese a los grupos afrodescendientes.

Para los legisladores mestizos no costeños, en cambio, la cuestión de si el reconocimiento de la diferencia cultural debía limitarse a los costeños o incluir a los pueblos indígenas fuera de la Costa Atlántica estaba enlazada con interrogantes no solo sobre cómo interpretar el pasado nacional (es decir, sobre el contenido de la memoria pública),

sino también sobre el significado del propio reconocimiento. Los legisladores mestizos que objetaron la propuesta lo hicieron frecuentemente sobre la base de uno de los principios de los discursos oficiales del nacionalismo mestizo: que los pueblos indígenas en el resto de Nicaragua habían desaparecido completamente durante el período colonial con el avance del proceso de mestizaje. La principal objeción de los diputados sandinistas a la propuesta (que finalmente fue rechazada, mayormente como resultado de la oposición del FSLN) era, entonces, precisamente la afirmación de que el mestizaje estaba tan avanzado en el resto de Nicaragua que no quedaban pueblos indígenas en esas áreas. Por ejemplo, Carlos Núñez Téllez, presidente de la Asamblea Nacional y miembro de la Dirección Nacional del FSLN, aseguró que los pueblos indígenas fuera de la Costa Atlántica “están en proceso de extinción [...] porque al encontrarse en [...] regiones del país cuyo desarrollo socioeconómico a lo largo de todos estos años ha sido más acelerado, han [...] pasado de la condición de [producción] artesanal a un proceso de inserción económica y social” (Ibídem: 64)²⁷. Las comunidades indígenas fuera de la Costa Atlántica no merecían protección del estado, alegó Núñez, porque ya no eran “verdaderos” indios. Otro legislador sandinista, Alejandro Serrano Bravo, arguyó de forma similar que “lo que llamamos comunidades indígenas en el Pacífico [...] ya no son más que grupos de campesinos que preservan algunas tradiciones, algunos lazos culturales, pero no están unidos *per se* por un lazo étnico-cultural fuerte, como lo están nuestros hermanos del Atlántico” (Ibídem: 64-65). Los legisladores mestizos no sandinistas que también se opusieron a la medida afirmaron, asimismo, que era innecesaria, porque fuera de la Costa Atlántica los pueblos indígenas habían sido completamente absorbidos por la cultura mestiza derivada de fuentes hispanas²⁸.

Por su parte, los diputados mestizos que apoyaron la medida señalaron que si las diferencias culturales de los costeños habían sido previamente eliminadas por los mitos nacionales de la homogeneidad

27 La Dirección Nacional era el órgano de gobierno del partido. En la década del ochenta constaba de nueve miembros.

28 El diputado Gerardo Alfaro, del Partido Conservador Demócrata, por ejemplo, alegó que la pérdida de identidad indígena era señalada por la adopción de prácticas culturales hispanas. “No he visto en los ríos del Pacífico a nuestras mujeres bañándose con una tela alrededor de sus cinturas y la parte superior desnuda. No he visto esa costumbre, tan pura en las indias del Atlántico, en el Pacífico. Por el contrario, en el Pacífico dicen que en tiempos pasados las mujeres solían usar hasta siete polleras para cubrir sus cuerpos y que no es una costumbre indígena, que es influencia de la cultura hispana” (Ibídem: 67-69).

mestiza, lo mismo ocurría con los grupos indígenas fuera de la Costa Atlántica. El problema que afrontaban era que los reclamos por derechos colectivos a la justa aceptación de la diferencia cultural tendían a apoyarse en nociones que no parecían cumplir con este criterio. Como observó uno de sus defensores, Domingo Sánchez Salgado, del Partido Socialista Nicaragüense: la propuesta de alterar el lenguaje de las cláusulas constitucionales sobre multiculturalismo para reconocer la existencia de pueblos indígenas fuera de la Costa Atlántica suscitó tanta oposición porque “este tipo de indio de las comunidades indígenas [...] del Pacífico desafortunadamente solo tiene un tipo de fisonomía, no hay negros ni cobrizos, hablan solo un español roto. No hablan otros idiomas; no hablan inglés como la mayoría de esas etnias de la Costa Atlántica” (Ibídem: 719). Aunque la aprobación de derechos multiculturales para los costeños de Nicaragua durante la década del ochenta no supuso transformaciones a gran escala en las perspectivas ético-políticas de los mestizos dominantes, sí suscitó un cierto reconocimiento de la diversidad racial y cultural de la nación.

El reconocimiento de la diferencia cultural en Nicaragua durante los debates sobre los derechos de grupos minoritarios para los costeños en los ochenta estuvo, sin embargo, divorciado de cualquier análisis de jerarquía racial e incluso de cualquier entendimiento más profundo de que los derechos colectivos para asegurar la justa aceptación de la diferencia cultural eran necesarios para reparar los modos en los que el estado nicaragüense había sido sistemáticamente parcial en materia de cultura. Esta dinámica es claramente ilustrada por la emergencia de un nuevo discurso de multiculturalismo mestizo en vistas de la adopción de los derechos colectivos para los costeños en los ochenta, que abandona la afirmación de que todos los ciudadanos nicaragüenses son biológica o culturalmente mestizos, fundada en narrativas nacionalistas previas, y reconoce la diversidad racial y cultural de la nación. Al mismo tiempo, sin embargo, este reconocimiento de la presencia de costeños afrodescendientes e indígenas tiene lugar en el contexto de una nación en su conjunto de la que aún se dice que es mestiza, aunque ahora lo mestizo sea redefinido como aquello que refiere a la diversidad general de los grupos etnoraciales que configuran la nación y no al producto único y homogéneo de un proceso de mestizaje²⁹. Este intento de reconciliar el mestizaje y el multiculturalismo es notable, dado que el reconocimiento de la diferencia en ambos discursos sirve a fines muy diversos. Las ideologías del mestizaje

29 Para un análisis más extensivo de los cambios en las narrativas de identidad nacional que acompañaron y sucedieron la adopción de políticas multiculturales en la década del ochenta, ver Hooker, 2005.

reconocen implícitamente la diversidad en la medida en que suponen la existencia previa de distintos grupos que participan del proceso de mestizaje, pero tales grupos también son retratados como rápidamente decrecientes en el curso de la producción de una nueva norma mestiza homogénea. El multiculturalismo —que reconoce la diversidad y busca protegerla para preservar la heterogeneidad— es, así, muy diferente de las concepciones tradicionales del mestizaje.

Pese a su aparente incoherencia filosófica, la idea del multiculturalismo mestizo es, de hecho, bastante congruente con el tipo de reconocimiento superficial de la diferencia cultural que caracterizó la adopción de derechos de grupos minoritarios para los costeños en Nicaragua, en la década del ochenta. Durante los debates constitucionales, por ejemplo, algunos legisladores mestizos no costeños que apoyaban los derechos colectivos para costeños afrodescendientes e indígenas buscaron reconciliar tales derechos con el tropo del mestizaje. El diputado Danilo Aguirre Solís, del FSLN, por ejemplo, aseguró que el artículo que reconocía el carácter multiétnico de Nicaragua, “más allá de recuperar el mestizaje racial [...], completa la definición de nuestro origen racial, de nuestro origen étnico en el que hallamos elementos caribeños, mestizaje racial y las etnias de la Costa Atlántica. [...] El artículo, tal como está, es bellissimo; reúne grandes tradiciones no solo de la Costa Atlántica, sino también del mestizaje” (Asamblea Nacional de Nicaragua, 1986a: 376-377). Las observaciones de Aguirre ilustran el modo en que los mestizos se esforzaron por reconciliar el multiculturalismo, cuya característica distintiva es el reconocimiento y la protección de las identidades colectivas de los costeños afrodescendientes e indígenas con el tropo del mestizaje que había sido un elemento clave en las narrativas dominantes sobre la historia y la identidad nicaragüenses. Una amalgama similar del tipo de reconocimiento de la diferencia cultural que interesa en parte al multiculturalismo, con aquel que está implícito en el mestizaje, resulta evidente en un tributo a la música regional nicaragüense realizado en agosto de 2004. Aunque el concierto no presentó a artistas costeños afrodescendientes o indígenas, sí incluía una canción misquita ejecutada por artistas de la región del Pacífico del país y la reiterada aserción de los principales artistas a la audiencia de que lo que caracterizaba a la identidad nacional nicaragüense es que “somos todos mestizos, con una enorme diversidad cultural. Somos una nación multilingüe y multirracial”³⁰. En Nicaragua, ve-

30 Debe señalarse que lo que se entiende como música “regional” en Nicaragua, predominantemente, es un género musical desarrollado por campesinos mestizos en las regiones central y del Pacífico del país, nunca música de la Costa Atlántica.

mos por lo tanto que la adopción de políticas multiculturales suscitó un cierto reconocimiento de la diferencia cultural, pero que esto no necesariamente representa un quiebre decisivo con las antiguas narrativas de homogeneidad cultural.

Los grupos dominantes en Nicaragua —es decir, los mestizos— no reestructuraron por completo sus identidades durante el curso de los debates sobre derechos multiculturales en los ochenta. Sin embargo, el ejemplo nicaragüense sí ilustra por qué los procesos de debate que acompañan la adopción de los derechos para grupos minoritarios pueden tener importantes efectos en las subjetividades políticas de los grupos dominantes, dado que son una de las pocas instancias en las que se confrontan las diferencias entre perspectivas ético-políticas de grupos dominantes y subordinados, en las que la memoria pública de la comunidad política habitada por ambos grupos, aunque habitualmente en mundos separados, es cuestionada y, por lo tanto, posiblemente transformada. Esto solo es posible, sin embargo, si los argumentos a favor de los derechos para grupos minoritarios son formulados de tal modo que revelen la existencia de un estado que no es neutro en términos de raza ni de cultura. Lo que ocurrió en Nicaragua en la década del ochenta durante el proceso de adopción de políticas multiculturales fue un incipiente reconocimiento de la diferencia cultural de parte de las elites mestizas que, desde entonces, ha suscitado el desarrollo de concepciones de la identidad nacional algo más inclusivas, pero esto no fue acompañado de un reconocimiento similar de la naturaleza racializada del estado.

El objetivo general de este capítulo era analizar dos de las principales preguntas acerca del diseño institucional de los derechos de grupos minoritarios planteadas por la aseveración de que las teorías del multiculturalismo deben ocuparse centralmente del fenómeno de la solidaridad racializada: cómo combinar reparaciones para la opresión racializada y la aceptación cultural de maneras que promuevan la solidaridad política entre grupos en contextos en los que están presentes múltiples grupos subordinados que sufren tipos superpuestos de desventajas y cómo concebir los derechos de grupos minoritarios de tal modo que revelen (y, por lo tanto, hagan posible abordar) la existencia de la jerarquía racial. Procuré hacer esto mediante el análisis del impacto en la solidaridad de los abordajes específicos del multiculturalismo desarrollados en un caso particular en el que ambos desafíos estaban presentes. Esto ciertamente no es un recuento exhaustivo del modo en que diferentes configuraciones de derechos para grupos minoritarios podrían o no promover la solidaridad. Sin embargo, una de las lecciones que puede derivarse de las experiencias latinoamericanas con el multiculturalismo es que la identificación de la diferen-

cia cultural no necesariamente trae consigo el reconocimiento de la existencia de un estado que no es neutral en términos de raza ni de cultura. En contextos tales como América Latina, donde la raza y la cultura constantemente se superponen, los modelos de multiculturalismo contruidos únicamente sobre la base de la identificación de la diferencia cultural no necesariamente abordan la problemática de la solidaridad racializada, porque velan, más de lo que confrontan, las dinámicas subyacentes de jerarquía racial. En términos más generales, he intentado demostrar que no solo es posible, sino también necesario que las teorías del multiculturalismo incorporen interrogantes sobre la promoción de múltiples tipos de solidaridad política, entre grupos desfavorecidos y entre grupos subordinados y dominantes, a su aparato conceptual. Los teóricos del multiculturalismo necesitan estar más compenetrados con el hecho de que no se trata solamente de que las identidades requieran derechos; los derechos —y los debates sobre la justicia de tales derechos— también configuran identidades. En efecto, incluso los casos de aparente fracaso dejan en claro que los debates sobre multiculturalismo son un sitio clave en el cual la solidaridad racializada puede comenzar a ser confrontada, porque se encuentran entre las raras instancias de comunicación política en la política contemporánea que se caracterizan por ser no neutrales en términos de cultura ni de raza y en las cuales la identidad del “nosotros” involucrado en el debate no puede ser dado por supuesto.

BIBLIOGRAFÍA

- Appiah, Anthony y Gutmann, Amy 1996 *Color Conscious: The Political Morality of Race* (Princeton: Princeton University Press).
- Asamblea Nacional de Nicaragua 1986a “Sesión Constituyente” en *Diario de Debates*, Vol. 2, N° 3.
- Asamblea Nacional de Nicaragua 1986b “Sesión Constituyente” en *Diario de Debates*, Vol. 6, N° 7.
- Asamblea Nacional de Nicaragua 1987a *Constitución Política de Nicaragua* (Managua: El Amanecer).
- Asamblea Nacional de Nicaragua 1987b *Estatuto de Autonomía de las Regiones de la Costa Atlántica de Nicaragua* (Managua: Editorial Jurídica).
- Brysk, Alison 2000 *From Tribal Village to Global Village: Indian Rights and International Relations in Latin America* (Stanford: Stanford University Press).
- Brysk, Alison y Wise, Carol 1997 “Liberalization and Ethnic Conflict in Latin America” en *Studies in Comparative International Development*, Vol. 32, N° 2.

- Dworkin, Ronald 1985 "Bakke's Case" en *A Matter of Principle* (Cambridge, MA: Harvard University Press).
- García, María Elena 2005 *Making Indigenous Citizens* (Stanford: Stanford University Press).
- Gordon, Edmund 1998 *Disparate Diasporas* (Austin: University of Texas Press).
- Gould, Jeffrey 1998 *To Die in This Way: Nicaraguan Indians and the Myth of Mestizaje, 1880-1965* (Durham / Londres: Duke University Press).
- Hale, Charles 1994 *Resistance and Contradiction* (Stanford: Stanford University Press).
- Hale, Charles 2002 "Does Multiculturalism Menace? Governance, Cultural Rights and the Politics of Identity in Guatemala" en *Journal of Latin American Studies*, Vol. 34, N° 3.
- Hooker, Juliet 2005 "Beloved Enemies" en *Latin American Research Review*, Vol. 40, N° 3.
- Ingram, David 2000 *Group Rights: Reconciling Equality and Difference* (Lawrence: University Press of Kansas).
- Iverson, Duncan; Patton, Paul y Sanders, Will (eds.) 2000 *Political Theory and the Rights of Indigenous Peoples* (Cambridge: Cambridge University Press).
- Kymlicka, Will 2000 "American Multiculturalism and the Nations Within" en Iverson, Duncan; Patton, Paul y Sanders, Will (eds.) *Political Theory and the Rights of Indigenous Peoples* (Cambridge: Cambridge University Press).
- Kymlicka, Will 2001 *Politics in the Vernacular* (Nueva York: Oxford University Press).
- Lapidot, Ruth 1996 *Autonomy: Flexible Solutions to Ethnic Conflicts* (Washington, DC: US Institute of Peace Press).
- ONU 2005 *Informe de Desarrollo Humano 2005* (S/d: Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo).
- Pantoja, Ary 2008 "Feudos for Decreto" en *El Nuevo Diario*, 10 de junio.
- Pierre, Jemima 2004 "Black Immigrants in the United States and the 'Cultural Narratives' of Ethnicity" en *Identities: Global Studies in Culture and Power*, Vol. 11 (Austin: University of Texas, Departments of African American Studies and Anthropology).
- Spinner, Jeff 1994 *The Boundaries of Citizenship: Race, Ethnicity, and Nationality in the Liberal State* (Baltimore: Johns Hopkins University Press).

- Tilley, Virginia 2002 "New Help or New Hegemony? The Transnational Indigenous Peoples' Movement and 'Being Indian' in El Salvador" en *Journal of Latin American Studies*, Vol. 34, N° 3.
- Van Cott, Donna Lee 2000a "Constitutional Reform and Ethnic Right" en *Parliamentary Affairs*, Vol. 53, N° 1.
- Van Cott, Donna Lee 2000b *The Friendly Liquidation of the Past: The Politics of Diversity in Latin America* (Pittsburgh: University of Pittsburgh Press).
- Vasconcelos, José 1997 *The Cosmic Race* (Baltimore: Johns Hopkins University Press).
- Wade, Peter 1997 *Race and Ethnicity in Latin America* (Londres: Pluto Press).
- Yashar, Deborah 2005 *Contesting Citizenship in Latin America: The Rise of Indigenous Movements and the Postliberal Challenge* (Cambridge: Cambridge University Press).
- Young, Iris Marion 2001 *Inclusion and Democracy* (Nueva York: Oxford University Press).

Mario Rizo Zeledón

CAMPESINOS DE LA FRONTERA AGRÍCOLA

SUJETOS SOCIALES DESCONOCIDOS E IDENTIDADES NEGADAS*

INTRODUCCIÓN

Nicaragua comparte con el resto de los países centroamericanos una historia ligada a sus antecedentes precolombinos, al común proceso de colonización española y a la similar estructuración posterior de proyectos políticos Estado-nacionalistas. También comparte con Honduras, Guatemala y Belice una particular historia colonial que tuvo desde Gran Bretaña y el Reino de La Mosquitia, otras pretensiones en la costa caribeña. Desde ambos extremos de poder se tejieron imaginadas sociedades políticas sin que se pueda sostener su coincidencia con todos los espacios regionales y sujetos e identidades que los habitaban. Por el contrario: escapaban a aquellos imaginarios. De ahí que al confrontar integralmente la composición sociocultural de la región centroamericana y la memoria social de la misma, salten a la luz hechos trizas muchos paradigmas teóricos y políticos cuando la realidad se cruza a los imaginarios.

* Rizo, Mario 2004 "Campesinos de la frontera agrícola: sujetos sociales desconocidos e identidades negadas" en Euraque, Darío E.; Gould, Jeffrey; Hale, Charles R. y otros *Memorias del mestizaje: cultura política en Centroamérica de 1920 al presente* (Guatemala: CIRMA) pp. 543-578.

Al momento de repensar el mestizaje y la memoria social en Centroamérica, quedan evidentes esos vacíos a pesar de la acción hegemónica del tiempo y la legitimidad ejercida, que actúan como agentes encubridores de los procesos sociales e históricos y de la formación de las identidades, con particularidades en cada país. En este trabajo nos hemos propuesto una explicación para entender espacios y sujetos de la nación nicaragüense, que escapados de las fronteras del imaginario no han dejado de proclamarse en la cultura política del país. Para ello traemos a escena al campesinado, un sujeto que resultará negado al leer el curso de la sociedad desde el llamado mestizaje. El campesinado de la frontera agrícola nos dará cuenta de la existencia de procesos paralelos en la formación del Estado nacional de Nicaragua, mostrándose como el resultado social de la reemergencia de una identidad particular, desconocida, pero de larga tradición, que configura los procesos ocultos de la memoria e identidades nacionales.

La importancia del tema resulta vital frente a la crisis que vivimos en Nicaragua, no sólo por tratarse de un sector demográfico importante en la sociedad y economía nacional, sino que —y pese a la discriminación de que es víctima— almacena conocimientos, prácticas y relaciones que son indispensables a la hora de plantear un paradigma de cambio para el país.

NOTAS METODOLÓGICAS

Con la intención de examinar los procesos culturales de construcción de la memoria social y del llamado mestizaje, ofreceremos una visión antropológica de este proceso. Usaremos materiales de trabajo de campo en la zona montañosa de los departamentos de Matagalpa y Jinotega, y del municipio de Waslala, en la Región Autónoma del Atlántico Norte (RAAN) de Nicaragua. Centraremos el enfoque, dentro de este macro espacio regional que es la frontera agrícola, en los procesos micro que ocurren en municipios y comarcas vinculadas como resultado del proceso migratorio, que obedece a un esquema más general. Este paso metodológico nos lleva a retomar como unidades de análisis a la comunidad indígena y a la comarca campesina, en tanto ejes constantes del proceso migratorio y como células sociales de la construcción cultural. Para acercarnos a nuestro sujeto hicimos entrevistas orales abiertas, recorrimos las comarcas e intentamos una lectura plural a lo sostenido por las ciencias sociales y en particular la historia nacional, para incluir a campesinos e indígenas que han sido excluidos de ella.

Pensamos que al observar con cierto detalle a la comarca campesina de la frontera agrícola encontraremos la repetición de fenómenos no comprendidos en la idea del mestizaje, pero reales en la formación de memorias sociales subalternas.

En esta zona de Nicaragua, el 57% de la población rural habita en chozas rústicas elaboradas exclusivamente con materiales locales, y el 76% de su población consume agua no potable, dos marcadores ligados culturalmente a las condiciones de pobreza. El conjunto de esta población rural, más de medio millón de personas en los tres departamentos referidos, y más de 1.2 millones de habitantes considerando el resto —siempre rural— de departamentos de la frontera agrícola de Nicaragua, vive bajo una economía mercantil simple. En este frente campesino de la pobreza, la cultura madre se muestra como la única posibilidad de reproducción alternativa.

A manera de hipótesis sostenemos que: 1) el campesinado de la frontera agrícola es un sujeto social con una identidad cultural propia, negada e invisibilizada gracias a la visión dominante impuesta a través de mitos Estado-nacionalistas que impiden advertirlo como actor culturalmente distanciado del arquetipo del mestizaje; 2) la existencia de un *continuum* cultural entre las comunidades indígenas del norte/centro de Nicaragua y las comarcas campesinas del borde de la frontera agrícola como realidades coetáneas. En otro sentido, este sujeto cuenta con unidades dinámicas en la migración, constituido por la familia nuclear y su estructura amplia de parentesco, que permiten el tejido del poblamiento en la frontera agrícola bajo un patrón étnico; y 3) en consecuencia pensamos que el resultado identitario es un sujeto político desconocido por el ordenamiento actual del país que, por tanto, requiere de un contrato político o estatuto que respalde su condición en la nación, a fin de lograr la participación plena de más de un tercio de la población nacional en la construcción del futuro.

APUNTES TEÓRICOS

El fenómeno de la migración y el de la economía campesina es un tema viejo en la literatura, y es poco lo que se tendría que aportar. Nos proponemos únicamente incorporar algunos elementos culturales, étnicos y políticos presentes en la realidad histórica de la frontera agrícola que, al ser ignorados, permiten reduccionismos o simplificaciones de la realidad. Luego, vueltos en ofertas políticas y/o teorías, resultaron no sólo ajenos a los sujetos en cuestión sino enajenantes, con serias consecuencias políticas cuyas manifestaciones no terminan de acabar en todo el istmo centroamericano.

El campesinado de la frontera agrícola proviene de antiguos campesinos asentados en tierras que habitaban pueblos indígenas, se nos suele decir. Campesinos hijos generacionales de campesinos e indígenas desaparecidos por la magia de la modernización. Observamos que los estudios realizados en Nicaragua sobre el campesinado han coincidido en tomarlo como una entidad culturalmente dada, ahistó-

rica. La región de la frontera agrícola terminaba siendo el resultado exclusivo de las fuerzas del capital, privilegiándose a una entelequia (proletariado agrícola/campesinado) en detrimento de otra (campesinado/ciudadanía). El campesinado aparecerá como un ser que nace de sí mismo, y su identidad resultará en el término mestizo, campesino español o “ispail”, como un “cuerpo sin alma” (CIERA, 1985: 220), un sujeto con una especie de identidad metafísica que actuaría como un eco reflejo de las dimensiones estructurales de la economía.

A la visión tradicional de los intelectuales orgánicos a la oligarquía se unió en el fondo la nueva historia y sociología de los 70. Se llegó a pensar la economía parcelera campesina de la montaña en términos de expresión viva del comunismo primitivo (Wheelock, 1980: 52), cuya lógica debía desaparecer para lograr la industrialización y el desarrollo. El análisis crítico de la recampesinización durante el somocismo se apreciaba, en consecuencia, de forma unilateral como esfuerzo exclusivo del Estado para mediatizar conflictos que generaba el capitalismo agroexportador, y la atracción por la propiedad de un lote de tierra, el minifundismo, era una sancionada pretensión pequeño burguesa (Núñez, 1977). Con la revolución, el concepto de campesinado heredado y encasillado en los términos de cuasi-proletario, es identificado a partir de su ubicación superficial en la estructura económica, como ha señalado Eduardo Baumeister, dejando sin considerar la cuestión de la cultura e identidad del sujeto campesino al igual que sus relaciones de parentesco y su sistema de reproducción doméstica (Baumeister, 1998: 94).

La interesante investigación de historia agraria de las Segovias, publicada por el CIERA, intenta una ruptura con el esquema, ya que presenta la reproducción de las comunidades indígenas, pero es superada por la entextualización histórica del mito del mestizaje en las líneas de masas de la revolución. Otros estudios durante el conflicto de los años 80 que siguieron ese intento, advertían la necesidad de encontrar el “alma” del campesino cuando ya las cartas habían sido tiradas (CIERA, 1985). En otras publicaciones se encontraba el reconocimiento de una frontera agroecológica siempre llena de “tipos económicos” (Maldidier y Marchetti, 1996) y sujetos dotados de cierta identidad particular como encontramos en Orlando Núñez y Alejandro Bendaña, para decir, tal vez, no reconocida (Núñez, 1991; Bendaña, 1991).

En esta línea de pensamiento aparece recientemente la propuesta del “manifiesto asociativo y autogestionario” desarrollado por el CIPRES en la búsqueda de una salida a la crisis del modelo neoliberal, llamando a fortalecer como parte de la economía popular, que lleva al reconocimiento de la lógica económica del campesinado y de la comunidad indígenas antes no reconocida encontrando, por tanto, en la

recampesinización, los elementos para admitir una suficiente contracultura frente al capitalismo salvaje y la globalización (Núñez, 1998). Sin embargo, encontramos que la mayoría de estudios recientes sobre el campesinado de zonas rurales del norte de Nicaragua continúan desvinculándolo de su cultura de larga tradición indígena¹.

¿Qué conocemos de este sujeto que terminó siendo la base fundamental del ejército de la contra en la década pasada, pero que también era el sujeto de la columna Catalino Flores del Frente Sandinista de Liberación Nacional (FSLN) así como de la columna del Viejo Martín (en las insurrecciones de Estelí de 1978-1979), y que ya desde antes había sido la base social del ejército de Augusto César Sandino²?

El cuestionamiento hecho a las ciencias sociales por la reemergencia de las identidades locales y los nuevos sujetos ha llevado a muchos a “repensar” las ciencias sociales, su quehacer, sus métodos y sujetos, por lo menos desde mediados del siglo XX. Es desde esa posición que encontramos útiles las propuestas de Pierre Bourdieu sobre la reproducción social, que utilizaremos para aproximarnos a la cultura de nuestros campesinos e indígenas. Para Bourdieu es central el tema de la articulación entre las desigualdades materiales y culturales, entre las desigualdades y el poder. La sociedad actúa como un sistema de relaciones de fuerza y de sentido, reconociendo que la cultura y los “bienes simbólicos” jugarán sus propios papeles en la lucha de clases, resultando fundamentales en el movimiento social. Serán las prácticas sociales de los grupos, según Bourdieu, quienes aportarán en las determinaciones sociales sus propias determinaciones, mediante lo que llama “habitus”, que es un articulador entre el orden social y las prácticas. El “habitus” es un sistema de estructuras no reflexivas que se adquiere desde la infancia y termina reproduciendo socialmente el mundo (Bourdieu, 1991: 95).

Reconocer el papel de la cultura en los grandes procesos de cambio social —las prácticas sociales, el “habitus” de Bourdieu— también

1 Podemos apreciarlo claramente en los diagnósticos del municipio de San Dionisio, departamento de Matagalpa, que han sido elaborados por el organismo no gubernamental CIAT-Laderas (1998), donde conceptualmente no existe el reconocimiento de la sociedad indígena matagalpa, a pesar de ser mayoritaria en esa zona, y termina encubierta por el mito del mestizaje. Otro tanto encontramos en el diagnóstico de ese municipio levantado por el programa PROSERBI/Secretaría de Acción Social (1999), que muestra las líneas oficiales de abordaje. Por su parte, estudios sobre el fenómeno de la migración campesina y el crecimiento demográfico en la frontera agrícola, realizados por el organismo gubernamental INEC, no encuentran las particularidades culturales del mismo (INEC, 1997).

2 Veterano guerrillero campesino de Rodeo Grande, Estelí, fundador anónimo del Frente Sandinista de Liberación Nacional (FSLN). El Zorro lo reconoce en su obra biográfica y testimonial. Ver Ramírez, 1989.

conlleva reconocer no sólo su existencia por evidente, sino la propia experiencia del sujeto, precisamente porque éste establece relaciones de sentido con sus propias tradiciones culturalmente diferentes a la homogenización o a los mitos ideológicos del Estado, permitiendo aportar lo propio en su reproducción social. Las estructuras de parentesco de las sociedades subalternas, por ejemplo, no sólo rodean al sujeto en este proceso, sino que en tanto estructuras sociales trazan sobre el territorio su propia reproducción.

Consideramos entonces que la memoria social oculta en las prácticas del campesinado de la frontera agrícola nos muestra un sentido campesino de la vida dotado precisamente de un capital cultural, de símbolos y de prácticas que desdican la idea tradicional que las élites habían asignado a estos señores y señoras oprimidas de la tierra, en la idea del mestizaje. La frontera agrícola, y en ella más precisamente las comarcas campesinas, son un campo bourdieuano donde concurren estos sujetos a resolver las contradicciones con el sistema global, que vistos desde otros ángulos pasan desapercibidos.

Podremos observar que las comarcas campesinas son el propio resultado no exclusivamente de reflejos de la estructura económica o de poder, sino también del sentido campesino o indígena de organizarse en el territorio, sobre la base de sus estructuras de parentesco, en decisiones extraídas de lo profundo de su conciencia y cultura indígena. La misma migración a la montaña debe situarse como expresión del “habitus bourdieuano”; como el desencadenamiento de una práctica histórica que contiene para el campesino la solución propia a la crisis global a la que el mercado lo somete. Y esto es independiente de la subsunción económica estricta, como la reproducción social de los grupos humanos a través del tiempo es independiente de la conciencia de los actores (Robichaux, 1996: 199).

En Nicaragua se conoce como frontera agrícola a toda aquella montaña del bloque geológico del macizo norte central y de la depresión más austral del río San Juan, formada por las cordilleras Dariense, Isabelia y Amerrisque, que constituía un espacio libre de la modernidad. Coincide con la “frontera” que separaba los imaginados dominios de la colonia española de los asentamientos ingleses en el Reino de La Mosquitia. Esta frontera fue objeto de una tardía colonización iniciada por el Estado de Nicaragua —desde el Pacífico— a finales del siglo pasado (Téllez, 1999), y que no termina sino hasta hoy con la anunciada última frontera agrícola (Maldidier y Marchetti, 1996), reducida ya a las montañas nubosas del Bosawas y el Cerro Silva, áreas declaradas “reservas de la biosfera”. Pero los sujetos que han poblado esta frontera agrícola no terminaron siendo los mestizos ciudadanos supuestos, con las implicaciones estrictas que eso signifi-

ca en términos políticos, sino que han continuado reproduciendo sus mundos locales y sus identidades a partir de prácticas dominantes a lo interno basadas en relaciones de parentesco y de solidaridad, que impiden o incomodan la formación plena de otras relaciones sociales individualistas mestizas.

Por lo mismo, este territorio de la ya agotada frontera agrícola se nos presenta como un espacio vital de los procesos de formación de las identidades contemporáneas. En ella, a la vez que desaparecen las montañas y se vuelven finitos sus espacios, paralelamente se vive una explosión demográfica que, desencadenada por la expansión del Estado con sus mitos en la forma de instituciones y programas, termina enfrascada en conflictos de legitimidad con la cultura campesina. En tanto, nuestro sujeto se mueve con sus propias determinaciones, constituyéndose en un actor políticamente incomprendido que terminará siempre por forzar una crisis política, también incomprendida. Detrás encontraremos procesos de larga duración en la cultura nacional aprehensibles únicamente al destacar la diversidad de actores y procesos en los ámbitos locales y regionales. Comunidades y comarcas a pesar de sus vínculos con la sociedad global y sus determinaciones operadas desde el mercado internacional y la política nacional, contarán con su propia autonomía y estructura interna.

WASLALA³: UN PROTOTIPO DE LA FRONTERA AGRÍCOLA

Para explicar resumidamente esta formación de la frontera agrícola como un campo cultural y político recurriremos a Waslala, presentando un somero bosquejo de su historia⁴. Al igual que otros “centros de montaña” de la geografía nacional, Waslala nace a la vida institucional del país a mediados del siglo XX en calidad de comarca, en este caso del municipio de Siuna, en el antiguo departamento de Zelaya.

En la leyenda nacional, Waslala había sido en los años 20 tan sólo un rústico caserío en la “picada” hacia la otrora próspera economía minera que atraía importantes recursos de mano de obra en la época de oro de las compañías en la costa atlántica. Se volvió un corredor insurgente durante la gesta del general Sandino entre 1928 y 1934. Como podremos entender, se trataba de regiones montañosas, alejadas de los centros urbanos, espacios verdaderamente desconocidos

3 Voz *sumu*, de *Was*, río; y *Lahla*, amarillo, para significar río del oro, del dinero. Es afluente del Iyas.

4 Por su etimología, Waslala es una palabra de origen misumalpa, de supuesta tradición chibchoide; por el rasgo de la cultura material que hemos apreciado en la zona, denota también presencia de elementos mesoamericanos, ignorándose su ruptura o continuidad y sus conexiones con los pueblos actuales de la zona.

para los ojos del Estado pese a tener éste ya trazadas fronteras políticas (municipios, departamentos, fronteras nacionales).

En los años subsiguientes al asesinato de Sandino (1934), tropas irredentas del general Pedro Altamirano continuaron operando por mucho tiempo en esta región, hasta el asesinato de líder campesino entrada ya la década de 1940, cuando el país era gobernado por el dictador general Anastasio Somoza García. En los años 50, distintos movimientos guerrilleros incursionaron en esa amplia frontera agrícola, tal como ocurrió con los grupos insurgentes de Optaciano Morazán, de Manuel Díaz y Sotelo, del veterano sandinista Ramón Raudales, de los jóvenes Julio Alonso Leclair y Chale Haslam, o de la invasión de Olama y Mollejones, entre otros, sellando en la memoria política nacional a la montaña como un símbolo de libertad.

Con el renacer del accionar guerrillero entre 1963 y 1979, los gobiernos de Luis y Anastasio Somoza Debayle se vieron obligados a efectuar reestructuraciones bajo el impulso de la Alianza para el Progreso, que permitieran el control político de la zona rural nicaragüense, principal sosten del modelo de agroexportación de gran éxito para los oligopolios del Pacífico a costa de la situación miserable de miles de pobladores⁵.

La ley de Reforma Agraria (1963) y la creación del Instituto Agrario Nacional (IAN), y luego del Instituto de Bienestar Campesino (INVIERNO), tenían como propósito servir de colchón a los efectos perversos del llamado boom algodónero y cafetalero, a la vez que perseguía el fin de impulsar una política social que alejara a la población rural de los guerrilleros del FSLN.

Uno de los efectos de estas operaciones de insurgencia y contrainsurgencia provocó que Waslala dejara de ser administrada militarmente por el comando de Siuna como lo había sido hasta entonces (INRA, 1980). Se construyó un cuartel de montaña que llegó a contar en 1977 con 758 efectivos de la Guardia Nacional cuyas patrullas se movían entre las comarcas en “acciones” represivas de contrainsurgencia (Medina y Evertz, 1975-1977). En este período, el área había sido apropiada por las guerrillas del Frente Nororiental “Pablo Ubeda”⁶.

5 Esta economía basada en la industria de agroexportación de algodón, café, carne y arroz, afectó drásticamente en las décadas de 1950 y 1960 la tenencia de la tierra, concentrándose ésta en grandes unidades de monocultivo y expulsando a centenares de miles de campesinos e indígenas de sus propiedades.

6 “Pablo Ubeda” fue una legendaria columna del FSLN, dirigida por varios comandantes, entre ellos Modesto, y que representaba no sólo un reducto de anteriores focos guerrilleros: Bocay (1963), Pancasán (1967) y Fila Grande (1970), siempre en la misma zona montañosa, sino una concepción que centraba en la montaña y el campesinado la base para insurreccionar el país y reconstruir la sociedad.

Simultáneamente, estas montañas experimentaban procesos sostenidos de colonización por parte de población rural expulsada de sus lugares de origen, y aun de ciudadanos que se aventuraban a las montañas en busca de tesoros. Una parte de este proceso de colonización tuvo, en las comunidades indígenas de Boaco, Camoapa, Matagalpa, Jinotega, Cusmapa y otras del norte, su principal pivote. Terratenientes y políticos, municipales, funcionarios judiciales y abogados orgánicos, se articulaban en la privatización de las tierras de las comunidades (Mendoza, 2000: 4).

En la vida cotidiana de la frontera agrícola en épocas discontinuas de relativa paz, su gente se vinculaba con la desarticulada economía nacional a través de puertos de montaña como en un tiempo lo fueron Matiguás/Río Blanco, La Cruz de Río Grande, o bien el deprimido mercado de La Luz-Siuna en otro extremo. Las actividades productivas principales tenían que ver con la extracción de hule, minas y pieles en las primeras décadas del siglo, configurándose con el tiempo una economía campesina de granos básicos al agotarse aquel modelo extractivo, permitiendo el surgimiento de una media luna de fincas y haciendas ganaderas y cafetaleras que seguían al despale de la montaña, haciendo mover la frontera agrícola hacia el oriente (Reyes Valle, 1997: 44).

Es de notar que a inicios de los años 70, Siuna mismo era tan sólo un poblado del municipio de Prinzapolka, eco de la antigua organización político-administrativa de principios de siglo en la costa atlántica de Nicaragua y su economía de enclave, que ya para entonces se encontraba en total declive (Cfr. CIERA, 1981 y Vilas, 1987). Más aun, cuando en 1968 un huracán destruyó la presa hidroeléctrica de la empresa minera de Siuna, su ya deprimida economía se vio seriamente afectada, y con ella sus pretensiones de mantener el control de los procesos económicos y políticos que se tejían en esa frontera agrícola. La colonización matagalpina de la frontera agrícola se vio fortalecida por el proyecto lechero PROLACSA, una industria láctea que desarrolló polos ganaderos en Matiguás-Muy Muy-Río Blanco-Boaco desde finales de la década de 1960, y que requería de la seguridad de los caminos. La Guardia Nacional contaba entonces con una red de colaboradores (orejas, jueces de mesta, chanes) extraídos de las mismas comarcas que cerraban los espacios públicos de la insurgencia.

Con el triunfo de la revolución popular sandinista en 1979 Waslala pasó a ser administrada desde Matagalpa, centro político, cultural y económico, ratificándose la tendencia que se venía perfilando. Una de las primeras expresiones fue el reconocimiento del carácter de municipio a Waslala cuando había sido hasta entonces una extrema y antigua comarca de Siuna. Se integra en ese contexto la primera junta de gobierno municipal, cuyo primer alcalde fue el señor Tiburcio

Ramírez, de origen campesino y uno de los fundadores del poblado (Ibídem: 42). Con la revolución avanza la colonización campesina y la economía ganadera, especialmente con la transformación de la trocha que conectaba Waslala a Siuna y Matagalpa en una carretera, uniéndose más al imaginado país de Nicaragua.

Sin embargo, a la altura de 1983, por una suerte de actuaciones donde se confunden las políticas agrarias y económicas de la revolución y las políticas contrarrevolucionarias gestadas desde Washington, se fue configurando un ejército integrado por campesinos de la zona y ex guardias, que dieron forma al llamado Ejército de la Resistencia. Con el conflicto, la frontera agrícola se transformó de nuevo en corredor insurgente, donde Waslala y sus comarcas pasaron a ser importantes núcleos de redes sociales y base de operaciones militares, dividiéndose las familias y afectándose drásticamente la vida. El eje de acumulación de la finca y hacienda ganadera/cafetalera igualmente formó parte del conflicto incidiendo en un drástico descenso de la producción.

Después de las elecciones de febrero de 1990, cuando el FSLN perdió el control del Estado, miles de campesinos se reacomodaron en los territorios de la frontera agrícola. El municipio de Waslala fue el principal receptor de población repatriada y reasentada (INEC, 1997: 38). A la vez, los gobiernos neoliberales de Violeta Chamorro y Arnoldo Alemán fomentaron las políticas de contrarreforma agraria y ajuste estructural, provocándose la continuación de oleadas migratorias que habían sido detenidas primero por la reforma agraria sandinista y luego por la misma guerra. Como resultado, después de 1990, crecieron progresivamente los territorios conquistados a la montaña dando lugar a la formación de nuevos municipios en la región siguiendo el viejo patrón de expansión del Estado nacional, a la par que la frontera agrícola se sometía a un nuevo y último espacio.

Paralelamente a este proceso ocurrieron cambios en la organización política del país que respondían a las demandas históricas de los pueblos indígenas y criollos⁷ del Caribe. Se reconoce en el año de 1987 un estatuto de autonomía para las comunidades indígenas y grupos étnicos de la costa atlántica, en atención a sus demandas. Se crean las regiones autónomas de Atlántico Norte y Sur respectivamente (RAAN y RAAS), con territorios y jurisdicción autónoma⁸. Waslala se incluye

7 En este trabajo, *criollos* se refiere a la población creole de la Costa Atlántica nicaragüense. [N. de los Ed.]

8 Existen quejas de comerciantes de Matagalpa quienes aducen que el gobierno central intenta sacarlos del juego mediante programas de infraestructura vial que benefician a Managua (Castro Navarro, 2000).

como parte integrante de la jurisdicción de la RAAN, atendiendo a la línea divisoria de un viejo imaginario costeño.

Hasta la fecha de hoy, en esa frontera agrícola se han constituido 21 municipios nuevos; siete de ellos se encuentran situados dentro del territorio jurisdiccional de las regiones autónomas, configurados con un patrón económico, político y cultural similar a Waslala. Ellos son: Paiwas, Muelle de los Bueyes, El Tortuguero, La Cruz de Río Grande, El Rama y Nueva Guinea, existiendo además proyectos de creación de nuevos departamentos bajo la misma lógica de expansión del Estado nacional. Esta avanzada del Estado encubre no obstante las propias dinámicas internas del campesinado, quien construye y ordena esos territorios en forma consuetudinaria y sobre quien se impone un ordenamiento estatal excluyente, donde el campesino como sujeto cultural y político está literalmente ausente, siendo además obligado a vivir las contradicciones estructurales que presenta la institucionalización del modelo.

La frontera agrícola experimenta conflictos como:

- Municipios mestizos de las Regiones Autónomas Norte y/o Sur. Como tal, jurisdiccionalmente responden al ámbito de competencia de los consejos y gobiernos regionales autónomos.
- En materia política no cuentan con representación en los órganos de gobierno de ese régimen.
- En materia de administración de justicia y de gobierno (salud, educación, producción, etc.) están adscritos a los departamentos de Matagalpa y/o Chontales, aunque funcionan en el nivel local y comarcal con modalidades de derecho consuetudinario en la administración de la justicia; el analfabetismo tiene gran repunte y la salud es básicamente tratada con medicina tradicional frente al abandono estatal.
- En materia electoral han funcionado también bajo la jurisdicción de Matagalpa o Chontales para elecciones municipales y nacionales. Y bajo jurisdicción autónoma en las últimas elecciones municipales, pero no en las regionales.
- La Iglesia Católica, por su parte, conserva un ordenamiento territorial conforme a la jurisdicción del antiguo departamento de Zelaya formado parte del Vicariato de Bluefields, en tanto otras denominaciones religiosas ofrecen diferentes articulaciones.
- La economía orientada por el modelo de colonización es impulsada desde Matagalpa, Chontales y Managua respectivamente.

En la última década del siglo la violencia se ha vuelto a presentar en la región. Su primera expresión se manifestó aún bajo los estereoti-

pos ideológicos de la guerra contrarrevolucionaria, entre 1991 y 1997, cuando ex combatientes de la Contra se alzaron en armas formando el llamado Frente Norte 380. Un segundo momento, que se extiende hasta hoy, surge con la presencia de grupos de campesinos ex combatientes de ambas fuerzas, organizados militarmente en demandas de tierras y por el cumplimiento de las promesas ofrecidas por los gobiernos de la Unión Nacional Opositora (UNO) y la Alianza Liberal, conducida por el Partido Liberal Constitucionalista (PLC). Su principal expresión fue el llamado Frente Unido Andrés Castro (FUAC), que tuvo en el triángulo minero (Bonanza-Siuna-Rosita) su base de operaciones. En todos los casos y en todas las guerras del siglo XX, la base fundamental de los combatientes ha sido el campesinado de esa frontera agrícola, con su carencia de tierras y su falta de crédito, y soportando la naturaleza leonina de los créditos ofrecidos a quienes cuentan con un título negociable.

De manera que es importante ubicar a la frontera agrícola no solamente como una distante, aislada y despoblada región que la modernidad alcanza y desarrolló por medio de nuevos municipios, sino como un dibujado espacio social y cultural que ha permanecido largo tiempo no sólo al margen del Estado nacional, sino enfrascada en situaciones de violencia política contra él, desde tiempos de Sandino por los menos. Por otro lado y como resultado, tenemos a una población que ha vivido una fuerte y activa experiencia en el mismo proceso migratorio que le llevó a la construcción de esos espacios y a la participación en los conflictos político-militares del país, sufriendo como consecuencia un impacto económico, social, cultural y psicológico en su vida.

MITOS ESTADO-NACIONALISTAS

Pasemos ahora a detenernos en los grandes relatos acerca de la identidad nacional y la visión del territorio y población para precisar estos problemas que no sólo terminan por encubrir al campesino, su identidad y la memoria social de su experiencia, sino por anular la diversidad nicaragüense a partir de mitos de origen colonial, dirigidos hacia las clases subalternas como expresiones de poder.

ESTADO NACIONAL Y HOMOGENEIDAD CULTURAL

Si bien actualmente nadie puede discutir las características pluriculturales de Nicaragua, de Centroamérica y del continente, la existencia de una diversidad étnica en la nación permaneció mucho tiempo soterrada. La idea de que la modernidad capitalista había permeado en forma homogénea las localidades, culturas e identidades, prevalecía en el país hasta el momento de la llegada al poder de la Revolución Popular Sandinista, la cual se dispuso en todo caso a rematar esa idea.

La legitimación de este esquema, típico del Estado nacional europeo clásico y latinoamericano, fue rota no por las insurrecciones sandinistas, ni por la contrarrevolución, sino por uno de dos movimientos indígenas que sí emergieron a la superficie con la revolución para ser reprimidos. Esto fue posible por la existencia de grandes mitos que encubren la realidad cultural del país.

Si revisamos los primeros documentos de la revolución nicaragüense, por ejemplo, el Estatuto de Garantías, observaremos que la cuestión indígena no aparece en el guión político sino en forma indirecta referida a la costa atlántica. Este hecho tiene una correspondencia con la idea de la nación homogénea que prevalecía tradicionalmente en el país.

No obstante la concentración de la dictadura alrededor de sus intereses (reales e imaginarios) en el Pacífico del país, obligó al movimiento insurreccional a girar en torno a él, principalmente con la hegemonía de la tendencia tercerista, que planteó el enfrentamiento directo en las ciudades⁹. De manera que la inflexión del sandinismo hacia la sociedad indígena por la vía de la costa atlántica y hacia el campesinado y las comunidades indígenas del Pacífico, norte y centro no fue experimentada antes del triunfo revolucionario ni desarrollada teóricamente, no por su ausencia en la política, sino por los conceptos etnocéntricos que la política y el conocimiento arrastraban. Como resultado, se encubrió la importancia de la sostenida lucha rural que hizo posible una situación insurreccional donde las particularidades del mundo indígena estaban saturando la historia real desde el fondo de su periferia.

Los contenidos del Programa Histórico del FSLN de 1969 se quedaron muy cortos al día siguiente de la toma del poder el 19 de julio de 1979, principalmente para campesinos pobres e indígenas. En efecto, el movimiento sandinista no logró acercarse a un entendimiento de los problemas étnicos, culturales y regionales que la costa atlántica y el Estado nacional mantenían entre sí, ni a una conciencia de las prácticas cotidianas en que se expresaba la discriminación cultural y racial. Se dio cuando el conflicto se había presentado, forzosamente a partir de las propias prácticas del momento del ejercicio del poder revolucionario. El movimiento sandinista llegó al poder, empero, sin trascender el sentido etnocéntrico del conocimiento legitimado, aun por la academia y universidad nicaragüenses, que almacenaban valo-

9 El FSLN vivió una división interna en 1974, generándose primero la tendencia Proletaria, y luego la Tercerista, sobre la base de la tendencia original identificada con el esquema Guerra Popular Prolongada o GPP, que esbozaba a la montaña y al campesinado como el bastión para alcanzar una situación insurreccional en el resto del país.

res y actitudes no puestos en duda en 400 años de historia colonial y neocolonial.

Así que en el contexto de la Nicaragua de los años 70, la cuestión indígena como “problema” se reducía —en todo caso— a la costa atlántica, cuando en realidad se encontraba en el resto del país subsumida no sólo en la miseria, la explotación y marginalidad, sino además en los discursos, visión del mundo y programas políticos. La represión que siguió al asesinato de Sandino en 1934 sometió aquel pensamiento revolucionario al olvido, y a quienes lucharon con Sandino, los indios, a escaparse escondidos en los mitos Estado-nacionalistas como campesinos. Cuando los barrios importantes de las principales ciudades del Pacífico, como Monimbó y Sutiaba, en Masaya y León respectivamente; y en las zonas rurales de agroexportación del norte centro del país, en los departamentos de Matagalpa, Jinotega, Estelí, Somoto y Nueva Segovia, se constituyeron en espacios políticos donde las comunidades indígenas persistieron en luchas autónomas y significativas, se encontraron con un ordenamiento subyacente que no les dio crédito.

En la costa Caribe, con el respaldo negociado a resquemor del FSLN, se levantó la organización MISURASATA como un movimiento indígena poderoso en tal sólo el primer año del poder revolucionario¹⁰. Uno de sus efectos principales fue poner en crisis la concepción tradicional de la cultura nacional y del tipo de participación étnica y regional en el Estado. Al mismo tiempo, la expresión del movimiento indígena en el Pacífico, norte y centro, de diferente naturaleza histórica y política que la de la costa, se vio sofocada por el vanguardismo del FSLN que compitió desigualmente con ella. La dirigencia sandinista rechazó las estructuras tradicionales de estas comunidades, el valor jurídico de los títulos reales y las reivindicaciones sobre la propiedad comunal; sus líderes fueron reprimidos política e ideológicamente, terminando silenciados con la promesa que desde el Estado revolucionario se solucionarían los problemas, en todo caso reducidos a un sentido exclusivamente agrario y desvinculando los intentos de unir ambos movimientos indígenas. El movimiento del Pacífico, norte y centro, a diferencia de aquel del Caribe, había acompañado la lucha liderada por el FSLN contra la dictadura y mantenía un largo proceso de reclamos por las tierras y la autonomía política de sus comunida-

10 A finales de 1979 se conformó esta organización que tenía como antecedente otra —ALPROMISU (Alianza pro Desarrollo de Miskitos y Sumus)— que, por la pasividad política de su dirigencia ante la dictadura, despertaba el recelo de todos. El resultado fue la nueva organización, que como su nombre indica (Miskitos, Sumu, Ramas, Sandinistas asla takanka) representaba una alianza entre los pueblos indios de la costa atlántica y el FSLN.

des que superaba en tiempo a la misma tradición sandinista¹¹.

Pese a que ante la emergencia de MISURASATA como expresión del movimiento indígena y regional costeño la respuesta del nuevo Estado fue idéntica a la ofrecida a las comunidades del este, aquí la capacidad de legitimación del Estado revolucionario no era suficiente para derrotar inmediatamente a estas identidades y guiar al “gigante dormido” tras los pasos de la revolución en forma sencilla. El movimiento contaba, primero, con una organización que capitalizó toda la controversia histórica entre el Estado nacional y la región. En segundo lugar, la existencia de instituciones regionales autónomas respecto del nuevo Estado, como eran la Iglesia Morava, el Vicariato Católico, y otras denominaciones protestantes extrañas a la tradición del Pacífico, jugaban un papel histórico en la identidad y legitimación regional, y contribuían a la legitimación del movimiento del cual a la vez eran parte. De igual manera funcionaban otras instituciones culturales civiles de la costa atlántica, tales como el multilingüismo, las relaciones de parentesco y la simbología etnoespecífica costeña, que fomentaban en su conjunto la autonomía política frente a un partido (FSLN) no sólo nuevo en el país y en esa región en particular, sino en su mayoría integrado por no costeños (Gordon, 1984). Además, como ha señalado Charles R. Hale, la presencia británica primero y posteriormente estadounidense, en la dirección de la economía de enclave en la costa, arrastraba cierta afinidad angloestadounidense que precisamente —actuando como ideología— confrontaba a los costeños con ciertos principios revolucionarios.

Lo que intentamos destacar es el modo en que la idea de la homogeneidad cultural de Nicaragua fue puesta en duda en el discurso político y ante la opinión pública por uno de dos movimientos sociales indígenas que actuaron en el escenario, que terminó legitimando el criterio de la heterogeneidad cultural para la región del Caribe, en tanto que se reprimía el criterio para el resto del país. A la postre permitió paulatinamente llegar al estatuto de autonomía regional, lo que conllevó además una especie de “alfabetización nacional” respecto a la existencia de heterogeneidad en la costa atlántica. Jurídicamente, se consideró la existencia de sujetos portadores de derechos históricos específicos sólo en el Caribe. Por tal razón, la idea de la homogeneidad cultural nacional, derrotada por el movimiento indígena costeño, continuó prevaleciendo

11 El caso más dramático es el de Sutiaba, cuando el FSLN retrocede a su primera decisión de apoyar a Sutiaba después del 19 de julio, al deponer de la Junta de Reconstrucción Municipal de León a don Tomás Pérez, representante de la comunidad indígena, en el mes de noviembre de 1979, cediendo ante las presiones de los sectores de la oligarquía terrateniente.

para el resto del territorio y población nacional en perjuicio de las comunidades indígenas y campesinas del Pacífico y norte el país.

El otro movimiento social al que nos vamos a referir es el que venía construyendo el campesinado de frontera agrícola, entonces existente en zonas del Pacífico. Éste había sido estimulado primeramente por los intentos de organización de sindicatos campesinos promovidos por el Partido Socialista y Comunista a inicios de la década de 1960, que reclamaban tierras, salario y democracia, y terminaron sofocados por la represión somocista. Luego, la misma tradición guerrillera sandinista en las décadas de 1960 y 1970 mantendría las promesas de tierras para el campesino. Seguidamente, la acción liberadora de la alfabetización en 1980 estimuló grandemente las pretensiones de una reforma agraria campesina. Al momento mismo del triunfo, hubo muchas expresiones de este movimiento que fueron cooptadas o enrumbadas en las transformaciones populares. Pero el movimiento fue rápidamente enfrentado por las alianzas del FSLN con sectores urbanos, incluso pactos con la burguesía terrateniente opositora a Somoza, que actuaron juntamente a criterios y concepciones de ortodoxia en la definición de las estrategias del proyecto sandinista y con el doble desgaste que representaba enfrentar el proyecto en la Guerra Fría. Otras expresiones probablemente se articularon en las primeras manifestaciones rurales del antisandinismo, tal como fueron Las Milpas y Los Chilotes, antecedentes de las bandas contras.

Si bien uno de los resultados institucionales de este proceso fue la Ley de Reforma Agraria, emitida en julio de 1981, puesta en práctica a inicios de 1982, y la entrega de millones de manzanas de tierra al campesinado pobre, ésta fue precedida de un proceso de estatización de la propiedad y de formación de cooperativas, a lo que se anteponía la vieja pretensión del campesinado y de las comunidades indígenas de recuperar sus tierras. Y si bien esta ley incluía un capítulo que admitía el derecho de las comunidades de la costa atlántica a tierras comunales, estaba precedida del traslado forzado de las comunidades indígenas del río Coco a Tasba Pri. A la vez, la reforma agraria excluía a las comunidades indígenas del norte, del centro y del Pacífico de ese mismo reconocimiento, presentándose de alguna manera como la antítesis mecánica de la reforma agraria somocista. Muchos líderes campesinos igualmente fueron cooptados o reubicados en aparatos burocráticos y otros destinados a ocupar posiciones en el ejército luego de conflictos por la tierra en todo el país.

Aquí quedó sellada la revolución al resultar excluida, previamente, la cultura étnico-campesina de participar como alternativa de desarrollo en ese momento preciso, definiendo en su conjunto un panorama de políticas que no tomó en cuenta a los subalternos rurales de la

revolución: ni indígenas ni campesinos minifundistas. Consecuentemente, estos movimientos sociales representados por las comunidades indígenas del norte, del centro y del Pacífico de Nicaragua, y por los campesinos de las comarcas de la frontera agrícola, carecen hoy día de un discurso político legítimo frente al nuevo Estado y la sociedad civil.

EL MITO DE LA NICARAGUA ISPAIL¹²

La Nicaragua ispail es otro gran mito Estado-nacionalista, también de herencia colonial, construido en negativo desde la costa atlántica. Se forjó en la construcción del imaginario político regido por la influencia de la iglesia en el Reino de La Mosquitia. Este mito homogeneiza desde las identidades subalternas del Caribe a todo el resto de la sociedad en el concepto de “mestizo” o “ispail”, para determinar o identificar homogéneamente una otredad donde en realidad estarían presentes evidentes diferencias, tanto de clase, como históricas, culturales, jurídicas o políticas, que por efecto del mito se encuentran escondidas. Si bien la Nicaragua ispail es parte de un discurso que construye las identidades locales y forma parte de la legitimidad regional costeña, también debe verse críticamente como parte del discurso de intereses coloniales a los cuales no podemos ignorar objetivamente. La identidad regional costeña que el mito ayuda a construir, funciona a la vez ideológicamente, en tanto el proyecto de Estado nacional caribeño que contenía el protectorado se vio frustrado por el abandono que sufrió de parte del protector.

Este mito se logró materializar durante la revolución en la forma de un ejercicio discursivo de corte indigenista —a pesar del multietnicismo del Estatuto— alrededor de la ley de autonomía en la costa atlántica. Una expresión extrema son las propuestas etnicistas excluyentes contenidas en el discurso de MISURASATA-MISURA y el primer YATAMA.

En efecto, a pesar de que en las regiones autónomas de la costa Caribe cada vez más la población mayoritaria no es la autóctona, sino que lo es el campesinado pobre de la frontera agrícola, este personaje no participa de la construcción autonómica y tampoco es sujeto en la autonomía real, según se ha practicado e imaginado hasta ahora. Es ésta una realidad tal, que la ley de autonomía y el mito con que se sostiene arrastra una contradicción insostenible para los términos del actual contrato autonómico al no comprender al campesinado pobre como un sujeto cultural, económica y políticamente no sólo necesario, sino vital para sostener un proyecto de autonomía regional y a la nación multiétnica en su conjunto. El mito cumple aquí una función

12 Voz miskita para designar a los españoles.

ideológica al dividir a los sujetos que ocupan una posición similar en la subordinación, incluso en la jerarquía laboral costeña, donde miskitos y campesinos ispaíl compartían por igual el trabajo más desgraciado de las empresas mineras, como era el pozo.

Podemos verificar que, como resultado de la expansión del modelo de hacienda o finca ganadera/cafetalera sobre la frontera agrícola, los nuevos municipios se han constituido dándose en el territorio histórico-jurisdiccional de las regiones autónomas; cuentan con una población rural absolutamente mayoritaria en ellos; y estos municipios, más los tradicionalmente mestizos, hacen una mayoría de hasta el 83% del total de la población de ambas regiones autónomas. Y a pesar de que cerca de 200 mil “campesinos—indígenas” constituyen verdaderas comunidades étnicas ubicadas ya en las regiones autónomas, no participan de los consejos regionales ni del gobierno regional, tampoco acompañan proceso alguno de construcción de un discurso autonómico verdaderamente multiétnico ni encuentran en el discurso autonómico real algún atractivo. Por lo mismo, viejos territorios costeños como El Rama, Siuna, Bonanza y Rosita, con importante población campesina, no encuentran en la autonomía un espacio que responda a sus propios requerimientos identitarios.

IDENTIDAD, MIGRACIÓN Y CONTINUUM CULTURAL

Jeffrey L. Gould ha precisado la existencia de lo que llama el “mito de la Nicaragua mestiza” para referirse al proceso por el cual las comunidades indígenas del este de Nicaragua, sobreviviente del contrato colonial español, quedaron invisibles por la idea de una sociedad nacional “mestiza” (Gould, 1997). Gould hace justificadamente responsable de la implantación del mito a la oligarquía libero-conservadora que desgobernó el país desde la independencia de España (1821) hasta 1979, relevada por la dirigencia sandinista.

Gould inicia y concluye sus argumentos con el análisis histórico de las comunidades indígenas del Pacífico y norte centro que, vistas como entidades encapsuladas en una corporación territorialmente delimitada mediante un contrato colonial, terminan invisibilizadas. Esto lleva a leer únicamente a la “comunidad” desde el discurso legitimador del poder, es decir, que termina por entender como sujeto portador de derechos al indígena restringido al contrato colonial que lo creó como indio, pues de aquel acto de conquista se derivaron las corporaciones indígenas y sus tierras signadas por la corona a través de un título real.

Como Gould ha demostrado, estas comunidades entrampadas en su posición de subordinación colonial durante la dictadura somocista siempre lucharon por controlar espacios propios dentro de lo

permitido y más allá, tal como resultaron ser los precarios gobiernos indígenas políticos-religiosos (cabildo y cofradías, tierras comunales, cementerios, santos, títulos reales), incluso reprimidos violentamente en Sutiaba, Matagalpa, Ometepe, Boaco, Camoapa, etc. Además, estas comunidades entraban a obligados procesos económicos, sociales y culturales en el marco de las propias debilidades y potencialidades del modelo capitalista agroexportador que se fue constituyendo en el país desde la colonia.

La clave del asunto estriba en que la migración de los indígenas a las montañas vírgenes, que Gould encuentra como causa de disolución de las comunidades y pérdida de sus identidades, es por el contrario sólo una parte del fenómeno que requiere ser puesta en su dimensión para ser entendida justamente (Ibídem: 23).

Así, supone acertadamente que el mito del mestizaje estaría en negar la pervivencia de las comunidades indígenas. Lo que sostenemos es que el gran mito se genera al invisibilizar el proceso cultural que encierra la fuga étnica a la montaña (la libertad), un verdadero mecanismo alternativo de ruptura en contra de la atrapada condición colonial y civilizatoria implícita en el modelo de Estado nacional, causa última de la migración. En cambio, esta ruptura del comunero para reinventarse huyendo a la montaña, esconde una identidad libertaria que rompe el esquema rígido de la identidad atribuida exclusivamente en una corporación territorial, en crisis por la pobreza y la discriminación, como es la comunidad indígena. La comprensión integral de esa ruptura, además, rompe con el sentido esencialista de la identidad que precisamente el concepto de mestizaje encierra, al limitarla entre los estigmas de la biología identificando cruce racial con resolución cultural. Esto precisamente lleva a Néstor García Canclini a preferir el término de hibridismo cultural para referir el proceso (García Canclini, 1989).

Así que, forzando la propuesta de Gould y desplazando nuestro interés hacia la conexión entre comunidades indígenas y comarcas campesinas, nos parece encontrar la cadena de un curioso *continuum* cultural en medio del desastre del “mestizaje”. Consideramos, entonces, que el verdadero “mito” del mestizaje estaría más allá de la comunidad indígena y su contrato colonial, que éste se extiende al encubrir su continuidad, identificando las formas jurídicas con los contenidos culturales, es decir, con la sociedad étnica que resulta en la migración, más allá de la corporación indígena. Siendo este proceso migratorio una respuesta de los comuneros a las presiones interiores y exteriores del modelo económico que les encapsula; la mejor expresión de la continuación y existencia de esas relaciones étnicamente persistentes.

La comunidad indígena y las comarcas campesinas de la frontera agrícola se nos presentan de este modo como los ejes de un dínamo

que generan una fuerza social emergente y alternativa, a la vez que constante y de larga duración, frente al proyecto de Estado nacional y en oposición a él. Por tal motivo, lo encontramos en el fenómeno de la revolución durante todo el siglo XX, e igualmente en el de la contrarrevolución, que también se apoya en los grandes mitos Estadonacionalistas. Como sujeto político, se nos presentará históricamente portando una memoria social subterránea y resignificando su identidad a escondidas del mito del mestizaje, pero enfrentándose al orden. Es de esa cultura rural nicaragüense sedienta de tierra y libertad que surge durante la guerrilla aquella frase del dirigente “campesino” en la frontera agrícola, Bernardino Díaz Ochoa, asesinado por el ejército somocista en 1970, que dijo, con sabio clamor de poeta indígena:

¡No somos aves para vivir del aire!
 ¡No somos peces para vivir del mar!
 ¡Somos hombres para vivir de la tierra!

Nuestra tesis es que el llamado campesinado nicaragüense no es otra cosa que el resultado sociológico de la comunidad indígena, constreñida y obligada por el sistema agroexportador a buscar una salida precisamente por la ruta de sus límites: la frontera agrícola, la costa atlántica, las comunidades indígenas. Por la falta de información etnográfica y por el peso de los esquemas tradicionales, hemos terminado presentando al campesinado como una entidad desligada de lo indígena, visto desde un doble imaginario. Uno es el imaginario de lo indígena como un sistema clasificatorio externo, que lo lee a partir bien de una idílica comunidad corporativa, o bien desde marcadores como suma de “rasgos culturales”. Otro, el imaginario del campesinado como categoría usurpada de la literatura y experiencia europea, donde no hay indios y donde la comunidad aldeana es muy distante, sin considerar su proceso real de construcción en la sociedad rural nicaragüense.

Así, ambos mitos —el de la “Nicaragua mestiza” del Pacífico y el de la “Nicaragua ispail” de la costa— terminan actuando como ideología en su versión de falsa conciencia, para recordar al viejo Marx. Por lo mismo, el reconocimiento de los derechos históricos de los pueblos indígenas y comunidades étnicas de las regiones autónomas consignado en el Estatuto de Autonomía y en la misma Constitución Política, reflejan el simplismo de la comprensión del fenómeno de las identidades. Esto se da en perjuicio de este campesinado que resulta atrapado entre el “etnicismo” de un mito en calidad de ispail, y la invisibilidad del mito del mestizaje, que lo desgarrar de las comunidades indígenas de donde proviene y lo convierte en un ser a quien se le niega historia, cultura e identidad; en suma, sin derechos, como lo encontramos en

la actualidad. Por lo mismo se carece de un movimiento indígena y campesino “visible” a los ojos de muchos analistas o de las fuerzas políticas que únicamente reaccionan cuando hay sangre de por medio.

La necesidad de una relectura de la migración nos descubrirá tres momentos de ese proceso que termina por definir la constitución del campesinado de la frontera agrícola de hoy como un sujeto portador de cultura y de identidad. Tradicionalmente se nos ha presentado al campesinado como una entidad dada y carente de vinculaciones históricas. Si observamos los detalles del proceso podremos apreciar que la migración no es un proceso lineal de una sola dirección, sino de dirección múltiple y donde precisamente la existencia de un capital cultural de tradición indígena (mesoamericano-chibchoide) permite su reproducción sostenible, pero ya en punto de crisis ecológica.

LA MIGRACIÓN A LA FRONTERA AGRÍCOLA: RUPTURA Y ESTRATEGIA

Durante el trabajo de campo que he desarrollado en diversos puntos de la frontera agrícola, comprobé que comarcas enteras se vienen constituyendo por la dinámica migratoria, producto de un sostenido proceso de expulsión de familias de los términos de las comunidades indígenas del norte/centro del país¹³. En 1998, mientras realizaba un trabajo con jóvenes ex combatientes de zonas de guerras en diversas comarcas de la frontera agrícola, pude constatar la existencia de vinculaciones de ellos con (sus) abuelos procedentes de comunidades indígenas, motivándome a interrogar al azar a varias “abuelitas”, resultando que también procedían de comarcas, ya de la comunidad indígena de Muy Muy, ya de Matagalpa, o de San Isidro de Sébaco Viejo. Así, a fin de reunir más elementos al respecto, realicé una entrevista abierta a un líder de salud de la comarca de Waslalita que resultó ser un inmigrante que arribó en el año 1980. Originario de la comarca El Jocote, en el municipio de San Dionisio, departamento de Matagalpa, don Francisco se nos mostraba como un campesino expulsado de las tierras de la comunidad indígena de Matagalpa.

LA COMARCA DE WASLALITA O WASLALA ARRIBA O CAÑO DE LOS MARTÍNEZ

A finales de 1999 visitamos la comarca buscando a don Francisco Díaz, a quien no encontramos, pero sí a sus familiares. Don Francisco se encontraba en San Dionisio visitando a su madre agravada de su salud. Pude constatar que la comarca está integrada por un conjunto de

13 Reyes Valle, en su monografía citada de Waslala, encontró colonos procedentes de la comunidad indígena de Jinotega, expulsados cuando el Estado construyó en 1963 la represa de Apanás (Reyes Valle, 1997).

familias, todas procedentes de comarcas de la jurisdicción de San Dionisio, llegadas a Waslalita en un escalonado movimiento migratorio, a lo largo de por lo menos 40 años de migración. Las primeras unidades familiares en llegar lo hicieron en 1959, luego otras en 1963, y otras familias siguieron en 1967. Don Francisco lo hizo en 1980, y encontré además familias recién llegadas en 1998, como el caso de don Narciso Ruíz, con su wintaka de maíz. De manera que el caso de los “abuelos” no era un fenómeno aislado, sino que conformaba una realidad social y cultural. Los casos de don Francisco y don Narciso nos mostraban además no sólo vínculos históricos, sino contemporáneos familiarmente sostenidos entre las comunidades de origen y las comarcas.

Waslalita se ha integrado como una pequeña comunidad de inmigrantes formada por familias que se encuentran conectadas sanguíneamente dando forma no sólo a un caserío “campesino”, integrado por las familias Aráuz-Guillen, Guillén-Herrera, González-Díaz, Díaz-Vanegas, Salgado-Álvarez, Vanegas-Álvarez, García-Pérez y Ruíz-Guillen, conformando un grupo étnicamente organizado con base en una estructura de parentesco sanguíneo y ritual que tiene en las comarcas de la comunidad indígena de Matagalpa su origen y pivote.

La formación de la comarca como unidad etnopolítica sigue además un proceso particular que descubre la existencia de normas consuetudinarias. La comarca se constituye políticamente sin que el Estado a través del municipio u otra institución intervenga. Siendo este proceso “civil” una construcción desde abajo, sin el respaldo de la legitimidad oficial, sufre de un proceso contradictorio de cuyo desenlace dependerá su evolución. Waslalita, en efecto, está construyendo su autonomía interna como comarca, delimitando espacios iniciados desde la llegada de los primeros migrantes. En sus primeros momentos, hace 40 años, por la poca densidad de población, el espacio comarcal se delimitaba ampliamente en un extenso territorio conocido como Caño de Waslala, cuyo límite más extremo se confundía en la nebliselva del cerro de Zinica, a 1367 msnm, en tanto que bajando hacia el pueblo de Waslala se conocía como Caño de Los Martínez.

Entonces Waslalita no existía como tal. Para llegar a esta construcción, la unidad inmigrante colonizadora debió entrar a una dinámica de autorreproducción recurriendo a las estrategias implementadas en una interacción entre la comunidad indígena expulsora y la comarca en construcción, que permitiera el ingreso de los nuevos inmigrantes en flujos de unidades familiares, hasta conformar un núcleo étnicamente diferenciado, apropiado de un suficiente espacio ecológico capaz de sostenerlo. El sello de esta construcción lo constituyen la estructura de parentesco y su economía campesina, que permiten la reproducción social y la construcción de espacios sagrados que funcionan como depó-

sito de sus cosmovisión expresada en el cementerio, donde descansan los que van muriendo, encadenando a la comunidad con el culto a los antepasados a la vez que echando raíces en la tierra. Waslalita ya tiene cementerio propio así como un templo, que es la única construcción en toda la comarca que tiene un techo de zinc. Antes no tenía cementerio propio, ni templo, y por tanto aún no era una comarca.

Por esta razón me fue difícil encontrar la comarca pues mucha gente de abajo no me daba razón de esa tal Waslalita. Por eso mismo encontramos que la información oficial no termina de dar cuenta de cuántas comarcas forman el municipio. En una publicación oficial sobre Waslala, por ejemplo, se reconocen 15 comarcas en el municipio; el investigador independiente Napoleón Reyes Valle encontró 21 comarcas en 1997 (Ibídem: 190). En un estudio realizado en 1998 encontramos en Waslala más de 40 comarcas (IHNCA/OEA, 1998).

Este proceso de construcción social de los territorios comarcales nos demostraba una dinámica viva de la cultura campesina y la magnitud de la migración de estos sujetos, abandonados por el Estado y los organismos financieros en esas montañas en aras de magros resultados macroeconómicos.

A la vez, Waslalita pone en evidencia los vínculos entre la comunidad indígena y la comarca campesina, que se presenta como un solo momento del continuum cultural. Ello permite cuestionar la idea estática y mecánica de la existencia de estadios de desarrollo, que por ejemplo los estudios de Robert Redfield acusan, en lo que llamó “sociedad folk” como intermediaria evolutiva entre la comunidad aldeana y la sociedad moderna (Redfield, 1947: 293-308).

Constatamos también que las comarcas campesinas viven su propia dinámica bajo patrones estrictamente de normas consuetudinarias, arrastradas en la estrategia migratoria, que se explica como producto de un capital cultural que encierra la unidad campesina y que hace posible su sobrevivencia y reproducción social en las adversas condiciones de la subalternidad y de la montaña. También es importante conocer que la comarca campesina de la frontera agrícola surgió como consecuencia de diversos procesos de migración de familias desplazadas de sus lugares de origen.

Las causas de la crisis que desencadena la migración son una suerte de situaciones amplias, desde lucha de clases hasta crisis ecológicas. La primera se expresa en la práctica histórica mediante la acción de los terratenientes expulsándolos de sus tierras mediante el uso de la violencia legal o física. O situaciones donde por vía económica el pequeño propietario o poseedor comunitario o individual queda obligado ante el terrateniente o ante el banco y termina perdiendo su posición. En otros casos, y en forma irremediable, ocurre el desastre

ecológico por el agotamiento de la fertilidad de sus tierras cuando los pequeños comunitarios quedan atrapados en la dependencia tecnológica para la siembra de granos básicos. Este fenómeno ecológico es el resultado de mecanismos extraproductivos más bien de orden económico-jurídico que terminan quebrando su esquema tecnológico tradicional que tumba-roza-quema al verse reducido su espacio comunitario que permitía un complejo de milpas familiares rotativas con wistakas de postrera en las montañas del fundo territorial indígena comunitario, y sujetarse por la privatización a un pequeño lote individual que, al contrario, pronto agota sus capacidades al concentrarse la producción sin la posibilidad del descanso que daba la rotación de cultivos. Llega un momento en que la producción natural es mínima, requiriendo de fertilizantes que van quedando cada vez más fuera de la capacidad de la economía campesina, por la pérdida que ésta sufre en el intercambio comercial desigual.

El resultado de estas contradicciones es la pérdida de la tierra y el desencadenamiento de un proceso con muchas vías: descampesinización-proletarización-recampesinización. En las primeras opciones los sujetos terminan por aceptar dos posibilidades muy complejas: a) integrándose al limitado mundo del trabajo asalariado en el campo; o b) migrando a las ciudades a formar cordones de miseria. Y la opción que nos ocupa es cuando en la interacción social y desde su situación subalterna éstos optaron por una decisión diferente a la institucional que supone una mayor integración cultural al sistema, y resulta ser la decisión de migrar a la montaña para reproducirse como campesino llevando su propia tecnología indígena de tumba-roza-quema como instrumento y un conjunto de conocimientos culturalmente necesarios para sobrevivir y reproducirse en la frontera agrícola, que incluye sus propias relaciones sociales de producción y de reproducción.

Veamos la entrevista realizada a un campesino de Waslalita en enero de 1999, quien narra su experiencia familiar de ese proceso de expulsión:

[...] eso fue en 1967. La gente decía [...] que ese hombre [terrateniente somocista] les había quitado el terreno. Se llamaba Vicente Aráuz [...]. En aquellos tiempos la gente era tontita, que por una gallina [...] contaban ellos. Después vino reviviendo lo que se toca decir sindicatos, que ai (sic) entró, por ai (sic) [...] y entonces a reclamar tierras para trabajar, porque decían que les había quitado la tierra. Entonces el hombre les botó las casitas para que se vayan. Les quemó las casas para que se fueran [...].

En los años 60 y 70 se hicieron públicas algunas de estas situaciones donde los terratenientes expulsaban campesinos mediante procedi-

mientos como el descrito. Sin embargo, es de notar que la información que se manejaba desde el “mito del mestizaje” solía ocultar siempre al sujeto afectado, que aparecía como “campesino” despojado, cuando en realidad se trataba de los comuneros de las entidades indígenas de Boaco, Camoapa, Matagalpa, Muy Muy, Sébaco, San Lucas, Mozonte, Cusmapa y Jinotega (Gould, 1997: 208).

En el próximo texto, una anciana y mujer indígena de Waslalita ofrece otras vivencias y detalles de este proceso cultural de resistencia que es la migración campesina. En este caso la visión del proceso es la de una mujer, que evidencia su condición subalterna dentro de la subalternidad global y a la vez expresa el arrastre de instituciones culturales que soportaban la condición étnica y su reproducción social:

[...] Yo soy nacida en Limisto. Cuando me casé estaba soltera, tenía doce años. Cuando uno se hace mujer ya la casan y de allí ¡adiós!, que jamás volví a llegar, qué va ser, no atino a llegar. De Limisto salí porque me casé ¡no mira que la mujer que se casa sale para donde vive el hombre! Cuando salí ¡adiós!, ya no volví. Allí quedaron mis sobrinos primos, tíos, tías [...] De Piedra Colorada a Babaska, ahí compré él, después se acabó. Él murió en Babaska. ¡No mira que el hombre así es! Si no le gusta en una parte entonces compra en otra. En Piedra Colorada era por el asunto de que era muy poca la tierra y entonces compré en Babaska. Cuando venimos eran montañones [...].

El texto nos ilustra varios aspectos de la migración. Primero, que se trata en efecto de una larga marcha. Segundo, observamos en el testimonio que las instituciones sociales de la familia indígena están presentes: la mujer ocupando el lugar de reproductora social y cultural, sin poder en la toma de decisiones. Niña aún fue objeto de un arreglo matrimonial propio de la cultura matagalpa y arrastrada a una aventura de hombres, dolorosa cual ruptura que, sin embargo, continuó a la muerte de su marido en medio del camino, donde debió asumir la carga de la familia, cumpliendo el cometido. Nuestra anciana ilustra además otros elementos de la cultura indígena matagalpa. Ella en el arreglo matrimonial abandona su familia para integrarse a la familia del marido. Esto es un patrón de residencia familiar de tipo patrilineal que se transfiere a las comarcas de la frontera agrícola desde aquellas comunidades.

A pesar de que el fenómeno de la migración hacia la frontera agrícola ha sido estudiado, se parte de un criterio que no descubre la naturaleza cultural que envuelve el fenómeno ni su dinámica. Una consecuencia de la ruptura que obliga a la migración es el desencadenamiento de procesos migratorios desatados como estrategias culturales que se constituyen en nuevas concatenaciones de lógicas, pensadas y administradas desde una cultura, y expresan, además, una

opción que rechaza las propuestas integracionistas del mercado y del urbanismo, constituyendo así una actitud cultural rebelde frente al sistema, una contracultura.

Estas familias fueron desprendidas de sus tierras ancestrales, en territorio histórico de los matagalpas, circunscritos en el fundo territorial de la comunidad indígena de Matagalpa, poseedora de un título real inscrito en el registro de la propiedad inmueble. Caminaron desde Limisto a Piedra Colorada, en el municipio de San Dionisio, cerca de la ciudad de Matagalpa, hasta adentrarse en las montañas del este, pasando por Babaska y Yaoska, terminando en Waslalita en un nuevo municipio de la Región Autónoma del Atlántico Norte. Desde ahí, situados como parias en un modelo de municipio y de región, que pese a contar con un derecho de autonomía no reconoce en ellos su calidad de campesinos indígenas, sino de simples “inmigrantes” o “colonos”, queriendo decir: gente que no tiene derechos de tierra, desarraigada. Pero además, y erróneamente, gente que, en tanto campesina, no tiene “cultura ancestral”. En otras palabras, funcionando el mito del mestizaje.

Por otra parte, estos testimonios dan cuenta de que la población campesina inmigrante se ve obligada a trazar elaboradas estrategias de adaptación y evolución cultural en las montañas que va conquistando. La organización de los nuevos espacios conlleva que las comunidades humanas, a través de la activación de sus mecanismos familiares, han logrado salir de una situación original y han entrado adaptativamente a nuevas situaciones, lo que provoca un tensionamiento crítico de las unidades menores de la comunidad, de la cual se desprenden los procesos migratorios que pueden poner en peligro a la comunidad generadora y a la portadora. El éxito de las estrategias adaptativas supone un proceso de transformación liminar de la cadena humana implicada, en los términos de Víctor Turner, pero que redundará a la vez en el desarrollo de la capacidad de organizar nuevos espacios e identidades (Turner, 1997: 517). Las familias inmigrantes que logran llegar a la “montaña” establecen un nuevo asentamiento después de un proceso migratorio que no es inmediato, sino que se caracteriza por ser de larga duración.

En esta larga marcha van quedando, entre el sitio de origen de la migración y el destino, varios espacios/momentos, es decir, vivencias territoriales con su propia temporalidad que luego la narrativa oral transforma en mitos, no de origen, sino de tránsito. La narrativa de Santana, una mujer adulta de la misma comarca de Waslalita, nos ilustra esos mitos de tránsito:

Hace más de 20 años que vine. Nos criamos en Babaska, porque allí venimos de Piedra Colorada, estábamos chiquitas. Vinimos de allá cuan-

do mi papá se vino, yo creo tenía como dos años. Babaska es adelante de Yaoska. Como mi papá murió allá entonces mi mamá se vino para acá, entonces yo me había quedado porque me había casado con un hombre, entonces al hombre se lo llevaron unas gentes y quién sabe qué lo harían y yo me había quedado con mi suegra. Mi mamá ya tiene como 30 años de estar aquí en Waslala, dice que fue de Limisto, de allá mismo, de un mentado Chile, pegado. Son colindantes con Susulí, Jícaro [comarca indígenas del municipio de San Dionisio, Matagalpa]. Mi mamá sí se da cuenta porque ella es nacida allí. Ella ai'ta, ai (sic) vive en ese cerro [...].

Pero el proceso migratorio conlleva un rito de paso en el cual, en tanto comunidad humana que está fuera del Estado y de sus ofertas integradoras (alfabetismo, registros civiles, asistencia bancaria, etc.), y en tanto se ha desprendido políticamente de su condición marginal anterior (comunidad indígena), transita hacia una nueva condición teniendo como base la estructura familiar. Aquí se genera una reconstrucción del grupo en forma étnica, trascendiendo lo estrictamente familiar o el vehículo de sobrevivencia cultural que menciona Adams, para dar lugar al establecimiento de estructuras de nuevo tipo definidas étnicamente, que reinician su existencia social vinculando sus orígenes con sus destinos, donde la organización social y sus jerarquías se reproducen, matizando las lealtades primarias, la red de parentesco consanguíneo y ritual que la célula vanguardia de la colonización logra establecer en los nuevos territorios y vecindades (Adams, 1995). Ésta es una forma de legitimar la identidad del grupo negociando hacia dentro de sus propias relaciones de poder, y hacia fuera respecto al orden circundante, hasta el punto de adquirir el carácter de una nueva comunidad o comarca establecida con sus normas y costumbres al margen del Estado, pero cuya estabilidad no dependerá de sí misma, sino de fuerzas superiores y externas que podrán ponerla en peligro, amenazarla, desestabilizarla y romperla para dar lugar a nuevos ciclos.

Una vez que las unidades mínimas implicadas —las puntas de lanza de la colonización— logran asentarse, es decir, logran cierto equilibrio adaptativo con la ecología capaz de generar estabilidad y reproducción mínima de condiciones para dar forma a su modo de vida, siguen un patrón de apropiación de un espacio territorial mínimo de sobrevivencia y sobre él construyen un modelo de asentamiento políticamente organizado. Las relaciones que se legitiman a la vez requieren la construcción de normas, en la forma de un derecho consuetudinario y por medio de roles de poder local, que no se inventan sino que se extraen y adaptan de su bagaje cultural. Políticamente, el grupo inmigrante habrá construido relaciones sociales internas y con su entorno local y estatal, vía reconocimiento mutuo del orden comar-

cal y en otros casos respecto al orden municipal y, en menor medida, con relación al Estado, vía gobierno (en sus formas ejecutivas, judiciales y electorales principalmente).

Si bien estas comunidades escaparon de las sofocadas comunidades indígenas corporativas hacia tierras vírgenes, el Estado siempre las alcanzará mediante la privatización y el mercado de tierras. Pero la comunidad y sus familias tendrán persistentemente una primera actitud que adquiere la forma de “estrategias de abstinencia” frente al sistema político estatal del que rehúyen con razón, pues éste los reprime de manera continua con sus desiguales relaciones de mercado frente a sus relaciones de parentesco. Así, el líder de la comarca de Waslalita sintetiza este momento: “Nosotros casi no nos metemos ahí en la alcaldía, en el gobierno, por no andar perdiendo el tiempo [...]”.

Y esta concepción de abstinencia de ciudadanía es a la vez una práctica que conforma parte de su otredad manifiesta en la abstinencia o negativa a consumir los ideológicos derechos civiles que el modelo estatal ofrece; esta negativa es la base de la identidad étnica del campesinado de la frontera agrícola. La misma nos muestra la existencia de principios en la construcción de un “nosotros” en las comarcas campesinas de la frontera agrícola, donde los municipios y el ordenamiento estatal llegan a funcionar como encajes impuestos desde un modelo en el que ellos están excluidos. Es interesante constatar que en este tipo de discursos y prácticas encontramos lo que en psicología se denomina comportamiento de reactancia (Marc y Picard, 1992), expresado en una conducta dirigida a resistir la influencia de un agente dominante, y una conducta de afirmación contra dependiente, siendo representada en este caso por el rechazo al municipio/Estado, a la vez que manifiesta la necesidad de distinguirse, de preservar su condición identitaria y, por ende, su autonomía.

En Waslalita el elemento simbólico que aparece como estandarte de la identidad del grupo es el cementerio o panteón. Cuando la fuerza acumulada de la comunidad inmigrante haya podido agregar al territorio nuevo un espacio sagrado, el grupo habrá adquirido un estatus de pertenencia, que termina siendo luego legitimado e institucionalizado con la construcción de un espacio litúrgico propio y negociado con las iglesias en tanto instituciones. Será entonces una comarca que más tarde podrá ser integrada formalmente a las estructuras político-administrativas del Estado nacional a través del municipio, pero no significa que habrá roto las identidades comunales, sino que ha sido arrastrada a vivir mundos paralelos en condiciones subalternas.

Dado que la frontera agrícola misma es producto de una estrategia mayor, definida desde el centro político y económico, ya en su expresión nacional a través del Estado como desde su expresión global, de-

terminada por el mercado, las construcciones campesinas continuarán sometidas a los efectos de estrategias macro, definidas desde el exterior del país, sin que sus fortalezas y potencialidades se tomen en cuenta en tanto éstas carezcan de poder político propio frente al Estado.

La historia reciente de Nicaragua, y particularmente de esta región, nos demuestra que la sociedad rural almacena potencialidades humanas que se enfrentan a la sociedad y a la política por medio de importantes elementos culturales que se desencadenan dadas ciertas condiciones, imprimiendo una cultura de violencia como respuesta a la violencia secular que les subyuga.

CONCLUSIONES

El campesino nicaragüense de la frontera agrícola muestra, a lo largo del proceso de formación del Estado nacional, su presencia en medio de continuos conflictos que han adquirido ribetes epopéyicos. No obstante, carecen de legitimidad. Pero el planteamiento de sus necesidades humanas trasciende sistemas de gobierno y, más aún, su reproducción social como sujeto cultural trasciende los mismos paradigmas teóricos que lo habían condenado en la modernidad a su extinción.

El reto para los sistemas políticos se presenta en superar los límites del estado de necesidades que hereda el siglo XX, y disponerse a una relectura inclusiva de los actores y sujetos de la sociedad nacional. El reto para las ciencias sociales estriba en romper los esquemas imaginados, proponiendo un paradigma social que, dando cuenta del pluralismo y la diversidad social, imponga en la reflexión, en los modos de construir el conocimiento, los aportes de la heterodoxia de forma que no sólo se describa la realidad como diversa, sino la historia misma. La frontera agrícola en Nicaragua es únicamente un espacio concreto donde encontramos sujetos emergentes, desconocidos, contradictoriamente ilegítimos frente al conocimiento, planteando reclamos fuera de agenda.

¿Cómo recuperar desde la condición subalterna de los grupos sociales expresiones de legitimidad para interpretar los procesos sociales cuando están fuera de ella? La existencia de capitales culturales, de símbolos, de prácticas reiterativas, aparece formando un campo en discusión contra la hegemonía del pensamiento positivista. Eso es lo que nos expresan los campesinos de la frontera agrícola, que por lo mismo están en condiciones de frontera en sentido cultural, jurídico y político.

En este trabajo pretendemos reforzar teóricamente los descubrimientos de Gould respecto al “mito de la Nicaragua mestiza” referidos a las comunidades indígenas del norte, del centro y del Pacífico, y postular la necesidad de un contrato social del Estado y de la sociedad

civil con estos viejos sujetos culturales que se reproducen en el campesinado pobre de la frontera agrícola.

El campesino dejará de encontrarse atrapado entre ese proceso de campesinización-descampesinación-recampesinización si tomamos en cuenta su cultura como un resultado de largos procesos; si respetamos los patrones de cultura que lo vinculan con las comunidades indígenas en procesos de persistencia, de donde emergen en un transitar histórico, en una práctica, hacia la reconstrucción de nuevas identidades. En una democracia este sujeto debe ser respaldado jurídicamente por toda la sociedad.

Al final del proceso tendremos rutas diferenciadas, identidades múltiples en la nacionalidad, que dan sentido a la cultura nacional. Pero no la agotan en tanto los espacios de la frontera agrícola confronten contradictoriamente otros niveles de integración como los nuevos municipios, los nuevos departamentos, y entren en procesos de globalización que los lleven a otras fronteras en busca de trabajo y de identidades forzadas, donde nuevamente se integren a procesos de cambios sociales y rescate de derechos culturales y económicos hasta ahora negados, transitando a nuevas dimensiones de la identidad mestiza centroamericana. ¿La práctica de las familias de la comunidad indígena que históricamente estructuran fugas hacia la montaña siguiendo un imaginario de libertad no es acaso una práctica cultural que como toda fuga es clandestina?

Por eso el campesinado de la zona está siempre dispuesto a enfrentar en forma violenta a las fuerzas estatales cuando éstas pretenden arrasarlo con las banderas del desarrollo y del Estado nacional, pues en ellas no se ve ni está reflejado, siendo la migración campesina hacia las montañas una de sus expresiones, y la reactancia a integrarse al sistema, otra.

En este trabajo inicial creemos haber encontrado elementos que demuestran que el campesino de la frontera agrícola representa un sujeto cultural cuya identidad permanece atrapada en la liminalidad cultural por causa de las contradicciones del sistema global, que ni puede extinguirlo, como se anunció en el requerimiento de la conquista del siglo XVI y en las promesas civilizatorias del progreso decimonónico y de la modernidad, ni termina de aceptarlo negándole su condición al imponerle identidades desde arriba.

Igualmente, la frontera agrícola se nos presenta como una extra-territorialidad de la comunidad indígena planteando con su fuga permanente hacia la montaña un conflicto para el cual no parece existir agenda política que lo contenga en las condiciones actuales del país. Acaso se necesiten nuevas guerras de indios o insurrecciones campesinas para confirmar a los investigadores sociales —seguidos de los

políticos— que en el silencio de los inocentes de la llanura social se orquestan movimientos sociales ignotos como el de Chiapas o el de Monimbó de 1978.

BIBLIOGRAFÍA

- Adams, Richard 1995 *Etnias en evolución social. Estudios de Guatemala y Centroamérica* (México: Universidad Autónoma de México).
- Baumeister, Eduardo 1998 *Estructura y Reforma Agraria en Nicaragua (1979-1989)* (Managua: Centro de Estudios para el Desarrollo Rural / Universidad Libre de Ámsterdam).
- Bendaña, Alejandro 1991 *Una tragedia campesina* (Managua: Editarte).
- Bourdieu, Pierre 1991 *El sentido práctico* (Madrid: Taurus Humanidades).
- Castro Navarro, Jaime 2000 “La Nación en Debate” en *Canal 8*, abril.
- CIERA 1981 *La Mosquitia en la revolución* (Managua: CIERA).
- CIERA 1985 *El movimiento campesino de Matiguás. Formas organizativas y la línea de masas de la RPS* (Managua: CIERA).
- García Canclini, Néstor 1989 *Culturas híbridas: estrategias para entrar y salir de la modernidad* (México: Grijalbo).
- Gordon, Edmundo 1984 “La doble opresión y la lucha simultánea” en *WANI* (Managua: CIDCA) N° 1.
- Gould, Jeffrey L. 1997 *El mito de la Nicaragua mestiza y la resistencia indígena, 1880-1980* (San José: Editorial de la Universidad de Costa Rica, Colección Istmo / PMS / Instituto de Historia de Nicaragua).
- INEC (Instituto Nacional de Estadística y Censos) 1997 *VII Censo de Población y III de Vivienda 1995* (Managua: INEC).
- INEC 1997 *Migraciones internas en Nicaragua: evidencias a partir del censo de población de 1995* (Managua: INEC).
- IHNCA/OEA 1998 *El joven campesino de la última frontera agrícola. Diagnóstico de oportunidades para jóvenes en zonas de guerra* (Managua: IHNCA/OEA) Consultoría realizada por Mario Rizo, Ligia Gutiérrez, Oscar Álvarez y Héctor Alemán.
- INRA (Instituto Nicaragüense de Reforma Agraria) 1980 *La frontera agrícola. Notas sobre el campesinado español (Siuna-Waslala)* (Managua: INRA) mayo.
- Maldidier, Cristóbal y Marchetti, P. 1996 *El campesino finquero y el potencial económico del campesinado nicaragüense* (Managua: NITLAPAN / UCA).
- Marc, Edmond y Picard, Dominique 1992 *La interacción social. Cultural, instituciones y comunicación* (Barcelona: Paidós).

- Medina, Gustavo y Evertz, Gonzalo 1975-1977 *Correspondencia secreta al G-1, desde el comando central norte de Waslala, emitida por los coroneles Gustavo Medina y Gonzalo Evertz, al jefe de la G. N. Gral. Anastasio Somoza, entre 1975 y 1977* (Managua: Archivo IHNCA-UCA).
- Mendoza, Andrés 2000 *Comunidad de Camoapa. Una historia desconocida* (s/d) mimeo.
- Núñez, Orlando 1977 *El somocismo y el modelo agroexportador* (s/d).
- Núñez, Orlando 1991 *La guerra en Nicaragua* (Managua: CIPRES).
- Núñez, Orlando 1998 *El manifiesto asociativo y autogestionario* (Managua: CIPRES).
- Ramírez, Sergio 1989 *La Marca del Zorro. Hazañas del comandante Francisco Rivera Quintero contada a Sergio Ramírez* (Managua: Editorial Vanguardia).
- Redfield, Robert 1947 "The folk society" en *American Journal of Sociology*, N° 52, pp. 293-308.
- Reyes Valle, Napoleón 1997 "Apuntes para una historia de Waslala", monografía para optar al título de Licenciatura en Historia (Managua: UNAM).
- Robichaux, Davis 1996 "Un modelo de familia para el 'México profundo'" en *Espacios familiares: ámbitos de sobrevivencia y solidaridad* (México: s/d).
- Téllez, Dora María 1999 ¡Muera la gobierna! Colonización en Matagalpa y Jinotega (1820-1890) (Managua: URACCAN).
- Turner, Victor 1997 "Pasos, márgenes y pobreza: símbolos religiosos de la communitas" en Bohannan, Paul y Glazer, Mark (eds.) *Antropología. Lecturas* (Madrid: Mc Graw-Hill) .
- Vilas, C. 1987 "Economía y sociedad en la costa" en WANI (Managua: CIDCA) N° 5.
- Wheelock, Jaime 1980 *Nicaragua: imperialismo y dictadura* (La Habana: Editorial de Ciencias Sociales).

SOBRE LOS AUTORES

CARLOS FONSECA AMADOR

Nacido en Nicaragua en 1936, y fallecido en el mismo país en 1976. En 1954 funda la *Revista Segovia*, órgano del Centro Cultural del Instituto Nacional del Norte, de la que funge como su Director. Jefe de redacción de *El Universitario*, órgano del movimiento estudiantil universitario. En 1961 funda el Movimiento Nueva Nicaragua, organización antecedente del FSLN. Fundador y Secretario General del Frente Sandinista de Liberación Nacional (FSLN). Fue un prolífico político e intelectual. Su obra ha sido recopilada por la Editorial Nueva Nicaragua en dos tomos: *Bajo la bandera del sandinismo* (Tomo 1); *Viva Sandino* (Tomo 2).

JAIME WHEELOCK ROMÁN

Nacido en Nicaragua en 1946. Académico, investigador y político. Fue uno de los nueve comandantes de la Revolución Sandinista que derrocó al régimen de la familia Somoza, pasando a ocupar durante el gobierno sandinista el Ministerio de Reforma Agraria. En la vida académica desempeñó las Cátedra de Historia de la Cultura en UNAN León, 1969-1970; Sociología del Derecho en la Escuela de Derecho de la Universidad de Chile, 1971-1972; Desarrollo Económico e Historia Económica en la Universidad Centroamericana, en 1994-1995; Historia

Económica de América Latina y de Nicaragua en la UNAN-Managua. Ha sido invitado a Conferencias en las Universidades de Harvard, De Paul, Tuft, Wisconsin y Columbia entre otras. En los años ochenta fue Ministro de Agricultura, presidente del Instituto de Recursos Naturales y del Ambiente y presidente del Programa Alimentario Nacional. También desempeñó en 1981 y 1989 la presidencia de la Organización Interregional de Sanidad Agropecuaria (OIRSA), y la del Consejo Regional de Cooperación Agrícola de Centroamérica (CORECA).

Es doctor en Derecho y Ciencias Sociales por las Universidades de Nicaragua y de Chile. Tiene estudios de posgrado en Sociología de FLACSO, Chile y Maestría en Administración Pública por la Universidad de Harvard. Ha publicado numerosos libros con varias ediciones en diferentes lenguas, que tuvieron importante influencia sobre la revolución nicaragüense, entre ellos: *Raíces Indígenas de la Lucha Anticolonialista en Nicaragua* (México: Siglo XXI, 1974); *Imperialismo y Dictadura* (México: Siglo XXI, 1975); *El Gran Desafío* (Managua: Nueva Nicaragua, 1983); *La Reforma Agraria Sandinista* (Managua: Editorial Vanguardia, 1990); *La Verdad sobre la Piñata* (Managua: IPADE, 1992); *Los desastres naturales de Nicaragua* (Managua: Hispamer, 2000). En la actualidad es Presidente de la Junta Directiva del Instituto para el Desarrollo y la Democracia (IPADE).

ORLANDO NÚÑEZ

Nacido en Nicaragua en 1946, Orlando Núñez tiene estudios de Licenciatura en Ciencias Políticas por la Universidad de Madrid, un posgrado en Sociología por la Universidad de San José de Costa Rica y un doctorado en Economía Política por la Universidad de París. Fue Director del Centro de Investigación y Estudios de Reforma Agraria (CIERA) en la década del ochenta y Director del Centro de Promoción, Investigación y Desarrollo Social y Rural (CIPRES) entre 1990 y 2010. Tiene más de treinta publicaciones, varias de ellas traducidas en diferentes idiomas. Ha sido profesor y director de carreras Universitarias y Centros de Investigación en Universidades Centroamericanas, así como profesor invitado por la Universidad de San Francisco, California. Ha recibido premios y reconocimientos, entre ellos del Centro Nicaragüense de Escritores (CNE), del cual es fundador, así como del Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO) por su aporte al pensamiento social latinoamericano. Es poseedor de la Orden Ramírez Goyena, de la Orden Independencia Cultural Rubén Darío y de la Orden 25° Aniversario de la Revolución Sandinista. Actualmente se desempeña como Asesor de la Presidencia para Asuntos Sociales.

XABIER GOROSTIAGA

Nació en España, en el país Vasco, en 1937, pero pasó la mayoría de sus años trabajando en América Latina, y falleció en 2003. Llegó a Cuba en 1958, estudió Filosofía en Ecuador y en México, hizo su teología en Bilbao, España y Economía en la Universidad de Cambridge, en Inglaterra. Fundó el Centro Regional de Investigaciones Económicas y Sociales (CRIES) que editó la revista *Pensamiento Propio* en Nicaragua. Rector de la Universidad Centroamericana (UCA) de Nicaragua entre 1991-1997. Sirvió como consultor del Gobierno Sandinista de Nicaragua y también del gobierno de Panamá durante las negociaciones con Estados Unidos sobre el Canal de Panamá. Fue muy activo en América Latina vinculado a las cuestiones directamente de la Compañía de Jesús en temas sociales y políticos y fue el Secretario ejecutivo de la Asociación de Universidades confiadas a la Compañía de Jesús en América latina (AUSJAL); también fue director de *Pensamiento Propio*, publicación bilingüe dedicada al análisis y divulgación de la realidad socioeconómica del Caribe. Autor de una obra numerosa, parte de sus trabajos ha sido recopilada y publicada por la Universidad Centroamericana (UCA) en dos libros: *Xabier Gorostiaga, Educación y desarrollo* (2008), y *Xabier Gorostiaga, cambio de época... una visión del siglo XXI desde los 90* (2014).

FRANCES KINLOCH TIJERINO

Nació en Nicaragua en 1952. Posee una Maestría Centroamericana en Historia por la Universidad de Costa Rica (UCR). Es autora de *Nicaragua: Identidad y Cultura Política (1821-1858)*, obra merecedora del Premio Nacional de Historia Jerónimo Pérez, en 1999. Es también autora de numerosos artículos sobre la Historia de Nicaragua, y de trabajos sobre la enseñanza de la Historia.

ALEJANDRO SERRANO CALDERA

Jurista, filósofo y escritor nicaragüense, nacido en 1938. Es Doctor en Derecho por la Universidad Nacional Autónoma de Nicaragua y realizó Estudios de Perfeccionamiento en “Diritto Sindicale e del Lavoro”, en la Università degli Studi di Roma, Italia. Ha sido profesor universitario desde 1965, y se ha desempeñado como profesor visitante y conferencista en Universidades de Estados Unidos de América, Europa y América Latina. Ha colaborado en revistas y enciclopedias filosóficas y jurídicas. Ha sido Rector de la Universidad Nacional Autónoma de Nicaragua (UNAN-Managua), Presidente del Consejo Nacional de Universidades (CNU) y Presidente del Consejo Superior Universitario Centro Americano (CSUCA). También ha sido Consejero Regional para América Latina de la Organización Internacional del Trabajo (OIT), en

San José, Costa Rica, y en Lima, Perú, miembro del Comité de Derechos Humanos de la ONU, Embajador de Nicaragua en Francia y ante la UNESCO, Embajador de Nicaragua ante la Organización de Naciones Unidas (ONU) y Presidente de la Corte Suprema de Justicia en Nicaragua. Es Miembro de Número de la Academia Nicaragüense de la Lengua. Ha publicado más de veinte libros sobre filosofía, derecho, ética y política y cinco volúmenes de sus obras (2008-2014).

ANDRÉS PÉREZ-BALTODANO

Doctor en Ciencias Políticas nacido en Managua en 1951. Profesor del Departamento de Ciencias Políticas de la Universidad de Western en Canadá, e Investigador Asociado del Instituto de Historia de Nicaragua y Centroamérica de la Universidad Centroamericana (IHNCA-UCA). Ha publicado extensamente en libros y revistas académicas en América Latina, Europa, Estados Unidos y Canadá. Entre sus libros se pueden mencionar: *Entre el Estado Conquistador y el Estado Nación: Providencialismo y estructuras de poder en el desarrollo histórico de Nicaragua* (Managua: IHNCA, 2003; 2008) y *La subversión ética de la realidad: Crisis y renovación del pensamiento crítico latinoamericano* (Managua: IHNCA, 2009).

JOSÉ LUIS ROCHA

Nació en 1966. Es investigador de la revista *Envío*; investigador asociado del Brooks World Poverty Institute de la Universidad de Manchester y miembro de los consejos editoriales de las revistas *Envío* y *Encuentro*, publicaciones académicas de la Universidad Centroamericana (UCA), y del *Anuario de Estudios Centroamericanos* de la Universidad de Costa Rica. Ha realizado investigaciones sobre pandillas juveniles, gobiernos locales, preparación ante desastres naturales, crisis del café y migración. Fue cofundador del Servicio Jesuita para Migrantes de Centroamérica en 2004, coordinó sus investigaciones regionales y dirigió la oficina en Nicaragua entre 2004 y 2012. Estudió filosofía, teología y sociología. Actualmente realiza su investigación doctoral en la Universidad Philipps de Marburg. Es autor de *Expulsados de la globalización. Políticas migratorias y deportados centroamericanos* (Managua: IHNCA, 2010); *Centroamericanos redefiniendo las fronteras/Central Americans redefining the borders* (Managua: Envío, 2008); *Bróderes descubiertos y vagos alucinados. Una década con las pandillas nicaragüenses 1997-2007* (Managua: Envío, Ayuda de la Iglesia Noruega, 2008, con Dennis Rodgers); *Una región desgarrada. Dinámicas migratorias en Centroamérica* (Managua: Serie Estudios sobre la diáspora centroamericana, 2006).

SERGIO RAMÍREZ

Nació en Masatepe, Nicaragua, en 1942. Es parte de la generación de escritores latinoamericanos que surgió después del boom, y tras un largo exilio voluntario en Costa Rica y Alemania abandonó por un tiempo su carrera literaria para incorporarse a la revolución sandinista que derrocó a la dictadura del último Somoza. Ocupó el cargo de vicepresidente del gobierno. Reemprendió la escritura con la novela *Castigo divino* (1988), que obtuvo el Premio Dashiell Hammett en España, y la siguiente, *Un baile de máscaras*, ganó el Premio Laure Baillaon a la mejor novela extranjera traducida en Francia en 1998. Su novela *Margarita, está linda la mar* ganó el Premio Alfaguara en 1998, además del Premio Latinoamericano José María Arguedas, otorgado por Casa de las Américas en Cuba. Otros de sus libros, publicados también bajo el sello Alfaguara, son *Mentiras verdaderas (ensayos sobre la creación literaria)* (2001); los volúmenes de cuentos *Catalina y Catalina* (2001), *El reino animal* (2007), y *Flores oscuras* (2013); así como las novelas *Sombras nada más* (2002), *Mil y una muertes* (2005), *El cielo llora por mí* (2008) y *La fugitiva* (2011), que obtuvo el premio Bleu Metropole en Montreal, Canadá, en 2013. También ha publicado sus memorias de la revolución, *Adiós muchachos* (1999), y su libro de crónicas sobre escritores y escritura *Juan de Juanes* (2014). El Fondo de Cultura Económica ha publicado sus *Cuentos completos* en 2014. Ha sido distinguido con numerosos reconocimientos entre los que destacan el Premio Iberoamericano de Letras José Donoso por el conjunto de su obra literaria (Chile, 2011) y el Premio Internacional Carlos Fuentes a la Creación Literaria en Idioma Español (México, 2014). Sus libros han sido traducidos a más de quince idiomas. Ha sido profesor visitante de la Universidad de Harvard, y ha recibido la Beca Guggenheim, lo mismo que la Orden de las Artes y las Letras de Francia.

ILEANA RODRÍGUEZ

Nació en Jinotepe, Nicaragua, en 1939. Es PhD en Literatura Hispánica de la Universidad de California, San Diego La Jolla, California. Es Profesora Emérita en Humanidades en la Ohio State University, e Investigadora Asociada al Instituto de Historia de Nicaragua y Centroamérica (IHNCA). Sus áreas de especialización son la Literatura y Cultura Latinoamericana, la Teoría Postcolonial, los Estudios Feministas y Subalternos con énfasis en Literatura Centroamericana y del Caribe. Su último libro publicado se titula *Hombres de empresa, saber y poder en Centroamérica: Identidades regionales/Modernidades periféricas* (Managua: IHNCA, 2011). Títulos anteriores son: *Debates culturales y agendas de campo: Estudios culturales, postcoloniales,*

subalternos, transatlánticos, transoceánicos (Santiago de Chile: Cuarto Propio, 2011). Es autora también de *Liberalism at its Limits: Illegitimacy and Criminality at the Heart of the Latin American Cultural Text* (Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 2009); *Transatlantic Topographies: Island, Highlands, Jungle* (Minneapolis, Londres: University of Minnesota Press, 2005); *Women, Guerrillas, and Love: Understanding War in Central America* (Minneapolis, Londres: University of Minnesota Press, 1996); *House/Garden/Nation: Space, Gender, and Ethnicity in Post-Colonial Latin American Literatures by Women* (Durham / Londres: Duke University Press, 1994); *Registradas en la historia: 10 años del quehacer feminista en Nicaragua* (Managua: Editorial Vanguardia, 1990); *Primer inventario del invasor* (Managua: Editorial Nueva Nicaragua, 1984).

Ha editado los volúmenes *Estudios Transatlánticos: Narrativas Comando/ Sistemas Mundos: Colonialidad/ Modernidad*, con Josebe Martínez (Barcelona: Anthropos, 2010); *Convergencia de tiempos: Estudios Subalternos/Contextos Latinoamericanos—Estado, Cultura, Subalternidad* (Amsterdam: Rodopi, 2001); *Latin American Subaltern Studies Reader* (Durham: Duke University Press, 2001); *Cánones literarios masculinos y lecturas transculturales. Lo trans-femenino/masculino/queer* (Barcelona: Anthropos, 2001); *Process of Unity in Caribbean Society: Ideologies and Literature*, con Marc Zimmerman (Minneapolis: Institute for the Study of Ideologies and Literature, 1983); *Nicaragua in Revolution: The Poets Speak / Nicaragua en Revolución: Los poetas hablan*, con Bridget Aldaraca, Edward Baker y Marc Zimmerman (Minneapolis: Marxist Educational Press, 1981); *Marxism and New Left Ideology*, con William L. Rowe, *Studies in Marxism, 1* (Minneapolis: Marxist Educational Press, 1977). En la actualidad trabaja sobre el modo en que el abuso —en particular incesto, pedofilia y violación— son reportados en los medios de comunicación.

ERICK BLANDÓN

Poeta, narrador, ensayista y cineasta nacido en Matagalpa, Nicaragua, en 1951. Sus libros de poesía publicados incluyen: *AladRARIVO* (1975), *Juegos prohibidos* (1982), y *Las maltratadas palabras* (1990); en narrativa tiene el libro de cuentos *Misterios gozosos* (1994) y la novela *Vuelo de cuervos* (1997). Incluido en las antologías *Flor y Canto* (poesía nicaragüense), editada por Ernesto Cardenal (2006); *Cuentos nicaragüenses*, (Managua: Julio Valle-Castillo, 2002); *Puertos abiertos. Antología de cuento centroamericano*, editado por Sergio Ramírez (México: FCE, 2011); *Cuentos nicaragüenses de ayer y hoy*, editado por Max Lacayo y otros (2014). Como crítico cultural ha publicado *Barroco descalzo* (2003) y *Discursos transversales* (2011). Sus trabajos de crítica han

aparecido en *Revista Iberoamericana*, *Revista Centroamericana*, *Negritud*, *Chasqui*, y *La Habana Elegante*. Escribió el guion sobre la música del norte-centro occidental de Nicaragua del documental cinematográfico *Como los sinsontes de las cañadas*, que produjo con el director Iván Arguello L. (2014). Es Licenciado en Ciencias de la Educación, especialidad en Español por la Universidad Nacional Autónoma de Nicaragua (UNAN), Master of Fine Arts (Creative Writing) por The University of Texas at El Paso (UTEP). PhD en Literatura y Estudios Culturales Latinoamericanos por The University of Pittsburgh. Actualmente es Associate Professor of Spanish en University of Missouri (Mizou) en Columbia, MO, Estados Unidos de América.

SOFÍA MONTENEGRO

Nació en Matagalpa, Nicaragua, en 1954. Fue co-fundadora y miembro del Consejo Editorial del diario *Barricada* (1979-1994). Es autora de varias investigaciones sobre comunicación, cultura política y actores sociales, entre las cuales se encuentran *La revolución simbólica pendiente: Mujeres, medios de comunicación y política* (1997), *La cultura sexual en Nicaragua* (2000) y *Los medios de comunicación como actores políticos* (2007). Es co-autora de *La descentralización en Nicaragua: Diagnóstico del proceso* (2004) y de *La gobernabilidad al servicio de las reformas* (2005).

Actualmente, funge como Directora Ejecutiva del Centro de Investigación de la Comunicación (CINCO) y como co-directora del Observatorio Nacional de la Democracia y la Gobernabilidad, que CINCO desarrolla en consorcio con el Centro de Derechos Constitucionales (CDC) y el Instituto para el Desarrollo de la Democracia (IPADE).

Ha sido militante feminista desde 1978 y forjadora del Movimiento Autónomo de Mujeres de Nicaragua, siendo actualmente miembro de su Coordinadora Política. Participó en la gestoría para los Cabildos Abiertos de Mujeres para la elaboración de la Constitución Política de la República (1986) y fue fundadora y docente de la Cátedra de Género y Comunicación en la Facultad de Comunicación Social de la Universidad Centroamericana. Ha sido Premio Latinoamericano de Periodismo José Martí (La Habana, 1987) por el ensayo histórico "Memorias del Atlántico". Fue co-ganadora del Premio Coral de Cine Documental por el corto *Y se le movió el piso...* (La Habana, 1996) con la productora francesa Ana Aghion, Chatz Productions, París.

VICTORIA GONZÁLEZ-RIVERA

Nació en Santiago de Chile en 1969, hija de padre nicaragüense y madre estadounidense. Se crió en Matagalpa, Nicaragua. Completó su licenciatura en historia en Oberlin College en 1990, una Maestría

en Historia en la Universidad de Nuevo Mexico en 1996, y el Doctorado en Historia en Indiana University en el 2002. Entre sus publicaciones principales están *Before the Revolution. Women's Rights and Right-Wing Politics in Nicaragua, 1821-1979* (University Park, PA: Penn State University Press, 2011), *Radical Women in Latin America. Left and Right*, co-editado con Karen Kampwirth (University Park, PA: Penn State University Press, 2001), "The Alligator Woman's Tale: The Story of Nicaragua's 'First Self-Acknowledged Lesbian'" en *Journal of Lesbian Studies*, Vol. 18, N° 1, enero, 2014), "Undemocratic Legacies: First-Wave Feminism and the Somocista Women's Movement in Nicaragua, 1920s-1979" en *Bulletin of Latin American Research*, Vol. 33, N° 3, julio, 2014) y capítulos en *Un siglo de luchas femeninas en América Latina*, editado por Eugenia Rodríguez Sáenz (San José, Costa Rica: Editorial de la Universidad de Costa Rica, 2002), *Mujeres, género e historia en América Central, 1700-2000*, editado por Eugenia Rodríguez Sáenz (San José, Costa Rica: Plumsock, 2002), y *Entre silencios y voces. Género e historia en América Central, (1750-1990)*, editado por Eugenia Rodríguez Sáenz (San José, Costa Rica: Centro Nacional para el Desarrollo de la Mujer y la Familia, 1997).

Actualmente se desempeña como profesora asociada en San Diego State University. Está escribiendo un libro con la politóloga estadounidense Karen Kampwirth sobre los últimos cien años de diversidad sexual en Nicaragua.

MYRNA CUNNINGHAM

Nació en Waspam, Nicaragua, en 1947. Estudió medicina y cirugía en la Universidad Nacional Autónoma de Nicaragua, y trabajó como médica general y cirujana y en labores de salud pública las comunidades del Atlántico Norte de Nicaragua hasta 1979. Después del triunfo de la Revolución Sandinista desempeñó distintas responsabilidades en el Ministerio de Salud Pública. Participó en los procesos que derivaron en la creación de la Ley de Autonomía de los Pueblos Indígenas y Comunidades Étnicas de la Costa Atlántica de Nicaragua en 1987, fue gobernadora de la Región Autónoma del Atlántico Norte (RAAN) y diputada por esa misma región en la Asamblea Nacional y el Consejo Regional Autónomo. Fue rectora fundadora de la Universidad de las Regiones Autónomas de la Costa Caribe Nicaragüense (URACCAN). También ha sido coordinadora de la Cátedra Indígena Itinerante de la Universidad Indígena Intercultural, Secretaria General del Instituto Indigenista Interamericano, coordinadora de la Campaña Continental 500 años de Resistencia Indígena, Negra y Popular en 1992, y activista por los derechos de los pueblos indígenas en su país, la OEA y la ONU. La Organización Panamericana de la Salud le reconoció su tra-

bajo otorgándole el Premio de Heroína de la Salud de las Américas en 2001. En septiembre de 2010 obtuvo un Doctorado Honoris Causa por parte de la Universidad Nacional Autónoma de México. En mayo del 2011 fue electa Presidente del Foro Permanente para las Cuestiones Indígenas de las Naciones Unidas. Actualmente es Presidenta del Centro para la Autonomía y Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CADPI).

MARÍA TERESA BLANDÓN GADEA

Nació en Matiguás, Nicaragua, en 1961. Cuenta con un Master en Género y Desarrollo por la Universidad de Barcelona y ha sido docente en cursos superiores. Es autora de diversos artículos publicados en revistas nicaragüenses e internacionales, y coautora de publicaciones centroamericanas e investigaciones recientes, tales como: *Los cuerpos del feminismo nicaragüense* (2011), *El uso y abuso de dios y la virgen: su impacto en la vida de las mujeres nicaragüenses* (2013), *La decisión de abortar: entre la necesidad y la culpa* (2011), y *Vivencias, creencias y cambios en la sexualidad de jóvenes nicaragüenses* (2008). Con una amplia trayectoria en el movimiento feminista nicaragüense, se desempeña actualmente como directora del Programa Feminista *La Corriente*.

MANUEL ORTEGA HEGG

Sociólogo, municipalista y estudios de la Costa Caribe de Nicaragua. Fue asesor del gobierno en la década de 1980, secretario ejecutivo de gobierno de la Región Autónoma Atlántico Sur de Nicaragua, y profesor en varias universidades y centros de estudio de América Latina, incluyendo, entre otras, la UNAM y la UAEM en México, y la UNAN y la UCA en Nicaragua. Se ha especializado en análisis sociocultural y religioso. Ha sido director del Centro de Análisis Sociocultural (CASC) de la Universidad Centroamericana, y actualmente es el presidente de la Academia de Ciencias de Nicaragua.

GALIO GURDIÁN

Es PhD en Antropología Social por la Universidad de Texas en Austin, y M.A. en Social Anthropology por The University of Chicago. Experto en temas relativos a desarrollo humano sostenible, tenencia de la tierra, interculturalidad, adscripción étnica y políticas del estado nacional hacia los pueblos indígenas y afrodescendientes en Centroamérica. Fundador, ex-Director e investigador asociado del Centro de Investigaciones y Documentación de la Costa Atlántica de Nicaragua (CIDCA). Fundador y miembro de la Comisión Nacional de Autonomía de Nicaragua (CNA) que promovió la consulta, discusión y aprobación de la Ley de Autonomía para los pueblos indígenas y afro-

descendientes de la Costa Atlántica de Nicaragua (Ley 28). Coordinador del proyecto “Informe de Desarrollo Humano 2005, las regiones autónomas del Caribe ¿Nicaragua asume su diversidad?”. Consultor del Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD) “Nicaragua en el Programa Costa Caribe”. Miembro de la Junta Directiva del Caribbean and Central America Research Council (CCARC). Investigador Asociado del Center for African and African American Studies de la Universidad de Texas en Austin.

MIGUEL GONZÁLEZ

Nació en 1967. Es PhD por la York University. Es profesor adjunto en el Programa Internacional de Estudios del Desarrollo en York University, Toronto, Canadá. Su investigación actual gira sobre dos temáticas: los regímenes de gobierno indígenas y autonomías territoriales en América Latina, tema en el que tiene numerosas publicaciones; y la gobernancia de la pesca a pequeña escala en el sur global, con particular interés en la costa caribe nicaragüense. Coautor de *Etnicidad y Nación. El desarrollo de la autonomía de la Costa Atlántica de Nicaragua (1987-2007)* (Guatemala: F&G Editores, 2007).

JULIET HOOKER

Nació en 1972. Es Profesora Asociada de Ciencias Políticas y Estudios Africanos y de la Diáspora Africana en la Universidad de Texas en Austin. Es originaria de la Costa Caribe de Nicaragua, de ascendencia creole. Recibió su formación profesional en los Estados Unidos, y obtuvo una licenciatura con honores en Ciencias Políticas e Historia de Williams College en 1994 y un doctorado en Ciencias Políticas de la Universidad de Cornell en el 2001. Desde el 2002 ha sido profesora en la Universidad de Texas en Austin, donde fungió como Sub-Directora del Instituto Lozano Long de Estudios Latinoamericanos del 2009 al 2014. Ha sido investigadora invitada en el Instituto W. E. B. Du Bois de Estudios Afro-Americanos de la Universidad de Harvard y el Instituto Kellogg de Estudios Internacionales de la Universidad de Notre Dame. Sus temas de investigación incluyen el multiculturalismo en América Latina, la raza y el nacionalismo en Nicaragua y los movimientos políticos y sociales afro-descendientes en Latinoamérica. Entre sus obras más destacadas se encuentran el libro *Race and the Politics of Solidarity* (Nueva York: Oxford University Press, 2009), y los artículos “‘Beloved Enemies’: Race and Official *Mestizo* Nationalism in Nicaragua” en *Latin American Research Review*, Vol. 4, N° 3, octubre, 2005), “Indigenous Inclusion/Black Exclusion: Race, Ethnicity, and Multicultural Citizenship in Latin America” en *Journal of Latin American Studies*, Vol. 37, N° 2, mayo, 2005), y “La raza y el espacio

de la ciudadanía: La Costa de la Mosquitia y el lugar de lo negro y lo indígena en Nicaragua” en *La negritud en Centroamérica: Entre raza y raíces*, co-editado por Lowell Gudmundson y Justin Wolfe (San José, Costa Rica: Editorial de la Universidad Estatal a Distancia, 2012).

MARIO RIZO

Nació en Matagalpa, Nicaragua, en 1954. Abogado (UNAN-León), Maestro en Antropología Social (El Colegio de Michoacán, México). Coordinador del Centro de Investigaciones y Documentación de la Costa Atlántica CIDCA (1983-1987), Director de investigaciones, CIDCA-UCA, 1996-1997, Investigador del Instituto de Historia de Nicaragua y Centroamérica (IHNCA-UCA) 1997-2003; Asesor e investigador independiente en pueblos originarios: 2003-2014. Autor de *Identidad y Derecho: Los Títulos Reales del Pueblo de Sutiaba* (Managua: Editorial IHNCA-UCA, 1999); *Derechos humanos, pueblos originarios y comunidades étnicas de las regiones autónomas de Nicaragua* (Managua: Editorial Instituto Martin Luther King, UPOLI, 2004).

SOBRE LOS ANTOLOGISTAS

JUAN PABLO GÓMEZ

Es investigador y docente del Instituto de Historia de Nicaragua y Centroamérica, Universidad Centroamericana (IHNCA-UCA). Es PhD en Latin American Cultural and Literary Studies, por la Ohio State University, y posee una Maestría en Ciencias Sociales por la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO).

CAMILO ANTILLÓN NAJLIS

Es investigador y docente del Instituto de Historia de Nicaragua y Centroamérica de la Universidad Centroamericana (IHNCA-UCA). Posee una Maestría en Sociología por la Universidad de Ámsterdam, Holanda.

COLECCIÓN ANTOLOGÍAS DEL PENSAMIENTO SOCIAL LATINOAMERICANO Y CARIBEÑO [NICARAGUA]

La presente antología constituye una oportunidad única y hasta el momento inédita en el país de reunir una selección de los principales referentes intelectuales de los últimos cincuenta años.

Organizamos la antología en cinco secciones temáticas. Titulamos la primera "Antiimperialismo, dictadura, revolución", rúbricas que condensan tres procesos significativos del siglo XX nicaragüense. En esta sección incluimos a referentes intelectuales del país que analizaron las lógicas del imperialismo en la historia nacional y señalaron a la dictadura somocista (1936-1979) —la más extensa de este siglo en todo el continente— como uno de sus principales legados.

La segunda sección se titula "Nación, Estado y cultura política", temáticas clave en las agendas del pensamiento social nacional y continental. Los autores y las autoras de esta sección llaman la atención sobre la constante imposibilidad de la nación, señalando con ello la ausencia de prácticas mínimamente democráticas a lo largo de la historia nacional.

La tercera sección se titula "Cultura y ciudadanía (post)utópicas". La alusión a la temporalidad (post)utópica nos sitúa en los quiebres del estatuto de las ciudadanía en distintos momentos de la historia reciente del país.

"Movimientos de mujeres y feminismos" es la cuarta sección, y en ella nos concentramos en mostrar las importantes contribuciones que los movimientos de mujeres y distintas posiciones feministas han hecho al pensamiento social del país.

La quinta y última sección, "Problematizando la nación mestiza: pueblos indígenas, afrodescendientes y campesinos", brinda una muestra de posiciones antagónicas al mestizaje homogeneizador, tanto en su versión liberal-oligarca, que tiende a la eliminación real o epistémica de las diferencias culturales, como en su versión marxista, que constituyó la diferencia como problematización.

De la *Presentación* de Juan Pablo Gómez y Camilo Antillón.



Consejo Latinoamericano
de Ciencias Sociales



Conselho Latino-americano
de Ciências Sociais

Carlos Fonseca Amador
Jaime Wheelock Román
Orlando Núñez Soto
Xabier Gorostiaga
Frances Kinloch
Alejandro Serrano Caldera
Andrés Pérez Baltodano
José Luis Rocha
Sergio Ramírez
Ileana Rodríguez
Erick Blandón
Sofía Montenegro
Victoria González Rivera
Myrna Cunningham
María Teresa Blandón
Manuel Ortega Hegg
Galio Gurdíán
Miguel González Pérez
Juliet Hooker
Mario Rizo

ISBN 978-987-722-210-4



9 789877 222104