

ISSN2164-4268

No. 156

Abril 2021

Temas Nicaragüenses

Nica afrodescendiente de la Costa Caribe

una revista dedicada a documentar asuntos referentes a Nicaragua

No. 156 – Abril 2021

ISSN 2164-4268

TEMAS NICARAGÜENSES

*una revista dedicada a documentar asuntos referentes a
Nicaragua*

CONTENIDO

CONTENIDO	1
PRESENTACIÓN	4
NUESTRA PORTADA	5
Las Regiones Autónomas	5
GUÍA PARA EL LECTOR	7
Noticias	7
Agradecimientos	7
Guía para el Lector	8
DEL ESCRITORIO DEL EDITOR	17
DE ACTUALIDAD	18
La Crisis en la Costa Caribe	19
<i>Ronald Hill Álvarez</i>	<i>19</i>
DE NUESTROS LECTORES	23
CIENCIAS NATURALES	24
Nacimiento y Cambios geológicos del Istmo Centroamericano	26
<i>Guillermo Bendaña G. (Ing. Agr., M.Sc.)</i>	<i>26</i>
Las Zarigüeyas	39
<i>Wikipedia</i>	<i>39</i>
Geología histórica	44
<i>Recopilación</i>	<i>44</i>
COSTA CARIBE	63
Ambivalencia de las Representaciones Coloniales: Líderes Indios y Zambos de la Costa de Mosquitos a Fines del Siglo XVIII	65
<i>Claudia García</i>	<i>65</i>

Programa de Desarrollo en la Costa Caribe y Alto Coco	90
<i>Banco Mundial</i>	90
ENSAYOS	137
La Cuestión Agraria En Nicaragua 1981-2000	138
<i>Lilly Soto Vásquez</i>	138
Prioridades para Calcular el Costo Social del Carbono	175
<i>Gernot Wagner et al.</i>	175
Filosofía de la Religión	183
<i>Charles Taliaferro</i>	183
LAS SEGOVIAS	259
Iniquidades en las Comunidades Rurales, el caso de Nueva Segovia	261
<i>María Elena Salgado,</i>	261
<i>y Eddy Moreno</i>	261
HISTORIA	271
Iglesia San Felipe Apóstol, León, Nicaragua: arquitectura y contenedor del restituído patrimonio cultural inmaterial La Gritería	273
<i>Arq. Alicia Auxiliadora Estrada Castillo</i>	273
La Granada de mis Antepasados	300
<i>José Mejía Lacayo</i>	300
HISTORIA DE LAS IDEAS Y DE LAS MENTALIDADES	335
Presentación de la Sección	335
<i>Editor: Ligia Madrigal Mendieta</i>	335
La Canción De Protesta Como Expresión Social Y Política En La Lucha Insurreccional (1970-1979)	336
<i>Kevin José Gutiérrez Martínez</i>	336
GEOGRAFÍA	368
La Picada Real a la Costa	370
<i>José Mejía Lacayo</i>	370
ANTROPOLOGÍA	380
El Uso de la Música para Enseñar Garífuna como Idioma Segundo en Punta Gorda, Roatán	382
<i>Benjamin George Gotto</i>	382
Colegio Centroamérica en Granada	392
HISTORIA DE VIDA	393
Los nicaribeños: Africanodescendientes Escritores en Nicaragua	395
<i>María Roof</i>	395
DERECHO	445
<i>Editor provisional: Roberto Ferrey Echaverry</i>	445
La diferencia entre el derecho común y el derecho civil	447

Revista de Temas Nicaragüenses

No. 156 –Abril 2021 – ISSN 2164-4268 - <http://www.temasnicas.net/>

<i>Piyali Syam</i>	447
GENEALOGÍA	453
Descendientes de Joseph Gregorio Bolaños	455
<i>Norman Caldera Cardenal</i>	455
BIBLIOGRAFÍA	467
AVISO PERMANENTE	471
Cómo suscribirse a la Lista de Correos	471
MADERO CALENDÁRICO NICARAO	478

PRESENTACIÓN

Esta edición consta de 489 paginas, 163,300 palabras en 20 ensayos para divulgar la cultura nicaragüense. El lector puede hojear la Guía para el Lector para escoger que le gustaría leer.

El nuevo sitio web en <https://www.temasnicas.net/> permite seleccionar la edición 156 en tres archivos diferentes: PDF, MOBI y EPUB, estos dos últimos para leer en tabletas y en teléfonos inteligentes que representan cerca del 22% de nuestros lectores.

Los comentarios de nuestros lectores son necesarios para imprimir a la revista, el rumbo correcto. ¿Que le gustaría leer? ¿Qué no le gusta?

Somos una revista de historia en un sentido amplio, que incluye arqueología, biografías e historias de otras ramas del conocimiento humano. ■

NUESTRA PORTADA

Las Regiones Autónomas

La crisis socio económica que se vive en la Regiones Autónomas de la Costa Caribe de Nicaragua es recurrente porque ningún gobierno, sin excepción, ha podido contribuir a resolverla. Hemos visto hasta la saciedad las manifestaciones de esta cruda realidad: despale indiscriminado en zonas de reserva biológica, drástica reducción en los niveles de captura de mariscos, reducción en los niveles de productividad agrícola, red vial en permanente estado de deterioro, altos niveles de desempleo, hambre y miseria, institucionalidad autonómica de papel sin valoración positiva por parte de la población.

Se ha remarcado, hasta la saciedad, que el territorio de las Regiones Autónomas es el mas rico pero, contradictoriamente, con los mayores índices de pobreza y marginación del país. Se reconoce sus aportes a la economía nacional en pesca, agricultura y ganadería, minas, bosques y productos de la madera y turismo. Se estima que la contribución económica de las actividades productivas de las Regiones Autónomas al PIB de Nicaragua es alrededor del seis por ciento lo cual es bajo en relación al potencial existente. Las actividades productivas más importantes imprimen el carácter de economía primaria con carácter agroexportador donde se emplea aproximadamente las tres cuartas partes de la población económicamente activa ocupada. Las actividades con mayor peso en el PIB Nacional, según su orden de importancia son: la pesca (42%), silvicultura (31%), pecuario (21%), minería (14%) y agricultura (13%).

Históricamente el modelo de producción en la Costa Caribe se ha estigmatizado como el de "economía de enclave" donde grandes empresas trasnacionales controlan la producción, distribución, consumo y apropiación de los excedentes económicos obviando las leyes del país, imponiendo un estado dentro del nuestro. La realidad pone al descubierto todo lo contrario ya que un alto porcentaje las actividades productivas son desarrolladas por economías de subsistencia familiar y comunal. La mayor absorción de mano de obra se da principalmente en los sistemas productivos agroforestales de las comunidades indígenas y afrodescendientes, en la economía campesina de subsistencia en los territorios intermontanos, llanos y costas, en la pesca artesanal de litoral, en ríos y en las intermediaciones de las lagunas costeras. El nivel de desarrollo del sector secundario de la economía en la Regiones Autónomas es prácticamente inexistente a excepción del procesamiento de camarones y langostas que cuenta

con más de medio siglo de existencia, lo que es un indicador del bajo nivel de desarrollo de la actividad industrial a pesar de la abundante dotación de recursos naturales con potencial de transformación para abastecer el mercado regional, nacional e internacional.

El aporte al PIB Nacional de las Regiones Autónomas pone en evidencia el potencial existente y es preciso reformular nuevos argumentos más allá de aquellos que indican que no son dinámicas desde el punto de vista económico, con los que se pretende mantener el perverso círculo de exclusión histórica, económica, social, cultural y política que se ha padecido desde la anexión de 1894 como resultado de la ausencia de políticas de inversión y de considerarlas como fuente inagotable de materias primas y recursos naturales.

Es preciso releer la realidad económica de la Regiones Autónomas y ubicarlas en su contexto conjugando actores participantes, carencias y potencialidades en cada uno de los sistemas productivos para definir planes de inversión acorde con las expectativas de población, municipios, gobiernos regionales y fuentes confiables de financiación. El Estado debe ser el principal actor que garantice, con la participación activa de los Consejos Regionales, la elaboración de un Plan de Desarrollo de la Costa Caribe de Nicaragua que pueda concretizarse en la realidad y que supere el estado de deseos y “buenas intenciones” que posee el Plan de Desarrollo Humano de la Costa Caribe promovido por el Consejo de Desarrollo de la Costa Caribe. Las buenas intenciones no lograrán jamás superar los siglos de abandono, miseria y marginación sufrida por los pueblos de las Regiones Autónomas, mucho menos el hecho de que los planes hayan sido formulados de manera participativa por funcionarios del gobierno central de origen costeño garantiza que sean convertidos en una realidad y que no se archiven en la memoria del abandono.

Ronald Hill Álvarez

Martes, 13 de julio de 2010

La Colina

Nueva Guinea, RAAS.

GUÍA PARA EL LECTOR

Noticas

Nubia O. Vargas, miembro de la Junta Directiva y secretaria, sufrió un serio accidente en su casa y estuvo en el hospital por un mes. Ya está en su casa y en rehabilitación. No le he aceptado su renuncia, y quiero conservarla como miembro emérito por sus excelentes servicios como traductora y secretaria de la Junta Directiva. Por estas razones, José Mejía Lacayo pasa a ser secretario de la Junta Directiva.

Nuestra jefe de sección y colaboradora **Ligia Madrigal Mendieta** ha sido invitada como expositora en el seminario de historia de la archivística Latinoamericana. El segundo expositor es Omar Rojas Herrera de Perú. El moderador es Gustavo Villanueva de México. El evento será el 17 de marzo a las 16:00 hora de Nicaragua. Invita al seminario el Grupo de Estudios de Historia de la Archivística en América Latina GEHAAL.

A Lilly Soto Vásquez por su ayuda para difundir la revista y por ayudar a corregir mis errores en esa edición 156.

Un año más de vida ante la incertidumbre de cuantas ediciones más podré hacer de la revista. Como la vida, tampoco hay una manera fácil de terminar la revista.

Agradecimientos

A **Lilly Soto Vásquez**, nicaragüense, profesora universitaria residente en Guatemala por aceptar ser editora de la sección de Historia y por su consejos y ayuda con la revista.

SEMINARIO DE HISTORIA DE LA ARCHIVÍSTICA LATINOAMERICANA
Estados del Arte y Perspectivas de Investigación

Invitados:
Omar Rojas Herrera, Perú
Ligia Madrigal Mendieta, Nicaragua

Modera:
Gustavo Villanueva, Mexico

Transmisión:
Facebook Live **LIVE**
Fan Page GEHAAL Grupo de estudios sobre la Historia de la Archivística en América Latina

Miércoles 17 de marzo:
16.00 horas (Costa Rica, México y Nicaragua)
17.00 horas (Perú y Ecuador)
18.00 horas (Bolivia)
19.00 horas (Argentina, Chile y Uruguay)

GEHAAL
Grupo de Estudios sobre la Historia de la Archivística en América Latina

A mi hermano **Manuel Antonio Mejía Lacayo** y a mi sobrino **Diego M. Chamorro** por enviarme fotografías antiguas de Granada y de Nicaragua. Uso esas fotografías como separadores de sección.

Guía para el Lector

NUESTRA PORTADA

Las Regiones Autónomas: La Costa Caribe de Nicaragua no nos llama la atención, quizás por herencia colonial. Sin embargo, su potencial es evidente y un día, cuando tengamos gobiernos interesados en nuestro pueblo, recibirá la atención que se merece. Mientras llega ese día La Costa vive sumida en una crisis. La portada, pretende llamarnos la atención, no a la joven atractiva que sirve de portada, sino advertirnos que estamos ciegos al no ver lo evidente, la región nos es desconocida o pretendemos no conocerla.

GUÍA PARA EL LECTOR

Pretende servir de ayuda al lector a seleccionar los ensayos de su interés porque las casi quinientas páginas, no son para leerlas, sino para que el lector escoja que leer.

Incluye **Noticias** sobre nuestros colaboradores y **Agradecimientos**.

DEL ESCRITORIO DEL EDITOR

Sin comentarios.

DE ACTUALIDAD

La Crisis en la Costa Caribe por Ronald Hill Álvarez. La crisis socio económica que se vive en la Regiones Autónomas de la Costa Caribe de Nicaragua es recurrente porque ningún gobierno, sin excepción, ha podido contribuir a resolverla. Hemos visto hasta la saciedad las manifestaciones de esta cruda realidad: despale indiscriminado en zonas de reserva biológica, drástica reducción en los niveles de captura de mariscos, reducción en los niveles de productividad agrícola, red vial en permanente estado de deterioro, altos niveles de desempleo, hambre y miseria, institucionalidad autonómica de papel sin valoración positiva por parte de la población.

DE NUESTROS LECTORES

Sin ningún comentario de los lectores

CIENCIAS NATURALES

Nacimiento y Cambios geológicos del Istmo Centroamericano por Guillermo Bendaña G. (Ing. Agr., M.Sc.). Las etapas de formación se dividen en dos: Etapa 1: durante el paleozoico Centroamérica estaba conformada por montañas en el norte y depresiones en el sur. Durante el Paleozoico superior y el Mesozoico inferior, emerge el territorio gracias a la actividad orogénica. Es importante señalar que desde el Paleozoico superior hasta mediados del Terciario, Centroamérica estaba dividida por un canal interoceánico que comunicaba a los océanos Atlántico y Pacífico (Figura 3).

Etapa 2: durante el Terciario la actividad tectónica originó un promontorio submarino que dio lugar a una serie de islas en forma de arco que al ir erosionándose y recibiendo sedimentos, fueron construyendo el territorio del sector sur (sur de Nicaragua, Costa Rica, Panamá).

Las Zarigüeyas en Wikipedia. La familia Didelphidae tiene una amplia distribución geográfica en las zonas Neártica y Neotropical. Estos animales se pueden encontrar en América del Norte, Central y del Sur y también se pueden encontrar en la plataforma continental circundante y en las islas del Caribe. La especie más septentrional, las zarigüeyas de Virginia, es el único didelfido existente que se encuentra al norte de México. Desde la llegada de los europeos, las zarigüeyas de Virginia han expandido su área de distribución en el norte hacia el suroeste de Ontario, Canadá. Las especies más australes, las zarigüeyas patagónicas, se encuentran en Santa Cruz, Argentina.

Geología histórica, una Recopilación. Nicaragua existe en un universo geológico, matemático, filosófico y astronómico; son temas universales que debemos tratar porque temas nicaragüenses no es una isla en un mar desconocido, es una isla dentro del universo que den=vemos conocer para situarnos correctamente.

COSTA CARIBE

Ambivalencia de las Representaciones Coloniales: Líderes Indios y Zambos de la Costa de Mosquitos a Fines del Siglo XVIII por Claudia García. En este artículo se considera que la anglicanización de los líderes zambos e indios miskitu es una de las tantas expresiones que asume la ambivalencia que rige las relaciones coloniales. El argumento principal que guía el análisis es que la asimilación de las costumbres inglesas por parte de los miskitu es una estrategia tendiente para garantizar el ascenso social del grupo y no una expresión del control ejercido por los ingleses.

Programa de Desarrollo en la Costa Caribe y Alto Coco por el Banco Mundial. La Costa Caribe de Nicaragua, geográficamente, está constituida por las

Regiones Autónomas Atlántico Norte y Atlántico Sur y el Departamento del Río San Juan. La RAAN y RAAS ocupan el 47% del territorio nacional y en ellas habita cerca del 13% de la población nacional aproximadamente 620,400 personas. Esta macro región del país, es la de mayor crecimiento demográfico de Nicaragua. Característica fundamental de la Costa Caribe es su carácter multiétnico, pluri cultural y multilingüe por la presencia de comunidades Miskitas, Creoles, Garífunas, Sumu/Mayangnas (Twahka, Panamahka, Ulwa), Rama y Mestizas

ENSAYOS

La Cuestión Agraria En Nicaragua 1981-2000 por Lilly Soto Vásquez. La Dra. Soto Vásquez estudia de los sistemas agrarios de América Latina, de Mesoamérica y particularmente la cuestión agraria de Nicaragua: la Reforma Agraria de 1981 y la Contrarreforma Agraria de 1990 a 2000. A través de las preguntas ¿Qué es la cuestión agraria? ¿Cuáles son los principales conceptos y enfoques? ¿Cuáles son los sistemas agrarios de América Latina? ¿Cuáles son los sistemas agrarios que han existido en Mesoamérica? ¿Cómo se realizó la Reforma Agraria en Nicaragua? ¿Cuáles fueron sus principales logros y obstáculos? ¿Cuáles fueron las principales transformaciones en la tenencia de la tierra? ¿Por qué se habla de una Contrarreforma Agraria en el período 90-2000? ¿En qué consiste y cuáles son los principales factores? ¿Cuál es la importancia de abordar la cuestión agraria en Nicaragua? se pretende analizar las principales funciones y la importancia de la cuestión agraria para el proceso de gobernabilidad en el país.

Prioridades para Calcular el Costo Social del Carbono por Gernot Wagner et al. Pone un valor monetario a los daños del cambio climático, al contar todos los daños futuros incurridos a nivel mundial desde el primer cálculo de la métrica y desde su actualización más reciente en 2016. Que IWG hizo un trabajo cuidadoso, pero las tormentas devastadoras y los incendios forestales ahora son más común, y los costos están aumentando. Los avances en la ciencia de la atribución significan que los investigadores ahora pueden vincular muchos más eventos climáticos extremos directamente con el cambio climático, y las nuevas técnicas econométricas ayudan a cuantificar los impactos del dólar.

Filosofía de la Religión por Charles Taliaferro. La filosofía de la religión es el examen filosófico de los temas y conceptos involucrados en la religión. Tradiciones, así como la tarea filosófica más amplia de reflexionar sobre cuestiones de importancia religiosa, incluida la naturaleza de la religión misma, conceptos alternativos de Dios o realidad última, y el significado religioso de las características del cosmos (por ejemplo, las leyes de la naturaleza, el surgimiento de la conciencia) y de eventos históricos (por ejemplo, el terremoto de Lisboa de 1755, el Holocausto). La filosofía de la religión también incluye la investigación y evaluación de las cosmovisiones (como el naturalismo secular) que son alternativas a las cosmovisiones religiosas. La filosofía de la religión involucra todas las áreas principales de la filosofía: metafísica, epistemología, teoría de

valores (incluida la moral teórica y ética aplicada), filosofía del lenguaje, ciencia, historia, política, arte, etc.

LAS SEGOVIAS

Iniquidades en las Comunidades Rurales, el caso de Nueva Segovia por María Elena Salgado y Eddy Moreno. Las inequidades están inevitablemente ligadas a la discusión de criterios éticos. El término inequidad difiere de desigualdad en que las inequidades son situaciones prevenibles. En el contexto de la pandemia mundial de coronavirus, estas brechas se vuelven aún más evidentes y un indicador potencial es el acceso a agua potable y saneamiento.

De acuerdo con la resolución 64/292 adoptada por la Asamblea General de las Naciones Unidas el 28 de julio de 2010, el acceso al agua y el saneamiento es reconocido como un derecho humano, y los estados y organizaciones internacionales están llamados a proporcionar recursos financieros para que las personas puedan acceder a estos servicios básicos, particularmente en los países en desarrollo.

HISTORIA

Iglesia San Felipe Apóstol, León, Nicaragua: arquitectura y contenedor del restituído patrimonio cultural inmaterial La Gritería por Arq. Alicia Auxiliadora Estrada Castillo. La tipología religiosa de origen colonial española, así como la de época independentista, que ostentan diversas etapas de evolución estilística y tecnologías constructivas de la arquitectura presentes en su centro histórico. Asimismo, las tradiciones heredadas de nuestros antepasados y el sincretismo colonial que determinan el repertorio de manifestaciones culturales, definen actualmente los modos de vida de la sociedad leonesa. Los protagonistas del estudio lo conforman el monumento iglesia San Felipe Apóstol, cuyos orígenes datan aproximadamente de 1684, y su edificación definitiva posterior a 1859, impulsado por el entonces cura párroco monseñor Gordiano Carranza; y su relación con La Gritería, principal tradición religiosa en el país restituída por este personaje en 1857.

La Granada de mis Antepasados por José Mejía Lacayo. Físicamente, es muy difícil imaginar la ciudad antes del incendio; sin embargo, hay alguna documentación que me permite reconstruir la ciudad en sus características físicas recurriendo a *Granada, la ciudad Trágica* de Pío Bolaños (1961)¹, la *Guerra en Nicaragua* de William Walker (1860), y *Granada de Nicaragua* de Alejandro

¹ Publicado en ocho partes contenidas en los números 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19 y 20. 2/8, Revista Conservadora, a partir de Nov. 1961.

Barberena Pérez (1971) y las *Noticias geográficas y económicas* de Pablo Lévy (1873).

HISTORIA DE LAS IDEAS Y DE LAS MENTALIDADES

Presentación de la Sección, Editor: Ligia Madrigal Mendieta

La Canción De Protesta Como Expresión Social Y Política En La Lucha Insurreccional (1970-1979) por Kevin José Gutiérrez Martínez. En el ambiente cultural de los 60 que vivió Nicaragua hay que reconocer que parte de la música desarrolló su propia característica al generar efecto en contra de la dictadura militar somocista, asumiendo la labor de denuncia e insatisfacción frente a las desigualdades sociales que representaba este sistema. Todo el ambiente de endurecimiento progresivo en contra del régimen dictatorial fue obligando a crear nuevas formas de protesta, para lo cual se llegó a implementar la producción artística musical que expresaba las actitudes políticas confrontadas a la dictadura.

Lo anterior lleva a considerar que “el arte es una noción abstracta, fruto del concepto del ser humano, de su obra y de la naturaleza [...] Pero en la medida que interpreta la realidad, **sirve como espejo de la época y como vehículo de denuncia y de transformación humana**” (Hauser, s.p., 1978. Subrayado del suscrito), como funcionó en Nicaragua.

GEOGRAFÍA

La Picada Real a la Costa por José Mejía Lacayo. La primera noticia que tenemos de la Picada Real es de 1928 cuando el comerciante Jeremois Ríos viajaba en ella para vender mercaderías a Prinzapolka, partiendo de la ciudad de Matagalpa. Ya para 1945 la Picada Real servía de lindero a propiedades. Podemos suponer que la Picada se había convertido ya en camino, porque una picada sirve para indicar una dirección y no presta facilidades de camino. Quizás la picada es más antigua que 1928 porque 17 años después ya sirve de lindero, es una característica permanente del terreno; en todo caso ya no quedan hoy restos de la Picada, desplazada por las nuevas carreteras.

ANTROPOLOGÍA

El Uso de la Música para Enseñar Garífuna como Idioma Segundo en Punta Gorda, Roatán por Benjamin George Gotto. La comunidad de Orinoco, Laguna de Perlas hace esfuerzos por recuperar la lengua garífuna. Recientemente contrataron a una joven garífuna de Honduras para enseñar la lengua a los niños. En este contexto, el uso de la música para enseñar la lengua es un método interesante.

Colegio Centroamérica en Granada

HISTORIA DE VIDA

Los nicaribeños: Africanodescendientes Escritores en Nicaragua por María Roof. Hogar de criollos negros, que estudiaban y rezaban en inglés, y de pueblos indígenas, y aislados - física y culturalmente - del área hispana y católica del Pacífico, la Costa Atlántica fue considerada durante mucho tiempo la "otra" Nicaragua, no reconocida en el mito dominante de Nacionalidad mestiza. Después de la década de 1950, los esfuerzos imperfectos para incorporar la Costa finalmente resultaron en la década de 1980 en la creación de dos regiones atlánticas autónomas únicas dentro del estado-nación. La poesía como producto cultural y contribución a la identidad propia se analiza aquí en su evolución desde la poesía negrista con tropos negros o costeros, hasta el orgullo negro y la proclamación de la diferencia, el elogio y defensa de la autonomía, y la celebración de la multiétnicidad y el pluriculturalismo como la esencia de la Costa Caribe. La poesía de los escritores nicaragüenses, o mestizos, enfatiza la autodefinición de la región como nicaragüense pero diferente, distinta pero no como un "Otro" para ser excluido, una tierra prometida, dada la puesta en común de recursos culturales de muchas etnias, incluida la ahora predominante. Mestizos.

DERECHO

Editor provisional: Roberto Ferrey Echaverry

La diferencia entre el derecho común y el derecho civil por Piyali Syam. En Nicaragua los jueces deben aplicar el código legal escrito, que es conocido como derecho civil basado en el código Napoleónico. En los países angloparlantes, los jueces crean leyes basadas en la costumbre del país. Por esa razón las constituciones de países anglo parlantes no se modifica, porque contiene preceptos muy generales y son los jueces los encargados de interpretar la constitución y dictar sentencias basada en la udsanza del país.

GENEALOGÍA

Descendientes de Benito José Abaúnza por Enrique Bolaños Geyer. En esta sección intentamos llevar a los lectores las raíces de los principales apellidos de Nicaragua. Las genealogías completas llenarían muchas páginas; las raíces son pocas páginas y nos informan del origen de este apellido en Nicaragua.

BIBLIOGRAFÍA

AVISO PERMANENTE

Cómo suscribirse a la Lista de Correos

Muro Sur de la Calle Real Jalteva



Al fondo la casa de los Mejía Wico; a la izquierda la plaza donde se instalaba la barrera de toros de Granada, los juegos y carpa de Firuliche, el circo de nuestra juventud.

La crisis socio económica que se vive en la Regiones Autónomas de la Costa Caribe de Nicaragua es recurrente porque ningún gobierno, sin excepción, ha

podido contribuir a resolverla. Hemos visto hasta la saciedad las manifestaciones de esta cruda realidad: despale indiscriminado en zonas de reserva biológica, drástica reducción en los niveles de captura de mariscos, reducción en los niveles de productividad agrícola, red vial en permanente estado de deterioro, altos niveles de desempleo, hambre y miseria, institucionalidad autonómica de papel sin valoración positiva por parte de la población.

Se ha remarcado, hasta la saciedad, que el territorio de las Regiones Autónomas es el mas rico pero, contradictoriamente, con los mayores índices de pobreza y marginación del país. Se reconoce sus aportes a la economía nacional en pesca, agricultura y ganadería, minas, bosques y productos de la madera y turismo. Se estima que la contribución económica de las actividades productivas de las Regiones Autónomas al PIB de Nicaragua es alrededor del seis por ciento lo cual es bajo en relación al potencial existente. Las actividades productivas más importantes imprimen el carácter de economía primaria con carácter agroexportador donde se emplea aproximadamente las tres cuartas partes de la población económicamente activa ocupada. Las actividades con mayor peso en el PIB Nacional, según su orden de importancia son: la pesca (42%), silvicultura (31%), pecuario (21%), minería (14%) y agricultura (13%).

Históricamente el modelo de producción en la Costa Caribe se ha estigmatizado como el de “economía de enclave” donde grandes empresas trasnacionales controlan la producción, distribución, consumo y apropiación de los excedentes económicos obviando las leyes del país, imponiendo un estado dentro del nuestro. La realidad pone al descubierto todo lo contrario ya que un alto porcentaje las actividades productivas son desarrolladas por economías de subsistencia familiar y comunal. La mayor absorción de mano de obra se da principalmente en los sistemas productivos agroforestales de las comunidades indígenas y afrodescendientes, en la economía campesina de subsistencia en los territorios intermontanos, llanos y costas, en la pesca artesanal de litoral, en ríos y en las intermediaciones de las lagunas costeras. El nivel de desarrollo del sector secundario de la economía en la Regiones Autónomas es prácticamente inexistente a excepción del procesamiento de camarones y langostas que cuenta con más de medio siglo de existencia, lo que es un indicador del bajo nivel de desarrollo de la actividad industrial a pesar de la abundante dotación de recursos naturales con potencial de transformación para abastecer el mercado regional, nacional e internacional.

El aporte al PIB Nacional de las Regiones Autónomas pone en evidencia el potencial existente y es preciso reformular nuevos argumentos más allá de aquellos que indican que no son dinámicas desde el punto de vista económico, con los que se pretende mantener el perverso círculo de exclusión histórica, económica, social, cultural y política que se ha padecido desde la anexión de 1894 como resultado de la ausencia de políticas de inversión y de considerarlas como fuente inagotable de materias primas y recursos naturales.

Es preciso releer la realidad económica de la Regiones Autónomas y ubicarlas en su contexto conjugando actores participantes, carencias y potencialidades en cada uno de los sistemas productivos para definir planes de inversión acorde con las expectativas de población, municipios, gobiernos regionales y fuentes confiables de financiación. El Estado debe ser el principal actor que garantice, con la participación activa de los Consejos Regionales, la elaboración de un Plan de Desarrollo de la Costa Caribe de Nicaragua que pueda concretizarse en la realidad y que supere el estado de deseos y “buenas intenciones” que posee el Plan de Desarrollo Humano de la Costa Caribe promovido por el Consejo de Desarrollo de la Costa Caribe. Las buenas intenciones no lograrán jamás superar los siglos de abandono, miseria y marginación sufrida por los pueblos de las Regiones Autónomas, mucho menos el hecho de que los planes hayan sido formulados de manera participativa por funcionarios del gobierno central de origen costeño garantiza que sean convertidos en una realidad y que no se archiven en la memoria del abandono.

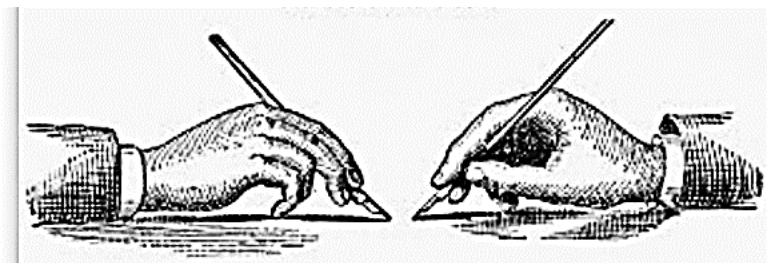
Ronald Hill Álvarez

Martes, 13 de julio de 2010

La Colina

Nueva Guinea, RAAS.

DEL ESCRITORIO DEL EDITOR



Nada que publicar.

DE ACTUALIDAD

Editor provisional: José Mejía Lacayo

jtmejia@gmail.com

Celular: (504) 912-3314



Ciudades con 20 mil habitantes o más. El tamaño del círculo mide el número de habitantes según escala en la esquina superior izquierda: 20, 50, 100, y 800 mil hab. Datos del censo de 1995. Fuente: [Wikimedia Commons](#).

Somos una publicación mensual, por lo que nuestra periodicidad no se presta para publicar noticias que suelen caducar un día después. Las noticias son el campo de acción de los diarios hablados y escritos. Los semanarios son para análisis de noticias. La caducidad de las noticias se puede medir examinando el contenido de las primeras planas de los diarios de Nicaragua.

La importancia de las ciudades y pueblos es una distorsión que debemos corregir. Poblados como *Tipitapa* (población urbana en 2005: 85,948 hab.) *Jinotega* (41,134 hab.), *Bilwi* (39,429 hab.), *El Viejo* (39,178 hab.), *Bluefields* (38,623 hab.), *Diriamba* (35,222 hab.) *Chichigalpa* (34,243 hab.), *Jinotepe* (31,257 hab.), *Nueva Guinea* (25,585 hab.), *Jalapa* (24,435), *Nagarote*

(19,614 hab.), muchos creemos que esas poblaciones no tienen mayor importancia; corrección geográfica e histórica que debemos hacer.

Revista de Temas Nicaragüenses abre sus puertas a temas de actualidad, que se refiere a los acontecimientos que ocupan la atención no política de la gente en un período de tiempo que persista por más de cuatro semanas como son la sequía, los diferendos limítrofes con Colombia y Costa Rica, el proyecto del canal interoceánico. ■

La Crisis en la Costa Caribe

Ronald Hill Álvarez

13 de julio de 2010

La Colina, Nueva Guinea, RAAS.

hillron@hotmail.com

La crisis socio económica que se vive en la Regiones Autónomas de la Costa Caribe de Nicaragua es recurrente porque ningún gobierno, sin excepción, ha podido contribuir a resolverla. Hemos visto hasta la saciedad las manifestaciones de esta cruda realidad: despale indiscriminado en zonas de reserva biológica, drástica reducción en los niveles de captura de mariscos, reducción en los niveles de productividad agrícola, red vial en permanente estado de deterioro, altos niveles de desempleo, hambre y miseria, institucionalidad autonómica de papel sin valoración positiva por parte de la población.

Se ha remarcado, hasta la saciedad, que el territorio de las Regiones Autónomas es el mas rico pero, contradictoriamente, con los mayores índices de pobreza y marginación del país. Se reconoce sus aportes a la economía nacional en pesca, agricultura y ganadería, minas, bosques y productos de la madera y turismo. Se estima que la contribución económica de las actividades productivas de las Regiones Autónomas al PIB de Nicaragua es alrededor del seis por ciento lo cual es bajo en relación al potencial existente. Las actividades productivas más importantes imprimen el carácter de economía primaria con carácter agroexportador donde se emplea aproximadamente las tres cuartas partes de la población económicamente activa ocupada. Las actividades con mayor peso en el PIB Nacional, según su orden de importancia son: la pesca (42%), silvicultura (31%), pecuario (21%), minería (14%) y agricultura (13%).



Históricamente el modelo de producción en la Costa Caribe se ha estigmatizado como el de "economía de enclave" donde grandes empresas trasnacionales controlan la producción, distribución, consumo y apropiación de

los excedentes económicos obviando las leyes del país, imponiendo un estado dentro del nuestro. La realidad pone al descubierto todo lo contrario ya que un alto porcentaje las actividades productivas son desarrolladas por economías de subsistencia familiar y comunal. La mayor absorción de mano de obra se da principalmente en los sistemas productivos agroforestales de las comunidades indígenas y afrodescendientes, en la economía campesina de subsistencia en los territorios intermontanos, llanos y costas, en la pesca artesanal de litoral, en ríos y en las intermediaciones de las lagunas costeras. El nivel de desarrollo del sector secundario de la economía en la Regiones Autónomas es prácticamente inexistente a excepción del procesamiento de camarones y langostas que cuenta



con más de medio siglo de existencia, lo que es un indicador del bajo nivel de desarrollo de la actividad industrial a pesar de la abundante dotación de recursos naturales con potencial de transformación para abastecer el mercado regional, nacional e internacional.

El aporte al PIB Nacional de las Regiones Autónomas pone en evidencia el potencial existente y es preciso reformular

nuevos argumentos más allá de aquellos que indican que no son dinámicas desde el punto de vista económico, con los que se pretende mantener el perverso círculo de exclusión histórica, económica, social, cultural y política que se ha padecido desde la anexión de 1894 como resultado de la ausencia de políticas de inversión y de considerarlas como fuente inagotable de materias primas y recursos naturales.

Es preciso releer la realidad económica de la Regiones Autónomas y ubicarlas en su contexto conjugando actores participantes, carencias y potencialidades en cada uno de los sistemas productivos para definir planes de inversión acorde con las expectativas de población, municipios, gobiernos regionales y fuentes confiables de financiación. El Estado debe ser el principal actor que garantice, con la participación activa de los Consejos Regionales, la elaboración de un Plan de Desarrollo de la Costa Caribe de Nicaragua que pueda concretizarse en la realidad y que supere el estado de deseos y “buenas intenciones” que posee el Plan de Desarrollo Humano de la Costa Caribe promovido por el Consejo de Desarrollo de la Costa Caribe. Las buenas intenciones no lograrán jamás superar los siglos de abandono, miseria y marginación sufrida

por los pueblos de las Regiones Autónomas, mucho menos el hecho de que los planes hayan sido formulados de manera participativa por funcionarios del gobierno central de origen costeño garantiza que sean convertidos en una realidad y que no se archiven en la memoria del abandono. ■

Calle oeste del Parque Colón en Granada



DE NUESTROS LECTORES

Ningún mensaje de lectores que publicar.

CIENCIAS NATURALES

Editor: Guillermo Bendaña García

guibendana@gmail.com

Ing. Agr. M.Sc., Consultor Independiente

Teléfono: 2265 2678 (casa-oficina)

Celulares: (505)8265 2524 (Movistar)

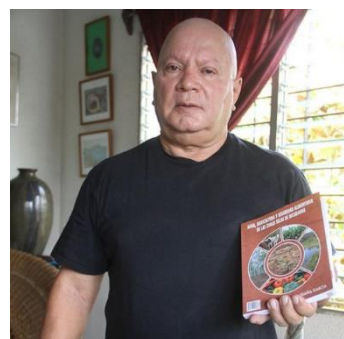
y (505) 8426 9186 (Claro)

Revisores:

Ing. M. Sc. Ramón Guevara Flores.

Tel. (505) 8701-8037

rsgflores@yahoo.com



Vamos a mantener la actual política editorial en la sección de Ciencias Naturales, que consiste en dar a conocer, desde una perspectiva académica, el mundo vegetal y animal de nuestro país (flora, fauna, flora etno-botánica útil), así como la anterior diversidad de temas abordados. El editor tiene algunos artículos escritos sobre esos temas que no he podido publicar en Nicaragua y conoce profesionales muy calificados que, como en el caso del editor, no tienen espacios para sus creaciones técnico-científicas.



Podemos incluir otros temas de mucho interés en el país como: Cambio Climático y sus afectaciones en la caficultura, en la ganadería nicaragüense, etc.; medidas de mitigación y adaptación al cambio climático; efectos de la deforestación en bosques de pinos o de latifoliadas sobre las características físicas y químicas de los suelos; medio ambiente: ej. los humedales de San Miguelito o los manglares

del Estero Real y su importancia medio-ambiental; turismo rural: ventajas, desventajas; métodos de medición de la afectación por sequía en el corredor seco; alternativas agrícolas y ganaderas en las zonas secas; seguridad alimentaria; los suelos de Nicaragua: degradación, recuperación.

Los potenciales autores y colaboradores de la sección de Ciencias Naturales pueden enviar artículos inéditos, tesis o resúmenes de tesis; si en los trabajos se utilizan mapas, gráficos, dibujos, etc., estos deben ser claros, citando siempre las fuentes. ■

Nacimiento y Cambios geológicos del Istmo Centroamericano

Guillermo Bendaña G. (Ing. Agr., M.Sc.)

América Central cubre un área de unos 500.000 kilómetros cuadrados, con una población cercana, actualmente, a los 40 millones de habitantes. Geográficamente la región centroamericana se extiende desde el istmo de Tehuantepec, México, hasta el valle del río Atrato en Colombia. Se localiza como una delgada franja de territorio que separa el Océano Pacífico del Mar Caribe, actuando como un puente que une las dos grandes masas subcontinentales de América del Sur y América del Norte.

Está formada por 7 países que, de norte a sur son: Belice, Guatemala, El Salvador, Honduras, Nicaragua, Costa Rica y Panamá. A pesar de su escaso territorio es una de las áreas del planeta más propensas a los desastres naturales que van desde los causados por fenómenos atmosféricos derivados de un clima tropical con dos estaciones muy marcadas, lluvia y sequía, hasta aquellos relacionados con las condiciones geológicas (terremotos, erupciones volcánicas, inundaciones, sequías, deslaves) y últimamente medida por los vaivenes del Cambio Climático

Las placas tectónicas y la formación de Centroamérica

De hecho, la tectónica de placas es uno de los procesos más transformadores de cuantos suceden en nuestro planeta, y los geólogos creen que ese proceso ha estado activo durante la mayor parte de los 4.500 millones de años de historia del mundo. La formación del territorio centroamericano estuvo íntimamente ligada al tectonismo de las placas Norteamérica, Nazca, Cocos y Caribe y la microplaca de Panamá.

Geológicamente el istmo centroamericano presenta dos regiones:

a) América Central nuclear que comprende desde el istmo de Tehuantepec (México) hasta la parte norte de Nicaragua.

b) El Sur de Centroamérica (sur de Nicaragua, Costa Rica, Panamá) de formación más reciente.

En la Figura 1 se muestra la relación tectónica de la formación del istmo y en la Figura 2 las dos regiones geológicas del istmo centroamericano.

Etapas de formación del istmo centroamericano

Las etapas de formación se dividen en dos:

Etapa 1: durante el paleozoico Centroamérica estaba conformada por montañas en el norte y depresiones en el sur. Durante el Paleozoico superior y el Mesozoico inferior, emerge el territorio gracias a la actividad orogénica. Es importante señalar que desde el Paleozoico superior hasta mediados del Terciario, Centroamérica estaba dividida por un canal interoceánico que comunicaba a los océanos Atlántico y Pacífico (Figura 3).

Etapa 2: durante el Terciario la actividad tectónica originó un promontorio submarino que dio lugar a una serie de islas en forma de arco que al ir erosionándose y recibiendo sedimentos, fueron construyendo el territorio del sector sur (sur de Nicaragua, Costa Rica, Panamá).



Figura 1. Tectonismo y formación geológica de Centroamérica (Fuente: Slide Share)



Figura 2. Regiones en que se dividía Centroamérica (Fuente Slide Share).

Gracias a la sedimentación, la actividad volcánica y el tectonismo, se uniría con el tiempo el canal interoceánico. Con ello se estaría completando el proceso de formación de Centroamérica. Ese período es coincidente con la formación del Mar Caribe.

Origen y formación geológica de Centroamérica.

Se sabe con certeza que los principales procesos de formación en Centroamérica fueron: tectonismo, vulcanismo y erosión-sedimentación.

Estas características físico-geográficas del proceso son también las responsables de las principales formaciones en el mundo:



Figura 3. Hasta mediados del Terciario el istmo estuvo dividido por un canal interoceánico.

- Dieron origen a los continentes.
- Fueron indispensables en la formación del relieve terrestre.
- Por supuesto, tuvieron mucho que ver con la evolución geológica de Centroamérica.

Ya sea con cualquiera de las teorías conocidas, todas dieron origen a los continentes (teoría de la deriva continental, teoría de la expansión del fondo marino, teoría de la tectónica integral de placas). Lo mismo ha ocurrido con la formación del relieve terrestre (las desigualdades que existen en la superficie del planeta, como montañas, llanuras y depresiones, constituyen el relieve). El relieve se forma por medio de procesos geológicos propios del planeta, como el tectonismo y el vulcanismo (factores internos) aunque puede ser modificado por los llamados agentes externos que los desgastan y moldean, como el viento y el agua.

Evolución geológica de Centroamérica.

La formación y evolución geológica de Centroamérica está ligada a las placas Norteamérica, Nazca, Cocos y Caribe y la microplaca de Panamá; principalmente porque la placa oceánica de Cocos se hunde (subduce) por debajo de las placas continentales Norteamérica, del Caribe y el bloque de Panamá.

Geológicamente se presentan dos regiones (ver figuras 1 y 4):

- América Central nuclear (sector norte): es el núcleo cristalino del Paleozoico que llega hasta el norte de Nicaragua.
- Orogéno del sur: corresponde a rocas volcánicas del Cretácico superior (150 millones de años) y sedimentos del Terciario. El sur de Nicaragua y el norte de Costa Rica reciben el nombre de Guanarrivas.

Durante el Paleozoico América Central nuclear estaba cubierta por montañas antiguas muy deformadas en la parte norte y depresiones en el sur; pero, durante el Paleozoico Superior y el Mesozoico Inferior, se produjo prácticamente toda su emersión por una intensa actividad orogénica. El sector sur no existía, aunque desde el Paleozoico y hasta mediados del Terciario, América del Norte y del Sur estaban separadas por un canal que unía los océanos Atlántico y Pacífico centroamericano.

En el Terciario superior ocurre una fase orogénica volcánica y una intensa actividad tectónica que afecta las dos secciones, deshace sus límites y los forma nuevamente.

En el sector sur, la actividad tectónica originó un promontorio submarino (altura considerable de tierra que avanza dentro del mar) que originó una serie de islas volcánicas, en forma de arcos, que al ir erosionándose y por los sedimentos arrojados por los volcanes, fueron construyendo el sector sur centroamericano.

El intenso tectonismo de la época provocó nuevos levantamientos de la corteza terrestre que terminaron de formar la Cordillera Centroamericana que atraviesa la región en dirección noroeste-sureste; se ve interrumpida por el Lago de Nicaragua; aunque algunas cadenas montañosas de Honduras tienen una dirección oeste-este.

El sucesivo proceso de sedimentación y el continuo tectonismo, poco a poco conformaron el territorio centroamericano; con ello el canal interoceánico

desapareció y se originó el Mar Caribe. Reconocemos que la actividad tectónica y volcánica aun hoy continúa modificando el territorio centroamericano.

El marco geotectónico de Centroamérica.

Desde un punto de vista geológico, América Central presenta una gran geodiversidad debida a su posición geotectónica (Figuras 4 y 6). Se encuentra ubicada en el frente de un borde convergente destructivo, formado por la subducción de la placa Coco bajo la placa Caribe. En su extremo norte se ubica también la placa de Norteamérica, separada de la placa Caribe por un sistema de fallamiento denominado Polochic-Motagua. Además, la presencia de la placa Nazca en el sur, que está separada de la placa Caribe por la Zona de Fractura de Panamá (microplaca de Panamá) forma un punto triple con las placas Caribe y Coco.

Dentro de los rasgos geotectónicos más característicos de la región está la faja volcánica del Cuaternario, con 1100 km de longitud, que se extiende desde la frontera México-Guatemala, hasta la parte central de Costa Rica. Está constituida por 40 volcanes mayores, lo que representa una gran densidad de volcanes por unidad de distancia, lo cual es una consecuencia de la subducción del Levantamiento de la placa Coco. La Fosa Mesoamericana, poco conocida, es una estructura más larga que América Central, pues se prolonga al noroeste, frente a México, en total tiene 2700 km de longitud y su mayor profundidad es de 6700 m; hacia el sureste se hace mucho más superficial debido a la subducción del levantamiento de la placa Coco, frente a la costa pacífica de Costa Rica.

Rasgos submarinos importantes. La placa Coco se desplaza hacia la fosa Mesoamericana a una velocidad absoluta de 6,5 cm por año. Esta placa acarrea dos importantes levantamientos o cordilleras oceánicas, que son: el levantamiento de Tehuantepec delante de México y el de Coco. Este último representa una morfología submarina positiva de 2 km de altura, que se ha levantado del fondo marino presumiblemente por acción del punto caliente de Galápagos.

En el extremo oriental de América Central, frente a la costa Caribe de

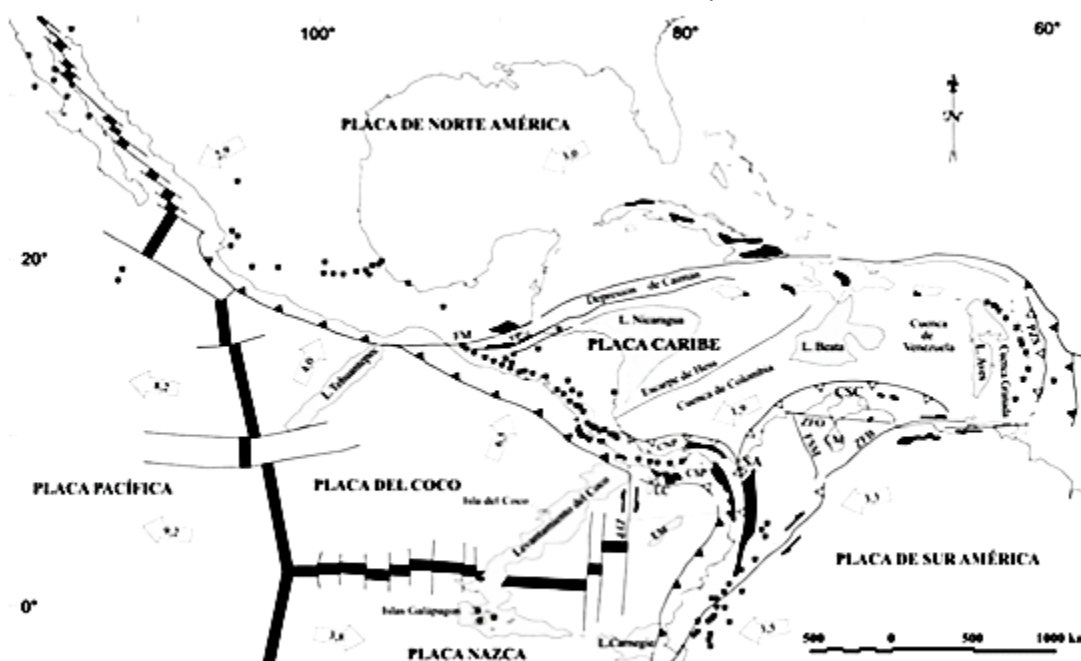


Figura 4. Marco geotectónico de América Central (Fuente: P. Denyer, U. de C. Rica).

Panamá y Costa Rica se ha desarrollado el Cinturón Deformado del Norte de Panamá (Fig.4), que se corresponde con una faja compresiva con fallamiento inverso y plegamiento, que entra al territorio costarricense. Otro rasgo submarino importante es el escarpe de Hess con dirección noreste. Estudios geofísicos recientes parecen indicar que esta estructura corresponde con una falla en flor sinistral. Como resultado directo de la interacción de placas, la región Centroamericana es una de las zonas más sísmicas del planeta.

Geología centroamericana.

La parte sur de América Central tiene mayor similitud con la parte norte de la Placa de Sur América, al contrario de los territorios septentrionales del Istmo Centroamericano. La parte norte, constituida por Guatemala, Belice Honduras y el norte de Nicaragua, los investigadores la han dividido en los bloques Maya y Chortis. El Bloque Maya corresponde con el extremo sur de la Placa de Norte

América y el bloque Chortis está sustentado por un basamento del Precámbrico al Paleozoico de la Placa Caribe.

Nicaragua meridional, Costa Rica y Panamá tienen un basamento de origen oceánico y conforman el Bloque Chorotega en el sur de Nicaragua, Costa Rica y Panamá occidental, así como el Bloque Chocó en el borde norte de Panamá oriental. Esta división se hizo con base en gravimetría y se considera que el Bloque Chocó es un fragmento acrecionado¹ a la Placa de Sur América y el borde suroeste de la Placa Caribe.

Tipos de rocas predominantes.

Rocas metamórficas. Las rocas metamórficas conforman los bloques Maya y Chortis, junto con algunos plutones representan el basamento del norte de América Central (Fig. 5). Tienen una edad del Mesoproterozoico al Paleozoico. Están formadas por esquistos, filitas, metacuarcitas, gneises, migmatitas, anfibolitas y mármoles.

Rocas sedimentarias (paleozoicopaleógeno). Conglomerados, areniscas y lutitas del Carbonífero-Pérmico, que sobreyacen a las rocas metamórficas, y que muestran una influencia vulcanoclástica fuerte, con intercalaciones de lavas riolíticas y dacitas. También se encuentran rocas carbonáticas (dolomitas y calizas) del Pérmico y rocas correspondientes con un evento evaporítico (calizas, yeso, anhidrita) en el Cretácico (Honduras y Guatemala, Fig. 5). Sedimentos vulcanoclásticos marinos, calizas pelágicas y lutitas, así como las típicas capas rojas continentales del Jurásico-Cretácico afloran en Guatemala, Honduras y norte de Nicaragua. Areniscas, limonitas y areniscas neríticas a litorales conforman desde el Jurásico Tardío al inicio del Cretácico. Incluyen hasta los sedimentos recientes poco litificados, así como las facies evaporíticas (calizas, dolomitas, yeso) del Eoceno de Guatemala.

En el sur de América Central existe un registro de una sedimentación profunda en el Jurásico-Paleógeno, donde se encuentran radiolaritas, calizas pelágicas, y areniscas y lutitas correspondientes con una sedimentación turbidítica. También existen eventos de calizas bioclásticas que evidencian una sedimentación somera en algunos sitios ligeramente más levantados. Destacan las plataformas carbonatadas del Paleoceno y el Eoceno. Además, varias

¹ Crecimiento de un cuerpo por agregación de cuerpos menores.

localidades con mélanges² tectónicas asociadas con los procesos de acreción de los complejos oceánicos.

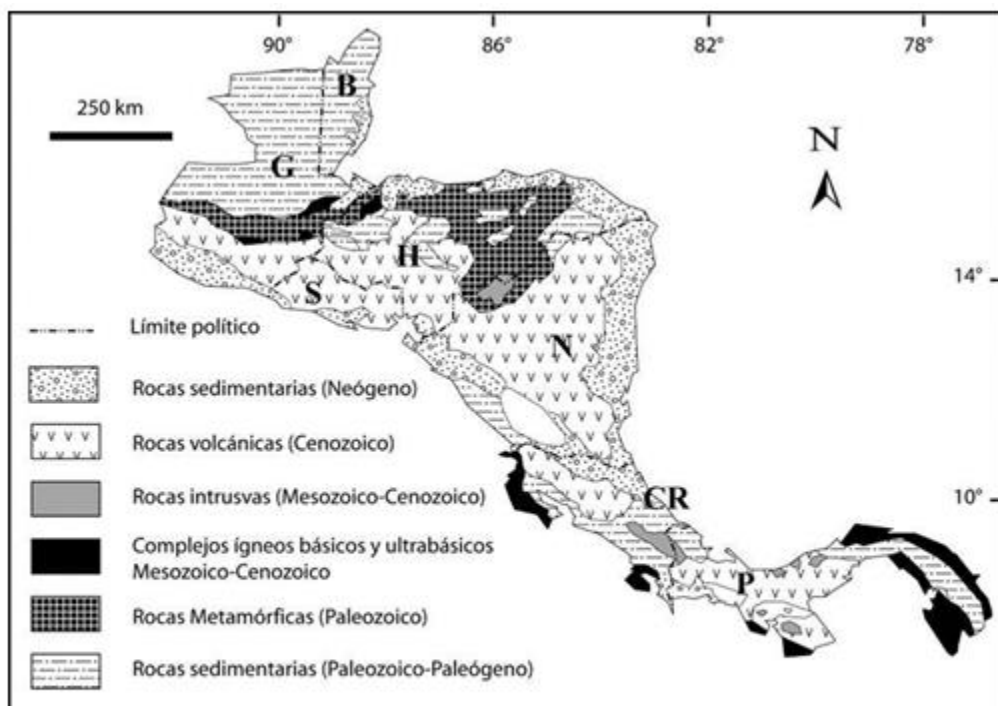


Figura 5. Mapa geológico generalizado, basado en Weyl (1980) y Bundschuh y Alvarado (2007). B: Belice, G: Guatemala, S.: El Salvador, H: Honduras, N: Nicaragua, CR: Costa Rica, P: Panamá (Fuente: P. Dreyer, U. de C. Rica).

Rocas sedimentarias del neógeno. En el norte de América Central (Fig. 5), en el Oligo-Mioceno, destacan las capas rojas continentales y rocas clásicas de origen nerítico, que van desde areniscas, lutitas, conglomerados hasta calizas. En la región sur el desarrollo de cuencas marinas neríticas domina el escenario, con un gran aporte volcánico durante casi todo el Mioceno, pasando a conglomerados molásicos en el Plioceno y Pleistoceno. La presencia de arrecifes levantados por una tectónica activa del Pleistoceno, es característico del Caribe costarricense y Belice.

² Término descriptivo que se refiere a un cuerpo de roca de tamaño cartografiable con una estructura interna fragmentada que incluye grandes bloques y con una matriz comúnmente deformada.

Complejos básicos y ultrabásicos del mesozoico y cenozoico. En la región septentrional existen rocas del Cretácico de afinidad oceánica con diferentes firmas geoquímicas, que incluyen brechas, hialoclastitas, diabasas, basaltos, plagiogranitos, gabros, peridotitas, piroxenitas, entre otras.

En América Central meridional también existe toda una asociación oceánica en Nicaragua, Costa Rica y Panamá, cuya edad oscila entre el Cretácico y el Eoceno. Los datos geoquímicos muestran que casi todos estos complejos tienen un origen común en el punto caliente de las Galápagos. En su mayoría forman parte del CLIP (Caribbean Large Igneous Province).

Rocas intrusivas del mesozoico-cenozoico. En el norte de América Central aflora un complejo calco-alcalino del Cretácico (granitos, granodioritas y monzonitas). En la región meridional son destacables los intrusivos del Mioceno (granodioritas, granitos, monzonitas, dioritas), que conforman la Cordillera de Talamanca y otras localidades menores.

Rocas volcánicas del cenozoico. Un vulcanismo calco-alcalino está presente desde el Paleoceno, en toda América Central (andesitas, ignimbritas, basaltos, raramente dacitas y riolitas), con arcos volcánicos que variaron su posición durante la historia geológica y que actualmente se renuevan en un vulcanismo muy activo. Durante el Plioceno destaca la presencia de un vulcanismo alcalino muy localizado en el sur de América Central.

El cierre del istmo centroamericano.

Durante el Jurásico, las masas continentales de Norte y Sur América estaban separándose y había un océano entre ellas con un intenso vulcanismo submarino a lo largo de una dorsal medio-oceánica. Por el lado occidental, la Placa Farallón se desplazaba al N-E, subduciéndose al borde occidental de ambos continentes y bloques tectónicos se desplazaban hacia el E desde la Placa Norteamericana, como el Bloque Chortis (Fig. 4).

La corteza de Placa Farallón se engrosaba en su viaje, al pasar por el punto caliente de Galápagos, produciendo el CLIP (Caribbean Large Igneous Province). El movimiento de la placa Farallón desplazó rocas formadas originalmente mucho más hacia el S-O de la posición geográfica actual de Costa Rica. Se supone que parte de las rocas más antiguas que conforman Costa Rica (terreno de Nicoya) se formaron a 16° de latitud sur. La sedimentación durante el Cenozoico, en lo que hoy es América Central meridional se dio a grandes profundidades, mientras en la región septentrional, el Bloque Chortis se desplazaba a lo largo de lo que hoy es la falla Polochic-Motagua (Fig. 4).

Un puente terrestre entre Norte y Sur América aparece durante el Cretácico Superior. Se ha interpretado que este intercambio se dio a través de las proto-Antillas, o sea lo que hoy en día forma el núcleo de las Antillas Mayores. Esta comunicación se interrumpió al final del Cretácico y se instauró un arco de islas como resultado de un fenómeno de subducción, lo que formó cuencas sedimentarias asociadas. Alrededor de unos 75 millones de años, la sedimentación de rocas pelágicas paulatinamente fue substituida por turbiditas. La tectónica fue muy intensa y produjo grandes levantamientos corticales hasta la instauración de ambientes someros.

Durante el período comprendido entre el Paleoceno y el Eoceno Inferior, los sedimentos turbidíticos formaron espesos rellenos en la zona del talud continental. América Central Meridional adquiere su posición actual, al igual que la septentrional, donde el Bloque Chortis había llegado casi a su posición.

Al quedar instaurada la subducción a lo largo de la fosa Mesoamericana, se definió la existencia de la placa Caribe como ente independiente en el rompecabezas tectónico interamericano. Hace unos 20 millones de años, la placa Farallón se fragmentó por lo que aparece la placa de Coco como una placa tectónica individual, con un movimiento hacia el N-E. El Levantamiento del Coco arriba a la Fosa Mesoamericana hace unos 5 millones de años, lo que tiene repercusiones en el panorama geotectónico regional actual.

Durante el Plioceno, la fuerte actividad volcánica, junto con la colmatación de las cuencas sedimentarias y la tectónica provocan el cierre definitivo del puente de América Central, hace unos 3,5 millones de años, permaneciendo, en un principio canales marino-terrestres, pero de aguas poco profundas que no permitieron más el intercambio de organismos marinos entre el Caribe y el Pacífico, lo cual se traduce en la diferenciación faunística de invertebrados fósiles (Fig. 7).

A partir de este momento el intercambio biótico de animales y plantas continentales se establece en forma cada vez más completa y adquiere una magnitud intercontinental. El tránsito continuo entre Norte y Sur América fue parcialmente controlado por las diferencias topográficas y climáticas que generaron un filtro biogeográfico.

Desde el momento en que se cierra el istmo centroamericano se produce un cambio drástico en el régimen de corrientes a nivel mundial. Fenómenos tales como la corriente del Golfo, no eran posibles cuando el paso marino era continuo entre el actual Pacífico, el Caribe y el Atlántico.

Nacimiento y Cambios geológicos del Istmo Centroamericano

© Guillermo Bendaña G. – guibendana@gmail.com

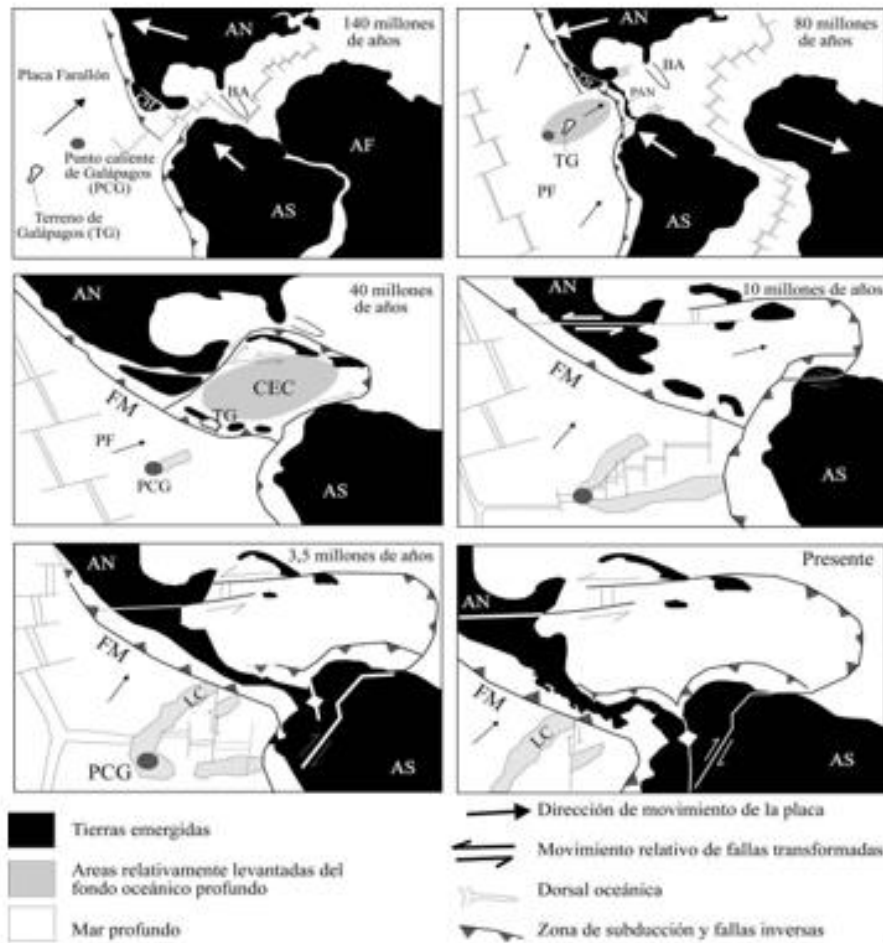


Figura 6: Evolución geotectónica de América Central. CH: Bloque Chortis, PAN: ProtoAntillas, CEC: Corteza engrosada del Caribe, FM: Fosa Mesoamericana, LC: Levantamiento del Coco, AN: América del Norte, AS: América del Sur, PF: Placa Farallón, PCG: Punto caliente de Galápagos, TG: Terreno geológico, BA: Plataforma de Bahamas. Fuente: P. Denyer, U. de C. Rica.

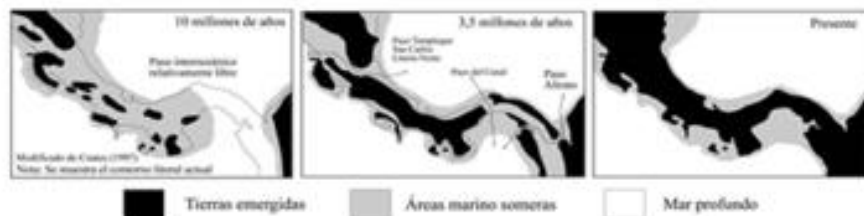


Figura 7: Cierre del istmo centroamericano. Fuente: P. Denyer, modificado de Coates (1997).

Impactos de la formación del istmo Centroamericano

1. Flora y Fauna: Gracias a este puente terrestre, Centroamérica permitió la extensión de flora y fauna, al igual que la migración de humanos y el intercambio cultural. El nacimiento de América Central creó un corredor para el desplazamiento de animales del norte al sur del continente y viceversa. Animales nativos de América del Norte llegaron hasta el sur y animales de América del Sur se desplazaron hacia el norte (mucho antes, durante Pleistoceno, la era de hielo), el Estrecho de Bering estaba congelado, lo que permitía las migraciones del Continente Asiático al Americano.

2. La formación de la parte sur del Centroamérica, el istmo de Panamá, también tuvo un impacto profundo en el clima. La separación del Atlántico y el Pacífico cambió completamente la circulación de las corrientes oceánicas. Veamos:

3. El Atlántico y el Pacífico eran relativamente similares ya que estaban comunicados, pero al cerrarse esa comunicación, el Atlántico norte empezó a estar más caliente y el Caribe se tornó mucho más cálido y salino, ya que no tenía las aguas frías y menos salinas del Pacífico.

4. Por otra parte, las aguas cálidas del Caribe ya no pudieron fluir entre el norte y el sur del continente, por lo que comenzaron a hacerlo hacia el noroeste, creando la actual corriente del Golfo.

5. La corriente del Golfo: Algunos expertos señalan que la corriente del Golfo aportó la humedad necesaria para que el agua evaporada cayera como lluvia o nieve, disminuyendo la salinidad del mar y permitiendo la formación de hielo a temperaturas más elevadas. La corriente habría tenido así un papel fundamental en la formación de las capas de nieve del Ártico.

6. La corriente del Golfo aporta actualmente un clima cálido a Europa al transportar aguas cálidas a Inglaterra y países nórdicos.

7. Todo ello ha tenido que ver con la circulación termohalina o cinta transportadora oceánica convectiva que afecta de modo general al conjunto de las masas de aguas oceánicas. Es muy importante por su significativa participación en el flujo neto de calor desde las regiones tropicales hacia las polares, sin la que no se comprendería el clima terrestre.

8. Al final del período Terciario, todavía quedaban alrededor de 300 km de agua separando el Norte-centro de Nicaragua y el Norte de Colombia. Mientras que en la parte sur de América Central, entre el período Terciario Inferior y el período Cretácico Superior, apareció una cadena de islas volcánicas en forma de arco. Alrededor de 3.5 a 4 millones años atrás, el puente terrestre se consolidó, separando los océanos Pacífico y Atlántico.

BIBLIOGRAFÍA

1. Denyer, P. 2020. Geología y Geotectónica del istmo centroamericano. Escuela Centroamericana de Geología, Universidad de Costa Rica, Costa Rica.
2. Origen y evolución geológica de Costa Rica y Centroamérica. Slide Player (video).
3. Duncan, R.A. & Hargraves, R.B., 1984. Plate tectonic evolution of the Caribbean region in the mantle reference frame. In: W.E. Bonini, R.B. Hargraves & R. Shagam (eds.), The Caribbean South American Plate Boundary and Regional Tectonics. Geological Society of America Memoir. Geological Society of America, p. 8193.
4. Fernández, M, Camacho, E., Molina, E., Marroquín, G. & Strauch, W. 2007. Seismicity and neotectonics. En: Bunduschuh, J. & Alvarado, G.E. (eds.) Central America: geology, resources, hazards. London, Taylor & Francis, p. 323340. ■

Las Zarigüeyas

Wikipedia

Mi interés en las zarigüeyas ha nacido de que algunas llegan a comer los alimentos que mi nuera les coloca en platos fuera de su casa. Puedo verlos detrás de la puerta cerrada a menos de medio metro de distancia. Me doy cuenta de su presencia porque el perro ladra. Parece ser la especie *Didelphis marsupialis*.

Las imágenes son de las especies que se encuentran en Nicaragua.

Los didélfidos (Didelphidae) son una familia de mamíferos marsupiales, la única con especies vivas en la actualidad dentro del orden Didelphimorphia, con un total de 92 especies. Viven desde el Cretácico Superior.

Conocidas en inglés como oposum, se conocen las siguientes especies: *Didelphis marsupialis*, *Didelphis virginiana*, *Philander oposum*, *Chironectes minimus*, *Metachirus nudicaudatus*, *Marmosa mexicana*, *Micoureus alstoni* y *Caluromys derbianus*.

Dos de estas zarigüellas pertenecen al género *Didelphis*, una a *Philander*, y una a cada uno de los géneros *Chironectes*, *Metachirus*, *Marmosa*, *Micoureus* y *Caluromys*.

Didelphidae es la familia más grande de marsupiales de América y la única familia del orden Didelphimorphia; representa 19 géneros y 95 especies. Estos animales tienen modos de locomoción bastante diversos, incluidos terrestres, arbóreos, escansoriales y semiacuáticos. Aunque los miembros de la familia Didelphidae pueden oscilar entre 10 g y más de 2 kg, su tamaño y



Didelphis marsupialis

diversidad física pueden estar limitados por sus requisitos de desarrollo temprano. Estos animales se caracterizan por su tribuna larga, cuerpo bajo, cresta sagital

bien desarrollada e incisivos de poliprotodonte; su plan corporal muy generalizado se considera ancestral para los metaterianos. Los didelfidos pueden tener un número diploide cromosómico de 14, 18 o 22, aunque 22 es el más común.

La familia Didelphidae tiene una amplia distribución geográfica en las zonas Neártica y Neotropical. Estos animales se pueden encontrar en América del Norte, Central y del Sur y también se pueden encontrar en la plataforma continental circundante y en las islas del Caribe. La especie más septentrional, las zarigüeyas



Didelphis virginiana

de Virginia, es el único didelfido existente que se encuentra al norte de México. Desde la llegada de los europeos, las zarigüeyas de Virginia han expandido su área de distribución en el norte hacia el suroeste de Ontario, Canadá. Las especies más australes, las zarigüeyas patagónicas, se encuentran en Santa Cruz, Argentina.

Los didelfidos se pueden encontrar en una amplia gama de hábitats. Estos animales pueden sobrevivir en ambientes secos, bosques tropicales, praderas, montañas, bosques templados y asentamientos humanos cercanos. En algunos casos, los asentamientos humanos pueden incluso facilitar la expansión del área de distribución. Las zarigüeyas de Virginia se han expandido al sur de Canadá desde el asentamiento europeo, en parte debido al aumento de la vivienda y los alimentos proporcionados por la habitación humana. Asimismo, otras especies como las zarigüeyas grises de cuatro ojos y las zarigüeyas comunes pueden complementar al menos parte de su dieta con basura producida por humanos. Aunque estos animales pueden sobrevivir en una amplia variedad de hábitats, su expansión hacia el norte está limitada por las bajas temperaturas y la nieve profunda. Estos animales se pueden encontrar desde el nivel del mar hasta los 3.400 m de altitud.



Philander opossum



Chironectes minimus

A la familia se adscriben especies nativas de América que por lo general son de tamaño mediano y hábitos tanto terrestres como arborícolas. Se distinguen por su largo hocico, su cráneo oblongo, una cresta ósea que recorre longitudinalmente el centro del mismo y unos dientes poco especializados.

Excepcionalmente entre los mamíferos que no son primates, poseen un dedo oponible en las patas traseras provisto de una uña, no una garra. Tienen una cola prensil, que las ayuda a desplazarse en las ramas, y es utilizada por los ejemplares juveniles para aferrarse del cuerpo de la madre.

Tremendamente oportunistas, estos marsupiales se alimentan de gran cantidad de recursos tanto de origen animal como vegetal, si bien existen tendencias por determinados grupos de alimentos en función de la especie, la



Metachirus nudicaudatus



Marmosa mexicana

localización geográfica o la estación climática.

Por regla general son buenos cazadores, pudiendo las especies de mayor envergadura tener entre sus presas animales más grandes. Pequeños mamíferos, aves, reptiles y anfibios se cuentan entre sus alimentos. Los insectos y otros



Micoureus alstoni



Caluromys derbianus

artrópodos, lombrices, moluscos y otros invertebrados también forman parte de su dieta que complementan con productos vegetales como frutos, néctar o grano. Muchas de las especies tienen además hábitos carroñeros.

El periodo de gestación, como en todos los marsupiales, es corto, no soliendo superar las dos semanas. Al cabo de las mismas, nacen crías



Distribución de *Diadelphis marsupiales*

escasamente desarrolladas en las que llaman la atención las extremidades anteriores bien formadas y dotadas de uñas de sus dedos, imprescindibles para aferrarse a la piel del abdomen, especialmente en aquellos géneros en los que el marsupio se reduce a dos pliegues de la piel que discurren longitudinalmente a ambos lados de la región abdominal y pelviana, ya que solo está bien desarrollado en los géneros Chironectes, Didelphis y Philander.

Son animales de hábitos nocturnos o crepusculares. Agresivos, huraños y solitarios, solo se relacionan con otros congéneres durante la época de celo (macho-hembra) o la de cría (madre-hijos).

Es notable en algunos representantes de esta familia la costumbre de hacerse pasar por muertas cuando se encuentran en peligro y no pueden escapar de los agresores que se atreven a enfrentarse a un animal de aspecto tan agresivo como el que muestra una zarigüeya acosada.

Con esta apariencia, es difícil distinguirlos de los cuerpos verdaderamente muertos aunque practicándoles un electroencefalograma se ha comprobado el estado de alerta en el que se encuentra el animal vivo.

Existen especies que suelen hacerse las muertas tal como refiere el erudito profesor Daniel Lòpez M. en sus libros, estas llegan a límite de no dejar sentir sus latidos que solo son perceptibles con aplicación de ECG (electro cardiograma). Este comportamiento no es voluntario y parece ser un mecanismo de defensa en situaciones extremas.

REFERENCIAS

Martínez-Sánchez J.C., Morales Velásquez S. & Castañeda Mendoza, E. (2000) [Lista Patrón de los Mamíferos de Nicaragua](#). 35 pp.

Imágenes reproducidas de la Internet.

Animal Diversity Web. [Delphinidae](#)

BIBLIOGRAFÍA

Feldhamer, G.A. (2003). *Mammalogy: Adaptation, Diversity, and Ecology*. San Francisco: McGraw-Hill.

[GRZIMEK, B.](#), SCHLAGER, N. y OLENDORF, D., 2003: *Grzimek's Animal Life Encyclopedia*, Thomson Gale. Detroit.

MacDonald, D. (2001). [The Encyclopedia of Mammals.](#) New York: Facts on File.

Martin, R.E., Pine, R.H. y DeBlase, A. F. (2001). *A Manual of Mammalogy*. San Francisco: McGraw-Hill.

Vaughan, T., Ryan, J. y Czaplewski, N. (1999). *Mammalogy*. Philadelphia: Saunders College Publishing.

López Mazzotti, Daniel (2001). *A mochila en Perú*. Exploradores peruanos. ■

Geología histórica

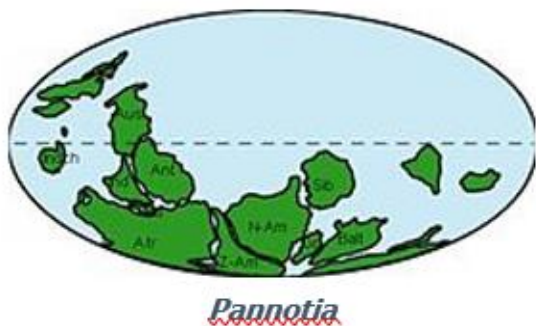
Recopilación

Recopilado del Servicio Geológico Mexicano y Wikipedia par ampliar las explicaciones de cada era y período.

Eón ^{nota 1}	Era	Período	Época	M. años atrás ^{nota 2}	Eventos principales
Fanerozoico	Cenozoico	Cuaternario ^{nota 3}	Holoceno	70,0117	Final de la Edad de Hielo y surgimiento de la civilización actual
			Pleistoceno	72,58	Ciclos de glaciaciones. Evolución de los humanos. Extinción de la megafauna
		Neógeno	Plioceno	5,333	Formación del Istmo de Panamá. Capa de hielo en el Ártico y Groenlandia. Clima similar al actual. Australopithecus
			Mioceno	23,03	Desecación del Mediterráneo. Reglaciación de la Antártida
		Paleógeno	Oligoceno	33,9	Orogenia Alpina. Formación de la Corriente Circumpolar Antártica y congelación de la Antártida. Familias modernas de animales y plantas
			Eoceno	56,0	India colisiona con Asia. Máximo térmico del Paleoceno-Eoceno. Disminución del dióxido de carbono. Extinción de final del Eoceno
	Mesozoico	Paleoceno	Paleoceno	66,0	Continentes de aspecto actual. Clima uniforme, cálido y húmedo. Florecimiento animal y vegetal
				~145,0	Máximo de los dinosaurios. Primitivos mamíferos placentarios. Extinción masiva del Cretácico-Terciario
		Cretácico	Jurásico	201,3±0,2	Mamíferos marsupiales, primeras aves, primeras plantas con flores
			Triásico	252,17±0,06	Extinción masiva del Triásico-Jurásico. Primeros dinosaurios, mamíferos ovíparos
		Pérmico		298,9±0,15	Formación de Pangea. Extinción masiva del Pérmico-Triásico, 95% de las especies desaparecen
	Paleozoico	Carbonífero ^{nota 4}	Pensilvánico	323,02±0,4	Abundantes insectos, primeros reptiles, bosques de helechos
			Missisípico	358,9±0,4	Árboles grandes primitivos
		Devónico		419,2±3,2	Aparecen los primeros anfibios, Lycopsidea y Progymnospermophyta
			Silúrico	443,8±1,5	Primeras plantas terrestres fósiles
		Ordovícico		485,4±1,9	Dominan los invertebrados. Extinciones masivas del Ordovícico-Silúrico
		Cámbrico		541,0±1,0	Explosión cámbrica. Primeros peces. Extinciones masivas del Cámbrico-Ordovícico

La geología histórica es la rama de la geología que estudia las transformaciones que ha experimentado la Tierra desde su formación, hace unos 4570 millones de años, hasta el presente.

Esta recopilación abarca sólo 541 millones de años, correspondientes al Fanerozoico. El eón fanerozoico es una división de la escala temporal geológica



que se extiende desde hace 542,0 ±1,0 millones de años hasta nuestros días. Sucede al Precámbrico, que abarca el tiempo restante desde la formación de la Tierra. Su nombre deriva del griego (φανερὸς phanerós «visible», ζῶν zôon «ser vivo») y significa «vida visible», refiriéndose al tamaño de los organismos que surgen en esta época. Mucho antes de este eón ya existía vida en la Tierra, sin

embargo, es durante este período cuando los organismos vivientes ya toman formas complejas, evolucionan y se diversifican ampliamente.

Geológicamente, el Fanerozoico se inicia poco después de la desintegración del supercontinente Pannotia; con el tiempo, los continentes se vuelven a agrupar en otro supercontinente, Pangea; y, por último, este se disgrega originando los continentes actuales.

Para establecer un marco temporal relativo, los geólogos han ordenado las rocas en una secuencia continua de unidades cronoestratigráficas a escala planetaria, dividida en eonotemas, eratemas, sistemas, series y pisos, basada en la estratigrafía, esto es, en el estudio e interpretación de los estratos, apoyada en los grandes eventos biológicos y geológicos. Por ejemplo, la transición entre Pérmico y Triásico se establece en función de un evento de extinción masiva. Las divisiones anteriores tienen sus equivalentes temporales, una a una, en una escala de unidades geocronológicas: eones, eras, períodos, épocas y edades respectivamente. Las dataciones por radioisótopos han permitido la datación absoluta (años) de la mayoría de las divisiones establecidas, definiendo las unidades geocronométricas equivalentes. Las etapas de la Tierra anteriores al Fanerozoico, de las que no se dispone de registro fósil adecuado, son definidas cronométricamente, esto es, fijando un valor de tiempo absoluto.



La Geología histórica Estudia los eventos geológicos que tuvieron lugar en el pasado y que ayudan a reconstruir las diferentes etapas que ha sufrido la superficie de la tierra hasta la actualidad. Este número de cambios que ha registrado desde su consolidación, los cuales se estudian por medio de la paleontología (fósiles) y la estratigrafía (las rocas sedimentarias).

La Estratigrafía. se ocupa del orden de superposición de los materiales erosionados, transportados y depositados por las fuerzas que actúan en la superficie del globo a través de las rocas sedimentarias, estratificadas, en sus relaciones mutuas, espaciales y temporales, y de la interpretación de los acontecimientos de carácter histórico que han quedado inscritos en ellas. Se ocupa, de la desaparición de los estratos, de su disposición en secciones locales y de correlación entre estas secciones, directamente asequibles al geólogo hasta integrarlas en una serie estratigráfica total que abarque los estratos formados en el transcurso de los tiempos geológicos, desde los más remotos hasta la actualidad.

La Paleontología es la ciencia que estudia los seres que vivieron en otros tiempos y que gracias a sus fósiles permiten establecer la sucesión cronológica necesaria para la Estratigrafía. Para saber más sobre: Estratigrafía ([../estratigrafia/Introduccion-estratigrafia.html](http://estratigrafia/Introduccion-estratigrafia.html))

Paleontología ([../Fosiles/Paleontologia.html](http://Fosiles/Paleontologia.html)) Escala del tiempo geológico

El Tiempo Geológico lo podemos ver como un calendario de la historia de la Tierra. En el marco de referencia para representar los eventos de la Historia de la Tierra y de la vida ordenados cronológicamente. La historia geológica se subdivide en unidades y originalmente se creó utilizando métodos de datación relativa y del tiempo absoluto transcurrido desde la formación de la Tierra hasta la actualidad. En el tiempo geológico podemos pensar de dos maneras: Relativa y Absoluta.

El tiempo relativo descubre si sobrevino un evento en la historia de la Tierra antes o después que otro, haciendo caso omiso de los años. El tiempo absoluto mide el evento geológico, nos dice si éste tuvo lugar hace años cuantos miles de años, hace mil millones de años, o en alguna fecha más lejana aún en la historia de la Tierra. Una síntesis de los hechos históricos de la tierra basados en la Escala del Tiempo Geológicos es la siguiente:

Era Arqueozoica. Está representada por un largo período de tiempo en la cual la tierra parece haber carecido totalmente de vida. Aunque hay restos de algas que datan de 2700 millones de años. Era Proterozoica. Los estratos proterozoicos contienen más material sedimentario y menos rocas metamórficas que el Arqueozoico. Se cree haberse iniciado hace unos 2000 millones de años. En México tenemos rocas metamórficas proterozoicas en los estados de Oaxaca y Sonora.

El eón arcaico, anteriormente conocido como Arqueozoico y en ocasiones Arqueano (este último, un anglicismo), es una división de la escala temporal geológica, es la segunda división geológica del Precámbrico. Comienza hace 4000 millones de años, después del eón hádico, y finaliza hace 2500 millones de años, cuando comienza el eón proterozoico, durando unos 1500 millones de años. Las fechas se definen cronométricamente, en lugar de estar basadas en la estratigrafía.²³ El límite inferior (punto de partida) no ha sido oficialmente establecido por la Comisión Internacional de Estratigrafía. En la literatura antigua, el Hádico se incluye como parte del Arcaico. El nombre «arcaico» proviene del griego antiguo «αρχή», que significa «comienzo», «origen».

En este período se produce una evolución de la corteza terrestre, por lo cual tuvo que haber una tectónica de placas (movimiento de placas) y una estructura interna terrestre similar a la que conocemos hoy en día, aunque la diferenciaba el exceso de calor. Se calcula que había más actividad tectónica

debido a la mayor velocidad con que se produce la litosfera, por lo cual también cabría esperar que hubiese mayor actividad en las dorsales y un mayor número de ellas, así como mayor actividad en las zonas de subducción y mayor número de placas y más pequeñas, evidentemente.

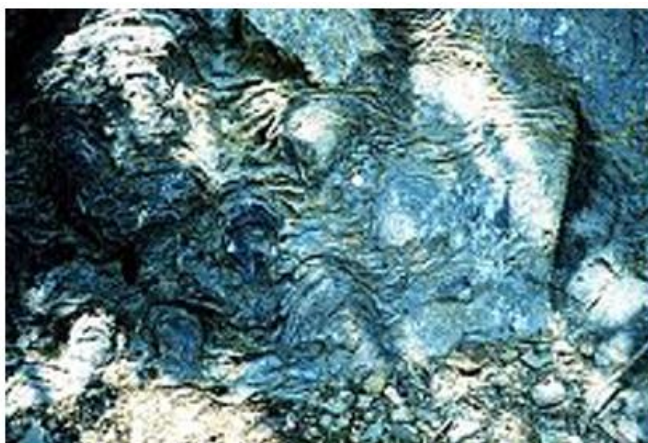
Aunque se conocen algunos minerales del eón Hadeico, las formaciones rocosas más antiguas expuestas en la superficie de la Tierra se formaron durante el eón Arcaico o son inmediatamente anteriores. Se conocen rocas arcaicas en Groenlandia, Escudo Canadiense, Escudo Báltico, Escocia, India, Brasil, Australia Occidental y Sudáfrica. Aunque los primeros continentes se formaron durante este eón, estas rocas representan sólo el 7% de los cratones del mundo actual. Incluso considerando la erosión y destrucción de las formaciones anteriores, todo indica que la corteza continental formada durante el Arcaico equivaldría a sólo el 5-40% de la corteza actual.

En contraste con el Proterozoico, las rocas arcaicas son a menudo sedimentos de aguas profundas fuertemente metamorfoseadas, tales como grauvacas, esquistos arcillosos, sedimentos volcánicos y formaciones de hierro bandeado. Las rocas carbonatadas son raras, lo que indica que los océanos eran más ácidos que durante el Proterozoico debido a la disolución de dióxido de carbono. Los cinturones supra corticales son típicos de las formaciones arcaicas y consisten en unidades de rocas ígneas máficas metamorfoseadas alternadas con rocas sedimentarias. Las rocas meta ígneas se derivan de los arcos insulares volcánicos, mientras que los meta sedimentos representan sedimentos de aguas profundas erosionados de los arcos de islas vecinos y depositados en la cuenca. Los cinturones supra corticales representan suturas entre proto continentes.



Escudo canadiense

Se encuentran estromatolitos por todo el Arcaico, siendo especialmente comunes a finales del eón. Los estromatolitos son importantes fósiles que se comienzan a formar hace 3.700 millones de años, con una abundancia máxima hace 1250 millones de años. Posteriormente se redujo su abundancia y diversidad, si bien actualmente continúan formándose en algunos lugares. Sin embargo, debe tenerse en cuenta que los primeros estromatolitos con origen microbiano



Estromatolito formado por la actividad de cianobacterias

confirmado son de hace 2724 millones de años.

La vida estaba presente probablemente durante todo el Arcaico, pero es probable que estuviera limitada a los organismos procariotas.

Hace unos 3500 millones de años, durante la Era Paleo arcaica, las bacterias comienzan con la fotosíntesis, que inicialmente era anoxigénica, por lo que no desprende oxígeno. En la actualidad, las bacterias verdes del azufre y no del azufre, y las bacterias púrpuras realizan este tipo de fotosíntesis.

No sería hasta hace unos 2800 millones de años, durante la Era Neoarcaica, cuando surjan los primeros organismos capaces de realizar la fotosíntesis oxigénica (como las cianobacterias) y comiencen a liberar oxígeno molecular al medio ambiente.

Era Paleozoica. Se inicia la vida organizada de seres marinos, cuando los mares y depósitos de agua presentaron condiciones estables.

El Paleozoico o era paleozoica es una división de la escala temporal geológica que pertenece al eón Fanerozoico, con la categoría de era (como tiempo) y era tema (como conjunto de rocas). El Paleozoico sucede al supereón Precámbrico y precede a la era Mesozoico. De más de 290 millones de años (M.a.) de duración, se inició hace 541 millones de años y acabó hace unos 252 millones de años. Su nombre procede del griego «palaio/παλαιο» («viejo») y «zoe/ζωη»

(«vida»), que significa «vida antigua». Anteriormente era conocido por los términos, hoy obsoletos, de Primario o era primaria.

Geológicamente, el Paleozoico se inicia poco después de la desintegración del supercontinente Pannotia y acaba con la formación del supercontinente Pangea. Durante la mayor parte de la era, la superficie de la Tierra se divide en un número relativamente pequeño de continentes.

El Paleozoico abarca desde la proliferación de animales con concha y exoesqueleto hasta que el mundo empezó a ser dominado por los grandes reptiles y por plantas relativamente modernas, como las coníferas.

El Paleozoico inferior probablemente tenía un clima moderado al inicio, pero se tornó cada vez más cálido en el transcurso del Cámbrico. También se produjo el segundo incremento sostenido del nivel del mar más grande del Fanerozoico. Sin embargo, esta tendencia se vio contrarrestada por el desplazamiento de Gondwana hacia el sur con velocidad considerable, por lo que, en tiempos de Ordovícico, la mayoría de Gondwana occidental (África y América del Sur) se asentó directamente sobre el Polo Sur.

En esta época el clima está también fuertemente influenciado por la zona, con el resultado de que el "clima", en un sentido global, se convirtió en cálido. Sin embargo, el medio ambiente de la mayoría de los organismos de la época, la plataforma marina continental, se fue enfriando paulatinamente. Por otro lado, Báltica (Europa del Norte y Rusia) y Laurentia (este de América del Norte y Groenlandia) se mantuvo en la zona tropical, mientras que China y Australia se situaban en aguas más templadas.

El Paleozoico inferior terminó, bastante abruptamente, con la corta, pero al parecer intensa, glaciación del Ordovícico superior. Esta ola de frío causó la segunda mayor extinción masiva de del Eón Fanerozoico. Con el tiempo, el clima se fue haciendo más cálido.

Cambio climático en los últimos 500 millones de años en la base medidas del isótopo ^{18}O . El clima actual (a la izquierda) es más frío que durante la mayor parte del Paleozoico.

El Paleozoico medio fue una época de gran estabilidad. El nivel del mar había descendido coincidiendo con la glaciación, pero se recuperó lentamente durante el transcurso del Silúrico y Devónico. La lenta fusión de Laurentia y Báltica, y el lento movimiento hacia el norte de los fragmentos de Gondwana crearon numerosas nuevas regiones de aguas relativamente cálidas. Como las

plantas colonizaron los márgenes continentales, el nivel de oxígeno se incrementó y el dióxido de carbono disminuyó, aunque mucho menos dramáticamente.

El gradiente de temperaturas norte-sur también parece haber sido moderado, o simplemente los organismos metazoarios se hicieron más resistentes, o ambas cosas. En cualquier caso, el extremo sur de los márgenes continentales de la Antártida y el Oeste de Gondwana cada vez se hicieron menos estériles.

El Devónico terminó con una serie de pulsos que acabaron con gran parte de los vertebrados del Paleozoico Medio, sin reducir notablemente la diversidad de especies en general.

El Paleozoico superior fue una época que nos ha dejado un gran número de preguntas sin respuesta. El Misisípico comenzó con un repunte en el oxígeno atmosférico, mientras que el dióxido de carbono cayó a mínimos. Esto desestabilizó el clima y llevó a una, tal vez dos, glaciaciones durante el Carbonífero. Estas son mucho más severas que la breve glaciación del Ordovícico superior, pero esta vez los efectos sobre la biota fueron intrascendentes.

Para comienzo del Pérmico, tanto el oxígeno como el dióxido de carbono se había recuperado a niveles más normales. Por otro lado, la formación de Pangea creó extensas regiones interiores áridas sujetas a temperaturas extremas. El Pérmico superior se asocia con la caída del nivel del mar, el aumento del dióxido de carbono y un deterioro climático general, que culminó con la devastación de la extinción masiva del Pérmico-Triásico.

El contenido biológico de la Era Paleozoica es bastante rico; comprende numerosas formas de vida acuática: algas, esponjas, corales, braquiópodos, moluscos bivalvos, gasterópodos y cefalópodos; entre los artrópodos destacan los trilobites y los primeros insectos; aparte, también los primeros arácnidos (que son los primeros animales terrestres) y los equinodermos. Se desarrollan las plantas vasculares y pteridofitas (o helechos), especialmente abundantes durante el Carbonífero. También en esta era aparecen los primeros vertebrados, peces cartilaginosos, anfibios e, incluso, los primeros reptiles.

Durante el periodo entre finales del Precámbrico y el Paleozoico, la mayor parte de la evidencia de la historia temprana de la Tierra fue destruida por la erosión. Desde el inicio del Paleozoico, los mares poco profundos invadieron los continentes. La configuración de los continentes era muy diferente de la actual. En primer lugar, en esta era se dan al menos dos orogenias, la Caledoniana (durante el Silúrico superior) y la Herciniana (en el Permocarbonífero), que afectaron a toda la superficie terrestre, generando cadenas montañosas como, por ejemplo, el macizo Hespérico en el hemisferio norte; aunque como se ha dicho, sus huellas se detectan por todo el globo. La era se inicia poco después de

la desintegración del supercontinente Pannotia y el final de una era glacial. Durante el Paleozoico inferior, la superficie de la Tierra se divide en un número relativamente pequeño de continentes. Hacia el final de la era, los continentes se reunieron en el supercontinente Pangea, que incluía la mayor parte de la superficie terrestre del planeta

Se subdivide en seis periodos:

1. **Cámbrico.** Es el más antiguo de la Era Paleozoica. Su nombre proviene de Cámbrica, palabra latina para Gales Inglaterra, donde se estudiaron por primera vez. Está representado por trilobites y braquiópodos Marinos que se consideran como fósiles índices de gran valor estratigráfico. Tuvo una duración de unos 100 millones de años.

El Cámbrico es una división de la escala temporal geológica que pertenece a la Era Paleozoica; esta se divide en seis periodos de los que el Cámbrico ocupa el primer lugar precediendo al Ordovícico. Comenzó hace unos 541 millones de años, tras el Eón Proterozoico y terminó hace unos 485 millones de años.²³ Clásicamente se había considerado que el Cámbrico abarcaba desde hace 570 millones de años hasta hace 500 millones de años.⁴ Debe su nombre a la denominación Cambria, que es la forma latinizada de Cymru, término con el que los galeses se refieren a su país, Gales, lugar donde el geólogo inglés Adam Sedgwick identificó este sistema en 1831. En la literatura científica también puede encontrarse como Cambriano, término hoy obsoleto.

El Cámbrico constituye una de las grandes divisiones de la geología histórica (la rama de la geología que estudia las transformaciones experimentadas por la Tierra desde su formación).⁵

En este período se produce una explosión de vida, y por primera vez en el registro fósil se distinguen organismos pluricelulares más complejos que las esponjas o las medusas. Entre las criaturas del período se cuentan, por ejemplo, las algas verdes de tipo Volvox, de apenas unos milímetros de diámetro, o también los trilobites, un grupo de artrópodos que no superó la extinción pérmica. Durante el Cámbrico aparecen en el registro fósil cerca de cincuenta grandes grupos de organismos (filos), de la mayoría de los cuales no se conservan restos de precursores en la escala evolutiva (Gould, 1989). Este surgimiento de nuevos filos, aparentemente súbito si no se tiene en cuenta el espacio temporal recibe el nombre de explosión cámbrica. Tres grandes eventos marcaron el límite Mesoproterozoico-Cámbrico:

Arqueocitatos (Poríferos).

Posible extinción de la Fauna de Ediacara

Incremento en la bioturbación de los sedimentos

Biom mineralización generalizada entre los invertebrados

2. **Ordovícico.** Su nombre deriva de la antigua tribu céltica, también del país Gales. En éste se inician los primeros peces y dominan los invertebrados marinos, aparecen los ostracodermos. Se inicia y termina la orogenia tectónica. Duró unos 75 millones de años.

El Ordovícico es la fragmentación de la escala temporal geológica que pertenece a la Era Paleozoica; esta se divide en seis periodos de los que el Ordovícico ocupa el segundo lugar posterior al Cámbrico y precediendo al Silúrico. Comenzó hace unos 485 millones de años y terminó hace unos 444 millones de años;²³ en obras clásicas, se consideraba que el ordovícico abarcaba de los 505 millones de años hasta hace 440 millones de años. Debe su nombre a la tribu celta de los Ordovicos, que vivieron en el centro y norte de Gales, lugar donde el geólogo inglés Charles Lapworth identificó este sistema en 1879.

En este período, un día tenía 21 horas y no había animales en tierra firme por la escasez de oxígeno en la atmósfera. Abundan los fósiles, entre los que destacan los trilobites y en algunas regiones se formaron los yacimientos de petróleo y gas.

3. **Silúrico.** Llamado así por una tribu de Gales denominada Silures. Se inician las primeras plantas terrestres. En Norteamérica no hay evidencia de Orogenia, en cambio en Europa se desarrolló la Perturbación Caledoniana. Su duración fue de 20 millones de años.

El Silúrico es una división de la escala temporal geológica que pertenece a la Era Paleozoica; esta se divide en seis periodos de los que el Silúrico ocupa el tercer lugar siguiendo al Ordovícico y precediendo al Devónico. Comenzó hace 444 millones de años y terminó hace 419 millones de años.² Debe su nombre a la tribu celta de los Siluros, que vivieron en el sur de Gales, lugar donde el geólogo escocés Roderick Murchison identificó este sistema en 1831.

Se caracteriza porque el nivel de los océanos era elevado, con lo que existe un amplio registro de sedimentos marinos en todos los continentes. Amplios mares epicontinentales someros se extendían en la zona tropical. Aparecen los placodermos, los tiburones espinosos y los peces cartilaginosos. Las plantas terrestres se encontraban restringidas a ambientes palustres. En algunas zonas se forman yacimientos de petróleo y gas.

4. **Devónico.** Viene su nombre de la localidad de Devonshire, Inglaterra. Se desarrollan los primeros anfibios y una gran variedad de peces. Se realizó una gran

expansión de plantas terrestres, árboles con escamas y helechos. Al final del período se llevó a cabo la Orogenia Acadiana. Duró 60 millones de años.

El Devónico es un sistema y periodo de la escala temporal geológica que



Pintura representando al ambiente del Devónico.

pertenece a la Era Paleozoica; esta se divide en seis periodos de los que el Devónico ocupa el cuarto lugar, siguiendo al Silúrico y precediendo al Carbonífero. Comenzó hace unos 417 millones de años y terminó hace unos 354 millones de años.²³⁴ Debe su nombre a Devon, un condado ubicado en la península de Cornualles, en el suroeste de Inglaterra, lugar donde el geólogo escocés Roderick Murchison y su colega inglés Adam Sedgwick, identificaron este sistema en 1839.

En lo que respecta a la paleogeografía, las tierras emergidas terminaron repartidas entre un supercontinente en el sur, Gondwana, y otro en el norte, a la altura del ecuador, llamado Laurasia, que empezó el período como dos cratones en colisión, Laurentia y Báltica, separados inicialmente por el océano Iapetus. A la larga ambos convergieron para, más tarde, formar el supercontinente único llamado Pangea.

En los océanos, los tiburones primitivos se hacen más numerosos que durante el Silúrico, y aparecen los primeros peces de aletas lobuladas y los peces óseos. Los grandes arrecifes de coral, los trilobites y los braquiópodos siguen siendo comunes, y aparecen los primeros moluscos ammonites. Sobre tierra firme, las primeras plantas con semilla se extienden formando enormes bosques. Durante el Devónico, hace unos 365 millones de años, surgen los primeros anfibios. También proliferan varias líneas de artrópodos terrestres. Al

final del período se produjo la extinción masiva del Devónico, que afectó gravemente a la vida marina. Durante el Devónico se formaron los yacimientos de petróleo y de gas de algunas zonas.

5. **Carbonífero.** Este período así llamado en Europa se subdividió en Estados Unidos en dos subperíodos: Missisipico y Pensilvánico y así se les conoce en Norte América, aunque también los consideran como períodos. Missisipico.- Se encuentran los primeros tiburones, así como gran desarrollo de helechos, su clima cálido propició la forma de grandes depósitos de carbón donde toma su nombre original. En Europa los movimientos orogénicos dieron lugar a la perturbación Variscana. Duro 35 millones de años. Pensilvánico.- Se desarrollaron grandes pantanos de carbón; se inician las coníferas y aparecen los primeros reptiles. Se desarrollan otras variedades de braquiópodos, crinoides, briozoarios y corales. Aparecen los primeros foraminíferos llamados fusilínidos, que constituyen un buen fósil índice. También hubo insectos continentales muy característicos como cucarachas. El final del sub-Período de 30 años de duración se inició la Orogenia

Appalachiana den Norte América. 6. Pérmico. Su nombre proviene de la provincia de Perm al este de Rusia y el último de los períodos paleozoicos. Se extinguen gran cantidad de organismos como los trilobites. Los anfibios y reptiles continuaron estableciéndose en la tierra y varias especies evolucionaron. Se desarrollan las anomoides y grandes cantidades de moluscos. La mayoría de las plantas pantanosas desaparecieron y fueron reemplazadas por coníferas más adelantadas. En nuestro país están representados todos los períodos paleozoicos en los que predominan rocas marinas. Duración del Pérmico 50 millones de años. Era Mesozoica. Su nombre indica tiempo de vida media o sea la transición entre las plantas y animales relativamente antiguos del paleozoico a formas más modernas del cenozoico. La duración total fue de unos 170 millones de años.

El Carbonífero es una división de la escala temporal geológica que pertenece a la Era Paleozoica; esta se divide en seis periodos de los que el Carbonífero ocupa el quinto lugar siguiendo al Devónico y precediendo al Pérmico. Comienza hace 359 millones de años y finaliza hace 299 millones de



Aguafuerte que representa algunas de las plantas más significativas del Carbonífero.

años.²³ El nombre carbonífero significa «portador de carbón» y deriva de las palabras latinas carbō ('carbón') y ferō ('llevo, porto'), y fue acuñado por los geólogos William Conybeare y William Phillips en 1822, basándose en un estudio de las rocas británicas, y refleja el hecho de que muchas capas de carbón se formaron a nivel mundial durante ese tiempo.⁴⁵

En Norteamérica se subdivide en Pensilvánico y Misisípico.⁶ En Europa existen dos subdivisiones, la europea occidental y la rusa, siendo ambas de difícil correlación entre ellas y con la norteamericana.

Se caracteriza porque grandes extensiones de bosques quedaron sucesivamente sepultadas, dando origen a estratos de carbón. Mientras van extinguiéndose los peces primitivos, se expanden los cartilaginosos y óseos. Los anfibios invaden la tierra firme y comienzan su desarrollo los reptiles, que durante el período Jurásico tendrán su clímax. En el Carbonífero Superior abundan los insectos, algunos muy grandes, como las "libélulas" de casi sesenta centímetros con alas extendidas, y árboles de hasta 40 m, como el Lepidodendron. Esto se explica por la alta concentración de oxígeno en la atmósfera, que según estimaciones llegó a alcanzar el 35%.

El Carbonífero es una época de la historia de la Tierra muy activa desde el punto de vista tectónico. Durante este periodo se produce la orogenia hercínica o varisca que da lugar a la formación del mega continente Pangea. Climáticamente terminó con una glaciación, durante la cual los glaciares se extienden por todo el centro y sur de Pangea.

Era Mesozoica

1. **Triásico.** Es el más antiguo período mesozoico su nombre se deriva de la palabra latina "trias" o "tres" divisiones de estas rocas estudiadas por primera vez en Alemania. Se cree que predominaron las rocas continentales sobre las marinas. Aparecen los primeros reptiles (dinosaurios). Las rocas continentales son características como "capas rojas". Son abundantes las cicádeas y coníferas. En México están representadas rocas continentales y marinas. Al final del Triásico se realizó la Orogenia Palizádica. La duración del período Triásico es de 50 millones de años.

El Triásico es una división de la escala temporal geológica que pertenece a la Era Mesozoica; dentro de esta, el Triásico ocupa el primer lugar precediendo al Jurásico. Comenzó hace 251 millones de años y acabó hace 201 millones de años.² Debe su nombre a las tres capas de rocas (tri significa "tres") que encontró el geólogo alemán Friedrich von Alberti en sus estudios en Alemania y Europa noroccidental en 1834.

Como ocurre con la mayoría de los períodos geológicos, las fechas exactas de inicio y fin son imprecisas en unos pocos centenares de miles de años. En el caso de este período, tanto el inicio como final están marcados por importantes eventos de extinción: la extinción masiva del Pérmico-Triásico y la del Triásico-Jurásico.

Los primeros mamíferos, los cuales evolucionaron de los reptiles mamiferoides, hicieron su aparición en este período.

La deriva continental acercó los continentes; junto con la gran regresión marina del Triásico, fueron las dos causas de la formación del supercontinente Pangea. A principios del Jurásico las tierras emergidas volvieron a separarse. Debido a esta regresión, las plataformas continentales quedaron sobre el nivel del mar, lo que condujo, a su vez, al descenso de la deposición de sedimentos carbonatados, que necesitan profundidades relativamente someras.

Es en los sedimentos de este período donde aparecen los fósiles de los primeros dinosaurios, representados por formas bípedas de pequeño tamaño, carnívoras. No obstante, a finales del periodo ya se habían diversificado a gran escala y se habían convertido en los vertebrados dominantes en todo el planeta, llevando a la extinción a grupos más primitivos, como los arcosaurios, y a los reptiles mamiferoides con escasas excepciones.

2. **Jurásico.-** Su nombre proviene de las montañas Jura situadas entre Francia y Suiza. La vida se desarrolló con profusión y las plantas y animales habitaron la tierra, el aire y el mar en grandes cantidades. Se desarrollan los primeros mamíferos verdaderos y grandes reptiles (dinosaurios). Los cielos son cruzados por las primeras aves (arqueopterix). La vida en el fondo de los mares es muy prolífica, lo que dio lugar al desarrollo de grandes moluscos entre ellos los amonitas que constituyen excelentes fósiles índices. Al final del período se inicia en América del Norte la Orogenia Nevadiana que culmina a mediados del cretácico, nuestro país fue cubierto por grandes mares durante el Jurásico. Su duración fue de 45

millones de años.

El Jurásico es una división de la escala temporal geológica que pertenece a la Era Mesozoica; dentro de esta, el Jurásico ocupa el segundo lugar siguiendo al Triásico y precediendo al Cretácico. Comenzó hace 201 millones de años y acabó hace 145 millones de años.² Debe su nombre a la cadena montañosa del Jura, en los Alpes, lugar donde el geólogo prusiano Alexander



Escena del Jurásico, creación artística

von Humboldt identificó este sistema en 1795. Refiriéndose a esos mismos terrenos del Jura, el término Jurásico fue acuñado por primera vez en 1829 por el naturalista francés Alexandre Brongniart en su obra *Tableau des terrains qui composent l'écorce du globe ou essai sur la structure de la partie connue de la terre* (Descripción de los terrenos que constituyen la corteza de la Tierra o ensayo sobre la estructura de la parte conocida de la Tierra).³

Este período se caracteriza por la hegemonía de los grandes dinosaurios y por la escisión de Pangea en los continentes Laurasia y Gondwana. De este último se escindió Australia (en el Jurásico superior y principios de Cretácico), del mismo modo que Laurasia se dividió en Norteamérica y Eurasia.

El Jurásico se divide en Inferior, Medio y Superior, también conocidos en Europa como Lias, Dogger y Malm, términos hoy obsoletos.

3. **Cretácico.**- Su nombre proviene de la palabra latina "creta" que quiere decir yeso. Es uno de los períodos geológicos más extendidos en todo el mundo y es característica la presencia de caliza y evaporitas (yeso, caliza y dolomía). Se desarrollaron y extinguieron al final los dinosaurios, las amonitas y el foraminífero globotruncana. Se iniciaron las primeras plantas con formación formándose extensos depósitos de carbón en el cretácico superior de México (Coahuila). Es uno de los períodos geológicos junto con el jurásico, mejor estudiados debido a que ellos se localizan enormes depósitos petrolíferos. Culminó la Orogenia Nevediana y se inicia la Larimidica al finalizar el período, esta última, fue responsable de la formación de la Sierra Madre Oriental. Su duración fue de 72 millones de años. Era Cenozoica. Duración total fue de 63 millones de años.



El Cretácico, o Cretáceo, es una división de la escala temporal geológica que pertenece a la Era Mesozoica; dentro de esta, el Cretácico ocupa el tercer y último lugar siguiendo al Jurásico. Comenzó hace 145 millones de años y terminó hace 66 millones de años.² Con una duración de unos 79 millones de años, es el período Fanerozoico más extenso, y es, incluso, más largo que toda la Era Cenozoica. Su nombre proviene del latín creta, que significa "tiza", y fue definido como un período independiente por el geólogo belga Jean d'Omalius d'Hallo y en 1822, basándose en estratos de la Cuenca parisina, Francia.

El Cretácico está dividido en dos grandes subunidades: Cretácico inferior y Cretácico superior.

La vida en mares y tierra aparecía como una mezcla de formas modernas y arcaicas, sobre todo de amonites. Como ocurre con la mayoría de las eras geológicas, el inicio del período es incierto por unos pocos millones de años. Sin embargo, la datación del final del período es relativamente precisa, pues esta se hace coincidir con la de una capa geológica con fuerte presencia de iridio, que parece coincidir con la caída de un meteorito en lo que ahora corresponde con la península de Yucatán y el golfo de México. Este impacto

pudo provocar la extinción masiva que ocurrió al final de este período, conocida como el evento K/Pg. Este acontecimiento marca el fin de la Era Mesozoica.

A mediados del Cretácico, se dio la formación de más del 50 % de las reservas mundiales de petróleo que se conocen en nuestros días, de las cuales se destacan las concentraciones localizadas en los alrededores del golfo Pérsico y en la región entre el golfo de México y la costa de Venezuela.

Era Cenozoica

La era cenozoica o Cenozoico (antiguamente también era terciaria), una división de la escala temporal geológica es la era geológica que se inició hace unos 66 millones de años y que se extiende hasta la actualidad.²³ Es la tercera y última era del eón fanerozoico y sigue a la era mesozoica. Su nombre procede del idioma griego y significa «animales nuevos» (de καινός/kainos, «nuevo» y ζωή/zoe, «animal o vida»). El período terciario, actualmente no reconocido por la Comisión Internacional de Estratigrafía, comprendía la era cenozoica excepto los últimos 2,5 millones de años, cuando se inicia el período cuaternario.⁴

Durante la era cenozoica, la India colisionó con Asia hace 55-45 millones de años, y Arabia colisionó con Eurasia, cerrando el mar de Tetis, hace unos 35 millones de años. Como consecuencia de ello, se produce el gran plegamiento alpino que formó las principales cordilleras del Sur de Europa y Asia, como los Pirineos, Alpes e Himalayas.

Al Cenozoico también se le llama la era de los mamíferos, animales que, al extinguirse los dinosaurios a finales del Cretácico, sufrieron una extraordinaria radiación adaptativa y pasaron a ser la fauna característica. Hace unos 30 millones de años surgieron los primeros primates superiores (los más primitivos estaban ya presentes hace más 65 millones de años), aunque Homo sapiens no apareció hasta hace unos 200 000 años.

La era Terciaria. Tuvo una duración de unos 62 millones de años, su nombre se deriva de la primera clasificación de rocas. Tiene 5 épocas bien definidas y según el origen de sus nombres se clasifican como sigue: EPOCA SIGNIFICADO EVIDENCIA DE VIDA Plioceno Más reciente Grandes carnívoros Mioceno Menos reciente Abundantes mamíferos aplacentados Oligoceno Poco reciente Grandes mamíferos corredores Eoceno Aurora del reciente Tipos modernos de mamíferos Paleoceno Antiguo reciente Primeros mamíferos placentados Los climas del Terciario fueron más cálidos y húmedos que los recientes, lo que favoreció tanto la vida de los vertebrados (mamíferos principalmente), así como la de

invertebrados, cuyas evidencias se presentan en la gran variedad de foraminíferos que permitió hacer una reconstrucción muy aproximada de la batimetría y extensión de los mares. Predominan las rocas clásticas (continentales y marinas) sobre las carbonatadas y hay grandes extensiones de rocas volcánicas y continentales en todo el mundo, al finalizar el período terciario los continentes e islas presentan prácticamente la misma topografía actual. En nuestro país el terciario marino se desarrolló principalmente en las márgenes del Golfo de México, así como en el Océano Pacífico desde el sur de Chiapas, Oaxaca hasta Nayarit, Baja California y Sonora. La orogenia Laramídica tuvo su culminación a principios del terciario extinguiéndose a mediados del período, cuando se inició la Orogenia Cascadiana que continuó hasta el Pleistoceno.

2. Cuaternario.- Su nombre al igual que el Terciario proviene de una anticuada clasicación de las rocas. Su duración es de un millón de años; habiéndose dividido en dos épocas: Pleistoceno y Reciente. La primera es característica por grandes glaciaciones y la aparición del hombre primitivo y extinción de distintas especies de vertebrados (mamíferos, reptiles y aves), y la segunda por la aparición del hombre moderno y el relieve actual que presenta la superficie de la tierra con muy pocas modificaciones.

El período Cuaternario es una división de la escala temporal geológica que pertenece a la Era Cenozoica; dentro de esta, el Cuaternario sigue al Neógeno. Se inició hace 2,59 millones de años y llega hasta la actualidad. Hasta el año 2009, se consideraba que el Cuaternario comenzaba hace 1,81 millones de años, pero la Comisión Internacional de Estratigrafía le añadió la edad y piso Gelasense, adelantando por tanto su comienzo.

El Cuaternario se destina a cubrir el período reciente de ciclos de glaciaciones y, puesto que algunos episodios de enfriamiento y glaciación caen en el Gelasiano, esto justifica su traslado al Cuaternario.

Fue durante el Cuaternario cuando apareció el Homo sapiens sobre la Tierra. A su vez, se extinguieron grandes especies, tanto vegetales como animales, y fueron las aves y mamíferos los vertebrados que dominaron la Tierra. En síntesis, hubo un gran predominio de los mamíferos, una gran expansión del ser humano, y la presencia de una flora y una fauna muy parecida a la actual, por lo que también se han apuntado las migraciones de grandes mamíferos o el origen del hombre como posibles criterios. Por eso, a veces es denominada etapa Antropozoica.

El Gelasiano o Gelasense, una división de la escala temporal geológica es una edad/piso geológico que comienza hace 2,588 millones de años y termina hace 1,806. En la actualidad, la Comisión Internacional de Estratigrafía (ICS) considera que pertenece al Pleistoceno, aunque ha estado incluido en el Plioceno. Sucede al Piacenziense (Plioceno superior/tardío) y precede al Calabriense.

El Gelasiano se correlaciona con el período que abarca el depósito de Red Crag de Butley y Newbourn, y de Norwich Crag y Weybourn Crag, todos en Anglia Oriental (Inglaterra). Además, el Gelasiano es equivalente a las etapas Praetiglian y Tiglian, tal como se definen en los Países Bajos.

La Unión Internacional para la Investigación del Cuaternario (INQUA) propuso que el Gelasiano fuese transferido del Plioceno al Pleistoceno, a fin de que la escala de tiempo geológico fuese más coherente con los principales cambios en el clima de la Tierra, los océanos, y la biota que se produjeron entonces (2,588 millones de años) y que corresponden al límite magneto estratigráfico Gauss-Matuyama (cuando se invirtió el campo magnético de la Tierra). ■

Ambivalencia de las Representaciones Coloniales: Líderes Indios y Zambos de la Costa de Mosquitos a Fines del Siglo XVIII

© Claudia García – editor@temasnicas.net

Fachada del Hospital San Juan de Dios en Granada



COSTA CARIBE

Editor provisional: José Mejía Lacayo

jtmejia@gmail.com

Celular: (504) 9123314 (USA)

Recibimos sus artículos orientados a promover el conocimiento de la Costa Caribe entre los nicaragüenses de las otras regiones del país.



La Costa Caribe dista mucho de ser la región atrasada que ustedes creen. Quizás el mejor ejemplo son sus dos universidades:

Universidad de las Regiones Autónomas de la Costa Caribe Nicaragüense, (URACCAN), acreditada en 1992 con recintos en Bluefields, Nueva Guinea, Bilwi y Las Minas. URACCAN mantiene un portal web en <http://www.uraccan.edu.ni/home.seam> con una biblioteca virtual de tesis, y libros publicados por la universidad; publica además la revista impresa [Ciencia e Interculturalidad](#); y *Bluefields Indian y Caribbean University* (BICU) fundada en 1991, con recintos en Bluefields, Ciudad Rama, Corn Island, Pearl Lagoon, Paiwas, Bilwi, Bonanza y Waspam. BICU mantiene un portal de revistas en <http://revistas.bicu.edu.ni/index.php/wani/issue/archive> con todas las ediciones digitales de WANI, la revista del Caribe Nicaragüense, publicada por el Centro de Investigaciones y Documentación de la Costa Atlántica (CIDCA).

Ambivalencia de las Representaciones Coloniales: Líderes Indios y Zambos de la Costa de Mosquitos a Fines del Siglo XVIII

© Claudia García – editor@temasnicas.net



La población de las regiones autónomas del Caribe Norte fue de 314,130 y la del Sur de 306,510 según censo de 2005. Juntas suman 620,640 habitantes o el 12.07% de todo el país. ■

Ambivalencia de las Representaciones Coloniales: Líderes Indios y Zambos de la Costa de Mosquitos a Fines del Siglo XVIII

Claudia García

Investigadora asociada Universidad Uppsala

Reproducido de Revista de Indias, 2007, vol. LXVII, núm. 241 Págs. 673-694, ISSN: 0034-8341.

Fecha de recepción: 15 de septiembre de 2005. Fecha de aceptación: 20 de agosto de 2006.

Resumen: En este artículo se considera que la anglicanización de los líderes zambos e indios miskitu es una de las tantas expresiones que asume la ambivalencia que rige las relaciones coloniales. El argumento principal que guía el análisis es que la asimilación de las costumbres inglesas por parte de los miskitu es una estrategia tendiente para garantizar el ascenso social del grupo y no una expresión del control ejercido por los ingleses.

PALABRAS CLAVE: Zambos, indios, anglicanización, regalos, Costa de Mosquitos.

AMBIVALENCE OF COLONIAL REPRESENTATIONS: INDIGENOUS LEADERS AND ZAMBOS OF THE MOSQUITO COAST AT THE END OF THE EIGHTEENTH CENTURY.

Abstract: In this article it is considered that the Anglicization of the Miskitu Zambo and Indian leaders is one of the so many expressions that assume the ambivalence that governs the colonial relations. The main argument that guides this analysis is the Miskitu assimilation of English customs constitutes a strategy that tends to guarantee the social ascent of the group and not an expression of the control exerted by the Englishmen.

KEY WORDS: Zambos, Indians, anglicization, gifts, Mosquito Coast.

Pese a que Colón llegó a la Costa de Mosquitos en su cuarto y último viaje (1502) los españoles prefirieron centrar sus esfuerzos en la conquista y

colonización de la región del Pacífico centroamericano⁴. Al quedar esta región fuera del control jurídico y político español se convierte en un foco de atracción para otras potencias europeas y, como consecuencia directa de ello, en un centro de comercio ilegal.

Los contactos de los amerindios con los piratas/bucaneros (franceses, holandeses y británicos) y los africanos (individuos que buscan refugio en la región para escapar de la esclavitud) se inician en el siglo XVI. Los asentamientos de población blanca, negra y amerindia van creciendo paulatinamente entre 1633 y 1663, especialmente en la zona de Bluefields y Cabo Gracias a Dios⁵. Es entonces, a mediados del siglo XVII, que aparecen las primeras menciones a los miskitu como grupo social diferenciado, producto de las uniones mixtas entre las mujeres de un subgrupo de indios mayangnas (posiblemente los bawhikas) con europeos y africanos. La etnogénesis del grupo se produce en el escenario colonial como respuesta positiva de un grupo mayagna a la interacción con individuos de otras procedencias étnicas (europeos y africanos)⁶.

Durante el siglo XVII la imagen que se construye de los miskitu es difusa, a veces se los menciona como «zambos», otras como «mulatos» o «indios». A comienzos del siglo XVIII la hibridación de los miskitu adquiere una dimensión espacial determinada. Las comunidades miskitu sin mezcla africana se localizan hacia el Sur, al Este del río Plátano, lugar de residencia de algunos colonos ingleses, con quienes los indios miskitu se mezclan. Los zambos miskitu, por su parte, habitan hacia el Norte, entre el río Kruta y el Cabo Camerón, y se distinguen por la importancia que entre ellos adquiere el liderazgo de los sukyas (shamanes), en muchas de cuyas prácticas se visualiza claramente la influencia africana⁷. En las fuentes españolas del siglo XVIII comienzan a resaltarse los orígenes híbridos de los miskitu; se afirma, por ejemplo, que son «una clase de zambos compuesta

⁴ El territorio de la Costa de Mosquitos (la Tologalpa y la Taguzgalpa) abarcaba el que actualmente corresponde a las dos Regiones Autónomas (del Atlántico Norte y Sur) y parte de los departamentos de Río San Juan, Chontales, Boaco, Matagalpa, Jinotega y Nueva Segovia, extendiéndose por el territorio hondureño hasta el Cabo Camerón.

⁵ FLOYD, 1990: 22.

⁶ Es necesario aclarar que al hablar de la etnogénesis de los miskitu no me refiero únicamente al proceso de hibridación racial que da origen al grupo, sino también a la formación continua de su identidad en el transcurso del tiempo, por medio de alteraciones culturales tendientes a dar respuesta a las necesidades del nuevo orden social.

⁷ URING, 1928/ 1726: 123.

de pocos indios puros, de algunos blancos y mulatos forajidos, y de mestizos de negro e indiano»⁸.

Los miskitu establecen relaciones de intercambio con los piratas y bucaneros que llegan a la región y, posteriormente, con los comerciantes y colonos ingleses que allí residen. Y de este trato obtienen productos no tradicionales y armas de fuego, que rápidamente se convierten en nuevas necesidades culturales, contribuyendo a diferenciarlos de los demás grupos amerindios; asimismo a su identificación con quienes se los proporcionan: los ingleses.

El centro de operaciones de los piratas y bucaneros es la Costa de Mosquitos y las islas de Jamaica y Tortuga. Desde Jamaica y Tortuga dirigen sus ataques contra los asentamientos españoles localizados en el área del Pacífico desde México a Norte de Sudamérica e interceptan el tráfico de productos a España. En la Costa de Mosquitos cuentan con «zonas libres» en donde abastecerse y descansar: Cabo Gracias a Dios, Laguna de Perlas y Bluefields⁹. Quienes muchas veces apoyan a los piratas y bucaneros en sus actividades de ataques y pillajes son los miskitu.

Como en la Costa de Mosquitos no hay población española fija la región reúne todas las condiciones para convertirse en un centro de comercio ilícito. El capitán de fragata Ignacio Sant Just, que recorre la Costa de Mosquitos a mediados del siglo XVIII, informa que la zona que se extiende desde Cabo Camerón hasta Cabo Gracias a Dios está poblada por familias inglesas¹⁰. Black River y Bluefields son los centros más importantes de comercio ilegal de la región¹¹. Black River, poblado fundado en 1732 por William Pitt (también nombrado como Guillermo Piche) se va a convertir en la «punta de lanza de la

⁸ Modo de restaurar la Costa de Mosquitos, sin fecha, Biblioteca Nacional, Madrid (BN), Papeles Varios relativos a la América central, legajo 17619, exp. 11 y exp. 92.

⁹ GAMEZ, 1939: 34.

¹⁰ Relación de varias noticias del seno de Honduras, 1752, Archivo Naval, Madrid (AN), MS. legajo 320, exp. 8.

¹¹ Virrey de Santa Fe solicita copia de varios tratados, 19 de abril de 1804, Archivo Histórico Nacional, Madrid (AHN), Estado, legajo 53, exp. 24. Pacificación de indios moscos, 12 de julio de 1787, Archivo General de Simancas, Sevilla (AGS), Secretaría de Guerra legajo 6946, exp. 2.

penetración inglesa en el territorio de la Audiencia hasta 1763»¹². Los colonos ingleses no sólo comercian con los miskitu, sino que además exportan sus productos a Gran Bretaña¹³. Pero su actividad principal es el contrabando. Los ingleses de la Costa de Mosquitos establecen redes de comercio ilícito con los españoles de Matina (Costa Rica) y, posteriormente, con los que habitan en Honduras; recién en 1750 se inicia el comercio con los habitantes de la frontera nicaragüense. Este comercio entre españoles e ingleses va conformando en esta zona fronteriza una cultura híbrida: los asentamientos españoles, cercanos a la Costa de Mosquitos, se anglicanizan y los de los colonos ingleses, localizados en la propia Costa de Mosquitos, se hispanizan. El estudio de las fronteras pone de relieve la diversidad de relaciones que la interacción entre grupos culturalmente distintos origina¹⁴. La Costa de Mosquitos, en tanto área fronteriza al dominio colonial español, es una «zona de contacto» en la que la interacción social, económica y militar entre los diferentes actores sociales se rige por reglas más flexibles que en las zonas integradas al dominio colonial¹⁵. Al interactuar entre sí los diferentes grupos sociales generan ajustes estructurales, matizados por entendimientos y desentendimientos, que posibilitan la aparición de nuevas áreas (comunes) de acción social, nuevos valores y prácticas¹⁶.

Los contactos comerciales entre los ingleses y los miskitu sientan la base para el establecimiento de un reino con una dinastía de reyes zambos miskitu en 1687. El reino miskitu, que recibe el apoyo de Gran Bretaña por medio de las autoridades de Jamaica, contribuye a convertir a la Costa de Mosquitos en la frontera en tierra firme del área de influencia británica en el Caribe¹⁷. La relación

¹² ROMERO VARGAS, 1995: 87. Asuntos seguidos sobre el recurso hecho a esta Real Audiencia por Don Francisco de Thoves y Don Domingo de Azaña Zalazar, Oficiales de las Cajas Reales de la ciudad de Comayagua, por haberlos puesto preso Don Pedro Truco, 19 de agosto de 1750, AHN, Consejo, legajos 20969-20970.

¹³ FLOYD, 1990: 62.

¹⁴ HELMS, 1976: 2. La variedad de relaciones entre grupos culturalmente diferentes conlleva a considerar a la frontera como lugar geográfico, proceso social o situación. Al examinar esas múltiples relaciones entre los actores sociales que interactúan en las zonas de fronteras es importante conceder protagonismo a la visión indígena. BOCCARA, UMR 8565, 2001.

¹⁵ DAUTON y HALPERN, 1999.

¹⁶ Es pertinente aquí referirse a la definición de «middle-ground» como «the place in between, in between cultures, peoples, and in between empires and the non-state world of villages,» (el lugar intermedia, entre culturas, pueblos, y entre imperios y el mundo no estatal de las aldeas). WHITE, 1991: 17.

¹⁷ Para más información sobre el reino ver OLIEN, 39, 2 (Albuquerque, 1983): 198-241; 45 (Durham, 1998): 277-318. VON OERTZEN, 24-25 (Managua, 1985): 5-28. HELMS, 13, 3 (Arlington, 1986): 506-523. Otras denominaciones del reino miskitu son «Costa de Mosquitos» (Mosquito Coast) o «Territorio Mosquito» (Mosquito Territory).

entre la Costa de Mosquitos y los ingleses se vuelve más estrecha al aprobar las autoridades jamaquinas la instauración de una superintendencia en la Costa de Mosquitos en 1749.

De los documentos consultados trasciende que las áreas de interacción y contacto entre los ingleses y los miskitu se incrementan durante el siglo XVIII; asimismo que las autoridades locales de la Audiencia de Guatemala continúan sin conocer la geografía ni los habitantes de la Costa de Mosquitos. De lo que sí tienen conocimiento es que en ese lugar residen «aquellos inveterados y aguerridos enemigos» (como se nombra a los miskitu en los documentos españoles de la época)¹⁸ y lo saben porque su efecto desbastador se hace sentir desde Honduras hasta Panamá. Los miskitu destruyen los poblados, roban las cosechas y los animales domésticos y toman prisioneros que venden como esclavos a los ingleses, o conservan para sí en sus poblados. La imagen que España va construyendo de la Costa de Mosquitos (especialmente durante el siglo XVII y las primeras décadas del XVIII) es similar a la de otros territorios no conquistados del Nuevo Mundo. Es ésta un área no civilizada, poblada por tribus salvajes, indómitas y paganas. Pero esta imagen va a sufrir un cambio cuando en 1787 se crean las condiciones para que España implemente en la región un proyecto colonizador. Desde el siglo XVII los miskitu han comenzado a viajar en compañía de los piratas y bucaneros, a los que ayudan en sus expediciones de piratería contra los españoles. Algunos líderes miskitu o sus hijos han sido invitados a visitar Gran Bretaña¹⁹. Con la instauración del reino estos viajes de individuos miskitu se vuelven más asiduos y muchos de los reyes zambos van a recibir educación en Jamaica o Belice²⁰. Los intensos contactos que estos miskitu mantienen durante sus viajes con el mundo anglosajón les permite aprender a hablar inglés y les da la oportunidad de conocer otra forma de vida, «la de los caballeros ingleses», con la que van a identificarse²¹. De esta manera se va

¹⁸ Pacificación indios moscos, 1789-1790, AGS, Secretaría de Guerra, legajo 6949, exp. 5.

¹⁹ El primer miskitu del que se sabe que viajó a Londres lo hizo en 1640.

²⁰ Según el relato de un africano libre que tuvo la oportunidad de viajar a la Costa de Mosquitos con el rey zambo George II, cuando éste era joven éste había viajado a Gran Bretaña en 1776, junto con otros tres líderes miskitu en donde había permanecido un año y allí había aprendido a hablar un «pretty good English» (un inglés muy bonito). Ver: EQUIANO, 1969: 250. En 1796 George II vuelve a viajar a Jamaica, y desde allí a Gran Bretaña. Los hijos de George, por su parte, son educados en Jamaica en la moda inglesa («English fashion»). OLIEN, 39, 2 (Alburquerque, 1983): 214.

²¹ YOUNG, 1842/1971: 33, y ROBERTS, 1818/1927: 114.

conformando una clase dirigente que, además de reconocerse como súbditos británicos, trata de asemejarse a estos últimos. Con la creación del reino se acelera el proceso de anglicanización de los líderes miskitu. Estos usan nombres ingleses, emplean títulos o grados militares para distinguirse y nombramientos por escrito que los validan; asimismo utilizan otros símbolos relacionados con el poder, por ejemplo, el bastón de mando o los uniformes militares, que son influencia directa del contacto con las autoridades inglesas de Jamaica. Además, los líderes miskitu asumen como propias las vestimentas y muchas de las costumbres inglesas y, ante los visitantes extranjeros, afirman comportarse de una cierta manera por considerarla «Engisch fashion» («moda inglesa»)²². Los líderes miskitu se transforman así en una élite dirigente que actúa (o trata de actuar) como si fuese inglesa, pero sin serlo. Se afirma que los pueblos colonizados son obligados a reflejar la imagen de los colonizadores, pero en forma imperfecta: «casi iguales, pero no blancos»²³. Esta pertenencia simultánea a dos mundos contribuye a aumentar aún más la confusión que los orígenes híbridos del grupo ha creado en los observadores españoles²⁴. Pero es esta capacidad de asumir como propias las costumbres inglesas (sin abandonar del todo las pautas de comportamiento tradicional) lo que va a permitir a los miskitu garantizar su predominio en la región, asegurar a sus líderes como mediadores culturales entre los ingleses y las demás poblaciones amerindias y sentar a la mesa de negociaciones a las autoridades españolas²⁵.

EL REINO MISKITU

²² YOUNG, 1842/1971: 33, y ROBERTS, 1818/1927: 114.

²³ Tal como señala Homi Babha la ambivalencia del mimetismo (casi pero no exactamente igual) sugiere que la cultura colonial fetichizada es potencial y estratégicamente una contra apelación insurgente. BABHA, 1994: 111-119.

²⁴ Ares Queija afirma que ni los indios ni los españoles reconocían al mestizo como uno más del grupo. Y al estar excluido el mestizo quedaba «de algún modo condenado a ser un habitante entre dos mundos, a participar de ambos sin pertenecer realmente a ninguno». ARES QUEIJA, 1977: 37-59. El caso de los miskitu es diferente, quizás por haberse dado la emergencia del grupo al margen de la sociedad de castas hispana. En las zonas de frontera se posibilita la construcción de discursos identitarios con múltiples referentes y se crean ámbitos comunes de acción. Los miskitu se identifican con los ingleses, y dicha identificación es validada por los propios ingleses porque conviene a sus intereses políticos y comerciales. Por su parte, al interactuar con los miskitu muchos colonos ingleses de la Costa de Mosquitos adoptan algunos de sus usos y costumbres; se convierten así en «ingleses costeños», es decir «diferentes» a los de Inglaterra o Jamaica. Todo ello contribuye a que los miskitu no sean objeto de rechazos y exclusiones como los mestizos analizados por Ares Queija.

²⁵ Los mediadores son aquellos individuos que se encuentran en la intersección de dos o más espacios.

Un viajero, posiblemente un ex bucanero que firmó con las iniciales M.W., observa durante su estancia entre los miskitu a fines del siglo XVII que el hijo de un cacique local ha sido invitado a visitar Inglaterra en 1640, en donde permanece tres años como invitado del conde de Warwick. Al regresar de Inglaterra este joven (nombrado como Príncipe) ocupa el lugar de su padre, que ha fallecido en su ausencia, y al hacerlo jura lealtad a la corona británica. Su hijo (nombrado como Oldman) recibe una comisión del rey de Inglaterra (posiblemente Charles II)²⁶. Pero va a ser recién el nieto de Príncipe, Jeremy I, a quien la mayoría de los autores van a reconocer como el primer rey zambo miskitu. A Jemery I lo corona el gobernador de Jamaica en 1687 y, a partir de entonces, los subsiguientes reyes miskitu (catorce en total) van a pertenecer a una misma familia. Corresponde a los líderes principales miskitu elegir al sucesor del rey que ha fallecido y a las autoridades jamaquinas validar dicha elección. Por regla, el escogido es el hijo mayor del rey fallecido, pero en aquellos casos en que, por distintos motivos, no resulta ello posible, el designado puede ser otro pariente cercano como, por ejemplo, un hermano. De esta manera, un grupo familiar de zambos miskitu va a controlar la política de la región por un período de 207 años.

A partir del tercero de los reyes miskitu, Peter (1729-1739), a la figura del rey zambo van a sumarse la de otros jefes principales que se le subordinan: un gobernador indio y un general zambo. A estos se añadirá en 1740 la de un almirante indio. Hay, además, otros cargos como el de príncipe, normalmente un pariente del rey y, por lo tanto, zambo.

Los jefes militares de las aldeas son nombrados como capitanes, título que puede haber sido introducido entre los miskitu por los piratas²⁷. Desde el siglo XVIII se permite a estos capitanes (que pueden ser tanto zambos como indios) ascender a general. Entre los zambos, además, al menos dos individuos son nombrados como «duque» y, a partir de mediados del siglo XVIII, otros reciben el trato de «mayor» y «coronel». Se trata en todos los casos de hombres de confianza del rey.

En las aldeas se destacan los jefes locales, llamado wita, que se reúnen en asambleas para tomar en conjunto las decisiones de importancia. En ocasiones los wita actúan de sukyas (chamanes). De esta manera en la comunidad miskitu perdura el ámbito de poder político tradicional aunado al religioso. En las aldeas no existe más diferenciación que la propia a una división de trabajo, basada en

²⁶ OLIEN, 39, 2 (Albuquerque, 1983): 204.

²⁷ ROMERO VARGAS, 1995: 211.

parámetros de sexo o edad. Los hombres se encargan de la caza y de la pesca, así como de los contactos con el mundo no miskitu, en especial en lo referente a la guerra y al comercio. Y, debido a que los hombres miskitu pasan largos períodos alejados en compañía de los ingleses, los asentamientos comienzan a regirse por un patrón preferencial matrilocal.

Por una parte, puede decirse que las relaciones propias a la organización tradicional de los miskitu son la base de la estructura del reino. Y, por otra, no sería desacertado considerar que la complejidad que éste va adquiriendo se debe a los contactos que el grupo mantiene especialmente con los ingleses. No hay que desestimar tampoco la influencia de los africanos integrados al grupo. Se ha sugerido que existe un paralelo entre los líderes miskitu y los jefes locales de África Occidental, cuyo prestigio se basaba en el control sobre las mujeres, los esclavos apresados en las incursiones y las armas de fuego²⁸.

La subdivisión del territorio en parcialidades bajo la autoridad de un jefe zambo o indio es una muestra de la adaptabilidad de la sociedad miskitu. La existencia de territorios claramente definidos, controlados por un líder zambo o indio que depende del rey, facilita la interacción con los británicos. Y se corresponde con un reparto del poder entre redes familiares, bajo la autoridad de líderes locales nombrados con cargos políticos o militares de carácter muchas veces hereditario. Pero, aunque los miskitu incorporan nombramientos por escrito y títulos europeos, su sociedad continúa organizándose en base a las redes de parentesco. Tanto en el caso del rey, del gobernador y del almirante se sigue el modelo de sucesión de las jefaturas tradicionales, en la que los cargos son hereditarios por línea paterna. Así que, aunque los miskitu soliciten los nombramientos para estos cargos a las autoridades inglesas de Jamaica o Belice, éstas sólo validan una elección previa del grupo, basada en un modelo de conducta tradicional.

LA COLONIZACIÓN ESPAÑOLA (1787-1800)

El tratado de Aix-la-Chapelle entre España y Gran Bretaña (1748) compromete a la segunda a abandonar los territorios que están bajo formal dominio español, pero sin mencionar a la Costa de Mosquitos. Al finalizar la guerra de la Oreja de Jenkins (1751) España exige que los ingleses abandonen Black River y Belice. Pero será por medio del tratado de París (1763) que se va a imponer a Gran Bretaña la obligación de destruir sus asentamientos en la Costa de Mosquitos, lo que sin embargo no llega a concretarse. Y cuando dos décadas después, en 1782, los españoles ocupan Roatán, Black River y el fuerte Dalling

²⁸ HELMS, 2 (Albuquerque, 1983): 189.

en Cabo Gracias a Dios son desalojados por soldados ingleses ayudados por 600 miskitu. Al año vuelve a firmarse, no obstante, un nuevo tratado: el de Versalles. En este acuerdo España retoma la exigencia de que Gran Bretaña debe desalojar los territorios que se encuentran bajo dominio español. Esta vez aducen los ingleses que la Costa de Mosquitos nunca ha sido efectivamente colonizada ni poblada por España y que, por lo tanto, no está incluida en el marco de dicho acuerdo. Finalmente, en 1786 se firma en Londres la Convención Mosquita que estipula la evacuación de la población británica de la Costa de Mosquitos un año después. Gran Bretaña se compromete a evacuar a los 569 colonos ingleses y sus 1763 esclavos del territorio del reino miskitu en un lapso de dieciocho meses. A cambio de ello España les permite establecerse en la zona comprendida por los ríos Walix, Hondo y Nuevo, en la provincia de Yucatán²⁹. Además, el rey de España garantiza que no va a hacer uso de severidad con los indios mosquitos» debido a «la relación que haya habido entre dichos indios y los ingleses³⁰.

Para hacer efectiva la evacuación de los colonos las autoridades españolas solicitan datos sobre cuántos establecimientos ingleses hay en la región, a lo que se responde que son aproximadamente veinticinco entre el escudo de Veragua y Honduras³¹. Luego del alejamiento de los ingleses España se propone establecer poblados fijos en Black River, Cabo Gracias a Dios, Bluefields y Río San Juan con 992 colonos provenientes de Asturias y Galicia y otros 306 de Canarias³². Y como se considera que «las faenas de la agricultura en aquel cálido clima y bajo los ardores del sol «son insuperables a los blancos» se aprueba la entrada de africanos, ya que sólo «los negros» son aptos para tales tareas³³. Estos africanos son excombatientes de la sofocada revolución de Santo Domingo y llegan en dos contingentes: el primero es un grupo deportado por el entonces gobernador francés de la isla a Cayo Inglés, localizado a 7 leguas de Belice, desde donde se

²⁹ «Reales órdenes sobre la evacuación por los ingleses de la Costa de Mosquitos, 25 de agosto de 1783», DE PERALTA, 1898: 213-217.

³⁰ Texto de la Convención Mosquita, citado en SANCHEZ PEDROTE, XXIV (Sevilla, 1967): 7.

³¹ «Informe del Virrey de Santa Fe al Secretario de Estado sobre establecimientos ingleses, 21 de marzo de 1784», DE PERALTA, 1898: 224-230.

³² Repoblación de Costa de Mosquitos, 13 de diciembre de 1788, AGS, Secretaría de Guerra, legajo 6948, exp. 2 y exp. 13. Artillería Costa de Mosquitos, 31 de agosto de 1792, AGS, Secretaría de Guerra, legajo 6934, exp. 38. Costo anual de establecimientos en Mosquitos, 24 de febrero de 1790, AGS, Secretaría de Guerra, legajo 6949, exp. 14.

³³ Idem.

dirige a la Costa de Mosquitos³⁴; el segundo contingente de africanos llega de Cádiz. Se trata de 142 individuos cuyo traslado se aprueba por real orden del 29 de octubre de 1796³⁵.

Al iniciar los españoles su corto período de colonización de la Costa de Mosquitos el reino se encuentra dividido en dos parcialidades zambas que acatan la autoridad del quinto de los reyes miskitu, George II, y una controlada por el gobernador (indio) Briton (nombrado también como Bretot). El área poblada por zambos e indios se extiende desde el Black River (río Tinto) al río Mico, y en toda esta zona se reconoce la autoridad del rey zambo. En esos momentos se calcula que los zambos suman unos 6.000 individuos (de los cuales la mayoría están armados) y los indios la mitad (entre los que se cuentan 600 soldados aguerridos)³⁶.

Me he referido con anterioridad a que muchos líderes miskitu viajan a Gran Bretaña en donde, ocasionalmente, permanecen durante años. Tratando de seguir el ejemplo de los ingleses los españoles van a intentar entrar en contacto con los miskitu invitando a algunos de sus líderes a visitar Guatemala, especialmente a partir de 1780. Y siguiendo las reglas de la diplomacia, se los homenaja como a representantes de una nación amiga. Las autoridades locales llegan incluso a concederles medallas al mérito (de oro y plata), dando así cumplimiento a una real orden del 4 de marzo de 1791³⁷. Posteriormente, se propone también seguir el ejemplo de los ingleses y pedirles a los «principales (miskitu) algunos de sus hijos para educarselos» y asegurar así «una paz inalterable»³⁸. Esto, sin embargo, no llega a concretarse.

Al aumentar España su presencia en la región se reiteran las invitaciones a los líderes miskitu para visitar las provincias del reino de Guatemala con la intención de ganarse su buena voluntad. Se encarga a Robert Hodgson, un coronel

³⁴ GAMEZ, 1939:162. Comunicación del Márquez de Branciforte sobre negros auxiliares, 26 de abril de 1796, AHN, Estado, 24, 53, 1. Capitán General de Yucatán al Príncipe de la Paz, 22 de abril de 1796, AHN, Estado, legajo 24, legajo 53, exp.2

³⁵ Negros auxiliares, pases y empleos, 3 de noviembre de 1795, AGS, Secretaría de Guerra, Legajo 7161, exp. 24.

³⁶ GAMEZ, 1899: 143.

³⁷ Honores a jefes de indios moscos, 1791, AGS, Secretaría de Guerra, legajo 6949, exp. 18.

³⁸ Relación del reconocimiento geométrico y político de la Costa de Mosquitos, desde el establecimiento de Cabo de Gracias a Dios hasta el de Blewfields por Antonio Porta y Costas, 1790, AN, Ms, legajo 320, exp. 20.

inglés que colabora con las autoridades españolas³⁹, para que en compañía de Josef Manuel de Benavidez recorra la Costa de Mosquitos con el fin de convocar al gobernador indio Briton y al rey zambo George II a una reunión con los españoles en Cartagena. La misión de Hodgson y Benavidez se ve, no obstante, dificultada por la acción de uno de los generales zambos, Tom Lee (Tonli), quien se opone a que los líderes principales de los miskitu se entrevisten con los españoles. No obstante, a su resistencia a tratar con los españoles el general Tom Lee ha sido uno de los primeros en mantener una entrevista con uno de los comisionados encargados de verificar la evacuación de los ingleses. En 1787 Tom Lee fue invitado por el capitán español Pedro de Obregón y Zevallos a una cena en la que participan además los comandantes y comisionados ingleses Hutt y Lawrie. Tom Lee asiste con uno de sus hermanos y dos sobrinos, hijos del general zambo Perquin Tempis. Obregón y Zevallos observa en su diario que los cuatro líderes miskitu hablan y escriben inglés a la perfección y que ha tratado de agazajarlos lo mejor que ha podido para dejarlos satisfechos⁴⁰. No obstante, las impresiones de Obregón y Zevallos cuando Hodgson recorre la región poco después anota en su diario de viaje que Tom Lee envía «un mensaje muy fuerte» al gobernador Briton para que no acepte la invitación de los españoles, diciendo que «los mosquitos de Río Tinto creían que si viajaba vendería su país»⁴¹. Pese a que se responsabiliza a Tom Lee y a sus hombres de la matanza de cinco españoles en la laguna de Brewers y de repartirse a sus mujeres (algo que Benavidez afirma afecta notablemente su sensibilidad), Hodgson le envía regalos para tratar de calmar el descontento que reina entre los zambos. No por eso logra el coronel

³⁹ Robert Hodgson pertenece a la segunda de tres generaciones de Hodgson blancos residentes en la Costa de Mosquitos, y cuyos numerosos descendientes ilegítimos (mulatos) junto con sus esclavos van a dar origen a la futura población creole de Bluefields, Laguna de Perlas y Corn Island. Hodgson tiene un establecimiento comercial en Bluefields en donde con doscientos esclavos negros de ambos sexos y treinta individuos de distintas naciones se dedicaba al corte de madera y a la recolección de zarzaparrilla. Las autoridades españolas lo detuvieron cuando éste regresaba de la reconquista de Black River, el 27 de marzo de 1783, y lo trasladaron a Cartagena, adonde Hodgson fue interrogado sobre las intenciones de los británicos respecto a la Costa de Mosquitos. Hodgson aprovechó la oportunidad para ofrecer sus servicios a los españoles. Y por una real orden del 21 de agosto de 1786 se le ofreció permanecer en su establecimiento de Bluefields a cambio de que, previo juramento de lealtad al rey de España cooperase con los españoles.

⁴⁰ Diario de ocurrencias particulares acaecidas en la comisión que S.M. ha encargado al capitán de navío D. Pedro de Obregón en la Costa de Honduras y Mosquitos, 1786-1787, AN, Ms, legajo, 321, exp. 22.

⁴¹ Actuación de Hodgson e indios Moscos, 1789, AGS, Secretaría de Guerra, legajo 6948, exp. 29.

inglés acallar los rumores de que los españoles quieren quedarse con el territorio de los miskitu. Finalmente, los miskitu de la parcialidad de Briton deciden realizar una consulta con el rey zambo para que sea éste quien decida si debe o no aceptarse la invitación de visitar Guatemala. Y, aunque no trasciende de las fuentes consultadas, puede deducirse que el fallo del rey zambo en esta cuestión es en la línea de Tom Lee, su general, ya que tanto Briton como él mismo acaban por enviar una carta en la que se disculpan por no poder aceptar la invitación de las autoridades españolas, aduciendo diversos problemas internos que les impiden acompañar a Hodgson. Y designan a otros tres líderes principales para que los representen.

Este suceso es interesante porque pone en evidencia ciertos aspectos del carácter de las relaciones internas en el reino miskitu. Uno de ellos es, por ejemplo, el manifiesto disgusto de los zambos ante los planes colonizadores españoles. El rey zambo no ve con agrado la llegada de los españoles, aunque, según los documentos consultados, parece que va a formular una política de neutralidad. Se afirma que dice que estará con unos y otros (refiriéndose a los españoles y a los británicos) según convenga a la ocasión de que se trate. Otra cuestión para señalar es que los zambos manifiestan claramente la idea de que la soberanía miskitu sobre el territorio del reino no es negociable («los mosquitos de Río Tinto....vendería su país»).

Por último, la consulta que realizan los líderes indios al rey zambo pone de manifiesto que si bien el gobernador controla los asuntos internos de su parcialidad su autoridad se ve subordinada a la que ejerce el rey, tanto sobre los zambos como los indios.

LOS LÍDERES ZAMBOS E INDIOS EN EL IMAGINARIO ESPAÑOL

El 14 de octubre de 1787 viaja finalmente Roberto Hodgson a Cartagena en compañía de tres líderes miskitu: el general zambo Mclane, en representación del rey zambo George II, y el general Smee con el coronel Norwich, ambos indios y enviados por el gobernador Briton. Desde Cartagena se informa que el coronel Norwich «nunca ha salido de su país» pero que, sin embargo, es «hombre reflexivo de mucho valor». Y, para resaltar su importancia se agrega que su parcialidad es bastante grande⁴².

⁴² Actuación de Hodgson e indios Moscos, 1789, AGS, Secretaría de Guerra, legajo 6948, exp. 29.

Pero quién recibe los elogios de las autoridades locales es el general Smee, de quien se dice que es un hombre de alrededor de cincuenta años que ha estado viviendo en Londres durante algún tiempo. Se señala que «piensa con mucho juicio, tiene reflexiones muy oportunas en el estado actual» y, además, mantiene «una influencia general sobre todos» por lo que los miskitu «le respetan igualmente que al gobernador»⁴³.

Los españoles mantienen una actitud ambivalente ante estos líderes miskitu. Por una parte, parecen identificarse más con aquellos que han tenido mayor contacto con el mundo exterior, que hablan inglés y que han residido en Gran Bretaña. Estos líderes suelen presentarse vestidos a la moda europea, y se comportan de acuerdo con las reglas del protocolo europeo. Benavidez señala, por ejemplo, que «su vestimenta es como la de los ingleses y hablan como ellos con perfección»⁴⁴. Es decir, que el mayor contacto que estos hombres miskitu han mantenido con el mundo occidental hace que se asemejen más a los españoles o, lo que es lo mismo, vuelve difusa la oposición «nosotros-los otros».

Como representantes de una sociedad abierta al exterior los miskitu se diferencian de las demás tribus amerindias en base a su autoidentificación como poseedores de lo que ellos mismos denominan un «estilo de vida de caballeros ingleses»⁴⁵. De esta manera los miskitu se autoconceptualizan como «civilizados» y se refieren a las otras tribus mayangnas como «indios incultos o poco civilizados» (sumus). La imagen que los españoles construyen sobre los miskitu ratifica las diferencias entre el grupo y los demás habitantes amerindios de la Costa de Mosquitos. Josef Manuel Benavidez, por ejemplo, luego de entrevistarse con los líderes miskitu de Laguna de Perlas anota en su diario «no me disgustó sus modos de proceder pues no parecen indios sino gente civilizada...su vestimenta es como la de los ingleses y hablan como ellos con perfección»⁴⁶.

⁴³ Actuación de Hodgson e indios Moscos, 1789, AGS, Secretaría de Guerra, legajo 6948, exp. 29.

⁴⁴ Actuación de Hodgson e indios Moscos, 1789, AGS, Secretaría de Guerra, legajo 6948, exp. 29.

⁴⁵ En el siglo XIX, por ejemplo, se observa que los miskitu festejan la navidad porque consideran que es una moda inglesa. ROBERTS, 1818/1927: 114. Young, por su parte, se refiere a que los hombres miskitu luego de beber bebidas embriagantes buscan sus armas para pelear, según ellos mismos afirman, de acuerdo con la «moda inglesa». YOUNG, 1842/1971: 33.

⁴⁶ Actuación de Hodgson e indios Moscos. Diario del Viaje de Josef Manuel Benavidez por la Costa de Mosquitos junto al coronel inglés Roberto Hodgson, 1789, AGS, secretaria de Guerra, legajo 6948, exp. 29.

En otra cita de su diario Benavidez describe un encuentro que él mismo y Hodgson mantienen con el gobernador indio Briton:

(Briton) salió a recibir a Hodgson vestido con un uniforme de gobernador y una escarapela encarnada y negra, muy empolvado y contento de ver al coronel, izaron la bandera inglesa y entraron a comer. Pusieron la mesa con mucha decencia a la inglesa y después de comer siguieron las bebidas⁴⁷.

Es decir, los líderes miskitu han interiorizado las costumbres y los formulismos europeos lo que hace que sean correspondidos por lo españoles, al menos en un primer momento, como representantes de una nación, otrora enemiga, pero con la que se pretende entablar lazos de amistad. Se los trata, por lo tanto, como invitados de honor y según se informa desde Cartagena:

se les ha agazajado como corresponde, comen en mi mesa, les he presentado una idea de mis fuerzas, dándoles ayer día de nuestro soberano un ejercicio de fuegos, con sus dos cañones de campaña, que hizo el Regimiento de Infantería de la Princesa y las dos salvas generales de artillería, y hoy el manejo del cañón y del mortero, de lo que han quedado muy gustosos y admirados al ver el respeto y veneración con que tratamos el nombre del rey. Han asistido también a la función de la iglesia ...⁴⁸

Aunque en un primer momento tanto el rey zambo como el gobernador indio Briton se rehúsan a visitar a los españoles pocos meses después el segundo, debido a que quiere contraer matrimonio con una de sus cautivas españolas, insta al primero a viajar a Cartagena⁴⁹.

El gobernador Assysa observa que Briton:

es de edad de más de 50 años, de aire despejado, buena estatura, semblante agradable y se maneja con libertad sin que le embaracen el vestido, bastón y espada. Come con aseo, es muy parco y apenas prueba licor alguno⁵⁰.

De la descripción que antecede pueden extraerse algunas conclusiones. En primer lugar, se resalta nuevamente que los líderes miskitu visten a la usanza europea, algo que en parte asombra a los observadores españoles ya que se

⁴⁷ Actuación de Hodgson e indios Moscos. Diario del Viaje de Josef Manuel Benavidez por la Costa de Mosquitos junto al coronel inglés Roberto Hodgson, 1789, AGS, secretaria de Guerra, legajo 6948, exp. 29.

⁴⁸ Actuación de Hodgson e indios Moscos. Diario del Viaje de Josef Manuel Benavidez por la Costa de Mosquitos junto al coronel inglés Roberto Hodgson, 1789, AGS, secretaria de Guerra, legajo 6948, exp. 29.

⁴⁹ La relación amorosa entre el gobernador indio Briton y su cautiva española, María Manuela Rodríguez Sanabria se analiza en detalle en GARCIA, LVI-1 (Sevilla, 1999): 95-121.

⁵⁰ Carta del gobernador Assysa, citada en GAMEZ 1939: 154.

señala que Briton «se maneja con libertad» con estas vestimentas. Por otra parte, es seguramente el uniforme usado por Briton lo que lo equipara a las autoridades españolas que lo reciben (asimismo al propio gobernador Assysa). Y lo que influye en la imagen que éste (Assysa) construye de Briton («aire despejado» «semblante agradable»). En segundo lugar, se hace énfasis en sus modales de mesa («come con aseo») lo que hace pensar que no era esto de esperar.

Otro observador español, el ingeniero Antonio Porta y Costas describe un encuentro que tiene con el almirante Alparis, sobrino de Briton, diciendo que al llegar a su parcialidad fue recibido por «más de veinte indios sobre las armas», señal de la desconfianza que los indios miskitu sentían por los españoles. Y observa que lo hicieron entrar a la sala de la casa del almirante adonde éste lo esperaba «decentemente vestido con un sombrero de plumas, botas y espada, ostentando su bastón». Porta y Costas añade: «vi un personaje agradable, aunque de grave presencia, que en el modo de proponer sus razones manifiesta una índole sencilla y un ánimo despejado»⁵¹.

Se afirma que la producción cultural de imágenes tiene que ser examinada como una práctica política que contribuye a construir supuestos hegemónicos o los cuestiona, confirmando o criticando discursos de significados dominantes⁵². En el caso de los líderes miskitu está claro que la representación que se construye de estos en el imaginario español debe ser examinada en relación tanto a la política de segregación de castas de la sociedad colonial hispana, como a las intenciones políticas de ocupación pacífica del territorio del reino miskitu de los imagineros (las autoridades locales españolas) en ese momento específico (evacuación de la población británica -inicio de la breve colonización española). Puede decirse entonces que tanto en los ejemplos citados de Briton y de Alparis, así como en los otros anteriores, se representa a los líderes miskitu en el imaginario español del momento como figuras ambivalentes (semejantes a los españoles por la incorporación de las costumbres europeas- diferentes por su condición de zambos o indios).

EL REGALO DEL REY MOSCO

⁵¹ Relación del reconocimiento geométrico y político de la Costa de Mosquitos, desde el establecimiento de Cabo de Gracias a Dios hasta el de Blewfields por Antonio Porta y Costas, 1790, AN, Ms legajo 230, exp. 20.

⁵² FITZELL, 1998.

Los españoles se proponen suplir la presencia británica con una diplomacia de fronteras, cuyo fin último va a ser, no sólo mantener a los miskitu alejados de las armas, sino también acabar con el comercio ilícito en la región. La política para seguir, formulada en torno a la necesidad de continuar con la entrega de regalos a los miskitu al estilo inglés, se debe a una recomendación del coronel Robert Hodgson. Consultado este sobre cuál es la forma más adecuada de acercamiento a los miskitu va a presentar una propuesta de «dividir para gobernar», es decir: introducir una separación política entre los zambos y los indios, ya que estos son «dos pueblos o castas diferentes». Hodgson describe a los indios como más manejables que a los zambos los que, por su parte, son «incapaces de todo sentimiento de justicia, gratitud y humanidad». Por eso debe fomentarse las diferencias entre ambos y tratar de crear discordia, pues históricamente los han dividido los «celos, envidia y mala voluntad»⁵³. Hodgson sugiere que se les haga sólo regalos a los indios y no a los zambos, como una forma de aislar a éstos últimos. Y llegar así a dominar totalmente a los zambos y a pacificar la región para, por último, lograr «quitarles a los mosquitos su propio país»⁵⁴. Pero, señala Hodgson, no debe olvidarse que todos los «ingleses vagabundos» que habitan entre los miskitu deben ser expulsados del área, pues de ello depende que los planes españoles de colonización lleguen a concretarse⁵⁵.

Los españoles se proponen «con la mayor paz ir... atrayendo (a los miskitu) por medio de regalos y de un trato amistoso y por los demás arbitrios (para convertirlos) en buenos y útiles vasallos de S.M.»⁵⁶ Con este objetivo el Márquez del Campo comisiona al comerciante irlandés Colville Cairns, que durante mucho tiempo ha residido en la región, para que seleccione los productos más adecuados que deben hacerse llegar a los miskitu. Y también se le encarga a Cairns viajar en el barco que transporta los regalos para entregarlos a las autoridades competentes a fin de que sean distribuidos entre los miskitu principales. Para planificar el reparto de los productos comprados por Cairns se pide información sobre cuántos son los líderes miskitu de importancia. Y desde la Costa de Mosquitos se comunica que desde el establecimiento de Black River al de Cabo Gracias a Dios hay «tres jefes principales, además de 33 capitanes y oficiales». Y

⁵³ Expediente sobre el coronel inglés don Roberto Hodgson, 1783, AHN, Estado, legajo 47161; AGS, Secretaría de Guerra, legajo 6945, exp. 1.

⁵⁴ Expediente sobre el coronel inglés don Roberto Hodgson, 1783, AHN, Estado, legajo 47161; AGS, Secretaría de Guerra, legajo 6945, exp. 1.

⁵⁵ Expediente sobre el coronel inglés don Roberto Hodgson, 1783, AHN, Estado, legajo 47161; AGS, Secretaría de Guerra, legajo 6945, exp. 1.

⁵⁶ Diario de la Costa de Mosquitos, 1792, AGS, Secretaría de Guerra, legajo 6.

desde Cabo Gracias a Dios hasta Bluefields «hay noticias de dos jefes principales, dos generales, 3 almirantes, 24 capitanes y oficiales»⁵⁷.

Según una estimación de Cairns los británicos proporcionan a estos líderes miskitu artículos por un valor de 300 libras esterlinas anuales⁵⁸. Y, en base a esta apreciación, Cairns selecciona artículos tales como pañuelos de seda, gorros de lanas, sombreros de fieltro de hombre y de señora ricamente ornamentados con plumas, sortijas y pendientes, piezas de cintas variadas, camisas finas, entre finas y baratas, fusiles de diversos precios, espadas, lienzos de Irlanda y otros pintados, sables, herramientas, uniformes y vajilla de diferentes calidades, etc.⁵⁹ Como se planea repetir la entrega de regalos en forma anual el Marques del Campo propone abaratar los gastos y sugiere enviar en el futuro productos de fabricación española en lugar de los británicos. Con este motivo retiene una muestra de cada artículo para que los artesanos españoles los puedan copiar y tratar así de abrir un nuevo mercado a la producción nacional.

En abril de 1789, varias piraguas de zambos miskitu se acercan a Matina para exigir al gobernador la entrega de regalos. A lo que éste accede, luego de consultar con el gobernador intendente de Nicaragua, y les entrega productos por el valor de 807 pesos con 6 reales⁶⁰. A partir de entonces, las visitas de los zambos miskitu con la misma demanda se repite anualmente y siempre son atendidos con deferencia por el gobernador. Pero las autoridades locales enfrentan, muchas veces, dificultades para abastecer a los miskitu. y en aquellas ocasiones en que no logran satisfacer los pedidos del grupo corren rumores de que el rey zambo, en represalia, atacará a los españoles⁶¹.

A fin de paliar la escasez de aquellos productos que los miskitus exigen se autoriza el 5 de agosto de 1789 una especie de comercio libre en la región⁶². Algunos británicos, como los comerciantes Robert Kaye, John Pitt o el colono

⁵⁷ Correspondencia de Roberto Hodgson, 1790, AGS, Secretaría de Guerra, legajo 6949, exp. 21.

⁵⁸ Costo establecimientos en Costa de Mosquitos, 24 de febrero de 1797, AGS, secretaria de Guerra, legajo 6949, exp. 14.

⁵⁹ Diario de la Costa de Mosquitos, 1792, AGS, Secretaría de Guerra, legajo 6.

⁶⁰ GAMEZ, 1939: 164-165.

⁶¹ Carta de Estanchería a Valdes, 18 de junio de 1789, Archivo General de Indias, Sevilla (AGI), Guatemala, legajo 697.

⁶² Problemas económicos para sostener establecimientos en América (Dictamen sobre establecimientos ingleses en Costa de Mosquitos), 26 de noviembre de 1775, AHN, Estado, legajo 4227.

Francisco Meani pactan con las autoridades para quedarse en la región y ayudar a consolidar las relaciones de amistad entre los españoles y los miskitu. Se les concede, a cambio, la posibilidad de que anualmente introduzcan un barco cargado de productos europeos para intercambiar por los que producen los miskitu. Sin embargo, y pese a que se les ha prometido a estos británicos que podrán continuar con el comercio que han estado llevando hasta el momento dicha promesa no se cumple. Kaye, Pitt y Meani presentan una queja formal en 1792 aduciendo que son maltratados por las autoridades locales lo que dificulta sus intereses comerciales⁶³. A esta situación se ha referido también uno de los líderes miskitu, el mayor general Gaspar Jaal, quien en carta del 3 de diciembre de 1790 dictada a Meani y enviada en su nombre, el del general Perquin y el de otros jefes principales, se queja de que no se ha cumplido la promesa hecha a Kaye, Pitt y Meani de permitirles introducir los productos que los miskitu desean⁶⁴.

Lo cierto es que a nivel regional existe interés por no escatimar esfuerzos por evitar los ataques de los miskitu; por eso se comisiona a los capitanes de los barcos encargados de la evacuación de los británicos para que averigüen cuál es la mejor manera de ganarse la amistad y la lealtad del grupo. Uno de los primeros informes españoles sobre la región observa que la parcialidad del rey George es la más respetable, especialmente por «sus mayores conocimientos nacidos por el roce que él y sus súbditos...han tenido con extranjeros»⁶⁵. Por eso se propone que para «tenerlos contentos» hay que continuar implementando «los cambios, a imitación de los ingleses»: Es decir, que los españoles deben comprarles «todo lo que produce aquel terreno» y surtirles «de cuanto ellos necesitan»⁶⁶.

Como todos los informes señalan en el mismo sentido se regula una «entrega periódica de regalos» a los miskitu, por medio de una real orden del 18 de junio de 1791⁶⁷, autorizándose la compra a cuenta de la real hacienda de «algunos de los géneros que (sean) más a gusto (de los miskitu), exceptuadas

⁶³ Quejas de ingleses sobre el trato en Mosquitos, 1792, AGS, Secretaría de Guerra, legajo 6950, exp. 3.

⁶⁴ Comunicación sobre algunos acontecimientos ocurridos en la Costa de Mosquitos, 1791, AGS, Secretaría de Guerra, legajo 6947, exp. 17.

⁶⁵ Varias noticias del río San Juan, islas adyacentes de la Costa de los Mosquitos, Provincia y partidos que contiene el reino de Guatemala, descripción del puerto de Bluefields en la provincia de Nicaragua, 1791-1804, MN, Ms, legajo 570, exp.16.

⁶⁶ Varias noticias del río San Juan, islas adyacentes de la Costa de los Mosquitos, Provincia y partidos que contiene el reino de Guatemala, descripción del puerto de Bluefields en la provincia de Nicaragua, 1791-1804, MN, Ms, legajo 570, exp.16.

⁶⁷ Atracción de Indios Moscos; 2 de enero de 1797, AGS, Secretaría de Guerra, legajo 6951, exp. 3.

las armas, y en la calidad y cantidad acostumbrada por los ingleses»⁶⁸. El ingeniero español Antonio Portas y Costas que recorre la Costa de Mosquitos en 1790 dice encontrar a zambos e indios disgustados con los españoles por los regalos que les envían e insiste en que los productos deben ser de buena calidad, ya que los miskitu prefieren los que provienen de Jamaica o Europa y rechazan por «toscos y pesados» los que los españoles les hacen llegar desde La Habana o Cartagena⁶⁹. Lo que demuestra que la propuesta del Márquez del Campo de suplir los artículos británicos por otros españoles ha fracasado.

LA POLÍTICA ECONÓMICA DE LOS LÍDERES MISKITU.

Está claro que la sociedad miskitu se conforma como una sociedad abierta al exterior en la que la adquisición de artículos importados, de difícil acceso en las colonias, llega a convertirse, no sólo en una necesidad cultural, sino también en la meta que guía la conducta social del grupo. Pero la política española parte de un concepto erróneo: el considerar que los productos que deben traerse a la Costa de Mosquitos son «regalos» que se les hacen a los miskitu. Y por partir de una interpretación equivocada de las intenciones de los líderes miskitu, asimismo de la política de acercamiento británica, la entrega de «regalos» a los miskitu no logra el objetivo deseado de contentarlos.

El interés por obtener productos no tradicionales impulsa a los diferentes líderes indios y zambos a planificar una política económica y comercial para el reino. Existe un claro interés por garantizar un mercado para los productos locales a un precio justo, como así también, por asegurar fuentes de trabajo asalariado para los hombres miskitu. Los miskitu exigen, además, que los productos no tradicionales que llegan a la región sean de buena calidad, a precio estable y ventajoso. Algunos líderes miskitu se han destacado por establecer negociaciones con los españoles tendientes a lograr dichos objetivos. En 1736, por ejemplo, los miskitu habían solicitado a las autoridades hondureñas que se les concediese el derecho a comprar ganado, caballos y tabaco. Y en 1778 el rey zambo había firmado acuerdos de paz y comercio con el gobernador de Panamá y con el de Matina (Costa Rica)⁷⁰.

⁶⁸ Idem.

⁶⁹ Relación del reconocimiento geométrico y político de la Costa de Mosquitos, desde el establecimiento de Cabo de Gracias a Dios hasta el de Blewfields por Antonio Porta Costas, 1790, AN, Ms, legajo 320, exp. 20.

⁷⁰ SALVATIERRA, II, 2 (Managua, diciembre 1937): 454.

Nuevas negociaciones se producen durante el corto período de colonización española de la Costa de Mosquitos. El general zambo Tom Lee le manifiesta al capitán Obregón y Zevallos que está interesado en saber si los españoles piensan establecer lazos comerciales con los miskitu⁷¹. Posteriormente, cuando en octubre de 1787 Hodgson y Benavidez llegan a Cartagena en compañía del general zambo Mclane, el general indio Smee y el coronel indio Norwich Benavidez observa en su diario que la visita de estos líderes miskitu a los españoles se guía por el interés que estos tienen de defender los intereses económicos de la región. Smee interroga a Benavidez sobre los planes españoles y se interesa por si piensan comprar a los miskitu «sus frutos y los efectos de su industria»⁷². A lo que Benavidez responde que no sólo van a comprar las 2000 libras de Carey que produce la parcialidad de Smee sino también toda la producción de la región y ofrece pagar por ella el mismo, o mejor, precio que los ingleses. Benavidez le asegura al líder miskitu que los españoles comprarán también la zarzaparrilla y los demás frutos que los miskitu recolecten. Y, agrega a modo de aclaración, «mi motivo ha sido...el dar a estos indios una idea ventajosa de nuestro comercio y riquezas, de contentarles en este único deseo y de hacer olvidar el nombre inglés en aquel terreno...»⁷³ Y argumenta que se trata de un negocio conveniente para la corona española ya que él calcula que para 1762 los británicos invertían 300 libras esterlinas anuales en la compra de productos locales a los miskitu con una ganancia del 600%⁷⁴.

Ese mismo año, 1787, Gonzalo Vallejos, Marcos Jonter y Gabriel de Hervias (comisionado para la evacuación de la población inglesa) recorren la Costa de Mosquitos y se entrevistan con el general indio Pedro Moguel, el coronel Hoios y el indio Roberto, suegro del rey zambo. Los líderes miskitu entablan en esta ocasión una negociación con los españoles para definir cómo deben ser las relaciones futuras de intercambio, manifestando el general Moguel cuales son los

⁷¹ Diario de ocurrencias particulares acaecidas en la comisión que S.M. ha encargado al capitán de navío D. Pedro de Obregón en la Costa de Honduras y Mosquitos, 1786-1787, AN, Ms, legajo 321, exp. 22.

⁷² Actuación de Hodgson e indios Moscos, 1789, AGS, Secretaría de Guerra, legajo 6948, exp. 29.

⁷³ Actuación de Hodgson e indios Moscos, 1789, AGS, Secretaría de Guerra, legajo 6948, exp. 29.

⁷⁴ Actuación de Hodgson e indios Moscos, 1789, AGS, Secretaría de Guerra, legajo 6948, exp. 29.

productos que les interesa recibir a los miskitu de España y cuáles los que ellos producen y desean vender⁷⁵.

Tres años después, en un informe enviado a España (28-12-1790), se evalúa el comercio que los miskitu han mantenido con los británicos y como es el que sostienen en la actualidad con los españoles. En el primer caso los miskitu vendían las pieles de venado chicas a real, las medianas a real y medio y las mayores a dos reales, mientras que por la libra de carey obtenían entre 12 y 16 reales. Los españoles, por su parte, les compran unas y otra a real y la libra de carey a 8⁷⁶.

El mayor general miskitu Gaspar Jaal, consejero de Perquin Tempis (uno de los tres líderes principales cuya parcialidad se localiza en las cercanías del establecimiento de Río Tinto) viaja junto con el colono inglés Meani a Guatemala el día 15 de noviembre de 1790 para presentar una queja por el empeoramiento de la economía en la Costa de Mosquitos desde la llegada de los españoles. Y afirma que los ingleses empleaban de doscientos a mil hombres miskitu dependiendo de la temporada en distintas tareas y que muchos miskitu trabajaban en el corte y transporte de la caoba, otros en la pesca de la tortuga y la venta del carey o abasteciendo los barcos que llegaban continuamente a la región. Esto les permitía obtener los productos no tradicionales que deseaban a buen precio, mientras que ahora con los españoles las oportunidades de trabajo han desaparecido y los artículos que llegan a la Costa de Mosquitos son de mala calidad y, además, más caros. Los reclamos de Gaspar Jaal se fundan en las negociaciones que los miskitu han mantenido con los españoles en 1787. El líder miskitu manifiesta que:

al tiempo de la evacuación se nos hizo saber a los jefes por los comisionados españoles que estuviéramos asegurados que seríamos por SMC proveídos y asistidos de cuanto habíamos tenido hasta allí y que tuviésemos entendidos que pasaríamos de bueno a mejor, pero hemos experimentado lo contrario⁷⁷.

Porta y Costas propone establecer un comercio regular con los miskitu y que el intercambio de productos se realice en días fijos. Informa también que los

⁷⁵ Diario de ocurrencias particulares acaecidas en las dos ocasiones que al capitán de fragata y comandante de la corbeta San Pío Don Gonzalo Vallejo se le comisionó en la Costa de Mosquitos desde el Río Tinto a los establecimientos de Barlovento, 1787, AN, Ms., legajo 321, exp. 23.

⁷⁶ Comunicación sobre algunos acontecimientos ocurridos en la Costa de Mosquitos, 1791, AGS, Secretaría de Guerra, legajo 6947, exp. 17.

⁷⁷ Comunicación sobre algunos acontecimientos ocurridos en la Costa de Mosquitos, 1791, AGS, Secretaría de Guerra, legajo 6947, exp. 17.

miskitu no están conformes con los precios que les fijan a sus productos en el establecimiento de Cabo Gracias a Dios porque estos son muy variables.

Con el interés de reducir el presupuesto destinado a la compra de regalos se ofrece, en cambio, a los jefes principales miskitu una compensación económica que oscila entre los 400 y los 900 pesos anuales⁷⁸. La propuesta se aprueba el 30 de junio de 1797⁷⁹. Y se nombra al teniente Miguel Sánchez Pareja para emprender esta empresa. La misión de Sánchez Pareja se ve, no obstante, dificultada por la negativa del rey zambo y de los otros líderes principales, quienes en junta manifiestan no estar interesados en que se les pague en moneda su lealtad a España, prefiriendo continuar con los intercambios de productos.

Sánchez Pareja busca ayuda en un cirujano inglés residente en la región, el doctor Robert Sproat, para retomar las tratativas con los miskitu tendientes al establecimiento de los sueldos. Y, de acuerdo con un testimonio escrito por Sproat en 1797 éste es llamado por el rey zambo a una junta de líderes principales en la que participan el príncipe Stephen, hermando del rey, el general Ernest, el mayor Tigger, el coronel Hall, Wallat, el almirante Dalbis, el almirante Walton, el almirante Knowles, el capitán Menchelle, Parry (tío del rey), el capitán Rogs, el capitán Subupenny, Strand y Ricardo Tonaston. Sproat afirma que al iniciarse la sesión el rey zambo pide que se deje constancia por escrito de la discusión y de los acuerdos a los que se llegue. Y manifiesta que como Sánchez Pareja «(se) ha tomado el trabajo de venir tan lejos a hacer a los mosquitos tan grandes ofertas de parte del rey de España» está interesado en que se discuta sobre que destino se dará a los productos que se producen en la Costa de Mosquitos. Agrega, además, que la intención de los miskitu es que se dé cumplimiento a lo acordado diez años antes, cuando la población británica se había visto obligada a abandonar la región; es decir pide que se formalice un comercio beneficioso para los miskitu. Y que, además, se den garantías a los miskitu para circular libremente por el territorio, pescar Carey y recoger zarzaparrilla, así como para presentarse en los poblados españoles del Pacífico a comprar cacao.

El comandante de Río Tinto Antonio Echeverría escribe al presidente José Domás y Valle el 2 de junio de 1798 para manifestarle que el 26 de abril anterior se ha entrevistado con el general Perquin Tempis, el mayor Gaspar Jaal, el coronel Wallat, y los capitales Abraham y Negro, así como otros jefes principales.

Según Echeverría los líderes miskitu le han presentado una protesta porque pese a los meses transcurridos desde el acuerdo entre el rey zambo y Miguel

⁷⁸ Atracción de indios Moscos, 2 de enero de 1797, AGS, Secretaría de Guerra, legajo 6951, exp. 3.

⁷⁹ Atracción de indios Moscos, 2 de enero de 1797, AGS, Secretaría de Guerra, legajo 6951, exp. 3.

Sánchez Pareja no sólo «no veían ningún alivio» sino que experimentaban «escasez de todo». Echeverría agrega que reflexiones así son naturales en los miskitu, pues siempre dan por supuesto que se les va a cumplir lo que se les ha prometido⁸⁰.

En 1798 corren rumores en Guatemala acerca de que el rey zambo, con el apoyo del superintendente de Belice, planea atacar Trujillo⁸¹. Este ataque no llega a concretarse, pero dos años después el rey zambo toma el poblado y el fuerte de Black River y, sin encontrar mayor resistencia, desaloja a los españoles y libera a los esclavos⁸². Para entonces (1800) los colonos españoles o bien han fallecido como consecuencia de las epidemias, o han abandonado definitivamente la Costa de Mosquitos, mientras la población inglesa ha vuelto a incrementarse. Los zambos van a continuar gobernando hasta 1894 en que, por medio de una acción militar, el reino miskitu se disuelve anexándose su territorio al de Nicaragua. Como consecuencia de estos acontecimientos el último de los reyes miskitu, Robert Henry Clarence, se exilia en Jamaica. Algunos líderes miskitu se niegan a aceptar el destino final del reino y las rebeliones tendientes a exigir el retorno del rey miskitu se suceden durante la primera década del siglo XX.

BIBLIOGRAFÍA

ARES QUEIJA, Berta, «El papel de mediadores y la construcción de un discurso sobre la identidad de los mestizos peruanos (siglo XVI)», Berta Ares Queija y Sergio Gruzinki (eds.), *Entre dos mundos: Fronteras culturales y agentes mediadores*, Sevilla, 1997.

BABHA, Homi, *El lugar de la cultura*, Buenos Aires, Manantial, 1994.

BOCCARA, Guillaume, «Mundos nuevos en las fronteras del Nuevo Mundo. Relectura de los procesos coloniales de etnogénesis, etnificación y mestizaje en tiempos de globalización», *Nuevo Mundo, Mundos Nuevos*, E-review, UMR 8565, Paris, 2001.

DAUTON, Martin y Rick HALPERN, «Introduction: British Identities, Indigenous Peoples, and the Empire, » Martin Dauton y Rick Halpern (cords.), *Empire and Others. British Encounters with Indigenous Peoples 1600-1850*, Londres, UCL Press, 1999.

⁸⁰ Informe de Echeverría, 1800, AGI, Guatemala, legajo 481

⁸¹ Carta de José Domás Valle a Don Miguel José de Azanza, 2 de enero de 1797, AGS, Secretaría de Guerra, legajo 6951.

⁸² Informe de Echeverría, 19 de septiembre de 1800, AGI, Guatemala, legajo 481.

DE PERALTA, Manuel, Costa Rica y Costa de Mosquitos. Documentos para la historia de la jurisdicción territorial de Costa Rica y de Colombia, Paris, 1898.

EQUIANO, Olaudah, Equiano's Travel. His Autobiography. The interesting Narrative of the Life of Olaudah Equiano or Gustavus Vassa the African, Londres, Heinemann, 1969.

FITZELL, Jill, «Teorizando la diferencia en los Andes del Ecuador: viajeros europeos, la ciencia del exotismo y las imágenes de los indios», Blanca Muratorio (coord.), Imágenes e imagineros. Representaciones de los indígenas ecuatorianos. Siglo XIX y XX, Quito, FLACSO, Serie estudios de antropología, 1998.

FLOYD, Troyd, La Mosquitia, un conflicto de imperios, Honduras, Centro Editorial, 1990.

GAMEZ, José Dolores, Historia de Nicaragua desde los tiempos prehistóricos hasta 1860, en sus relaciones con México y Centroamérica, Managua, Talleres Nacionales, 1899.

GAMEZ, José Dolores, Historia de la Costa de Mosquitos, Managua, 1939.

GARCIA, Claudia, «Interacción étnica y diplomacia de fronteras en el reino miskitu a fines del siglo XVIII», Anuario de Estudios Americanos, LVI-1, (Sevilla, 1999): 95-121.

HELMS, Mary, «Introduction», Mary Helms y Franklin Loveland (eds.), Frontier Adaptations in Lower Central America, Filadelfia, ISHI, 1976.

HELMS, Mary, «Miskito Slaving and Cultural Contact: Ethnicity and Opportunity in an Expanding Population», Journal of Anthropological Research, 2, (Albuquerque, 1983): 179-197.

HELMS, Mary, «Of Kings and Context: Ethnohistorical Interpretations of Miskito Political Structure & Function», American Ethnologist, 13, 3, (Arlington, 1986): 506-523.

OLIEN, Michael, «The Miskito Kings and the Line of Succession», Journal of Anthropological Research, 39,2, (Albuquerque, 1983): 198-241.

OLIEN, Michael, «General, Governor and Admiral: Three Miskito Lines of Succession», Ethnohistory, 4, (Durham, 1998): 277-318.

ROBERTS, Orland, Narrative of Voyages and Excursions on the East Coast in the Interior of Central America, Edinburgh, 1818/1927.

ROMERO VARGAS, Germán, Las estructuras sociales de Nicaragua en los siglos XVII y XVIII, Managua, Colección Cultural Banco Nicaragüense, 1995.

SALVATIERRA, Sofonías, «La Costa de Mosquitos», Revista de la Academia de Geografía e Historia de Nicaragua, II, 2 (diciembre), (Managua, 1937).

SANCHEZ PEDROTE, Enrique, «El coronel Hodgson y la expedición a la Costa de Mosquitos», Anuario de Estudios Americanos, XXIV, (Sevilla, 1967): 1205-1235.

URING, Nathaniel, Voyages and Travels of Captain Nathaniel, Londres, Cassell & Company, 1928/ 1726.

VON OERTZEN, Eleonore, «El colonialismo británico y el reino miskito en los siglos XVII y XVIII», Encuentro, 24-25, (Managua, 1985): 24-25.

WHITE, Richard, The Middle Ground. Indians, Empires and Republics in the Great Lake Region 1650-1815, Cambridge, 1991.

YOUNG, Thomas, Narrative of a Residence on the Mosquito Shore, Londres, Smith Elder & Co, 1842/1971. ●

Programa de Desarrollo en la Costa Caribe y Alto Coco

Banco Mundial

I. Características generales del área de influencia

1. Demografía de la Costa Caribe y Zona de Régimen Especial Alto Coco - Bocay1

(i) Nicaragua dispone de un área de 130.244 km² y se divide en 15 departamentos y dos regiones autónomas; la región del Pacífico, con 15,2% del territorio, alberga al 57% de la población total, mientras que el 31 % de pobladores lo hace en la región centro norte y solamente el 12% en la región atlántico2. Nicaragua cuenta con 5,774,627 habitantes (2005) y tendrá 7,216,840 en el año 20153. Su población es predominantemente joven (40% es menor de 15 años). Más de la mitad de la población vive en zonas clasificadas como urbanas; para el año 2005, el 58.91% de la población era urbana y se espera que para el año 2015 alcance el 63.46%4. El 8.2% de la población del país es indígena y afro descendiente que se concentran en las Regiones Autónomas de la Costa Caribe (RAAN y RAAS). En ambas se encuentra una población aproximada de 626,848 habitantes de origen multiétnico y pluricultural. La RAAN y la RAAS abarcan 43.42% del territorio nacional y 11.43% de la población nacional.

(ii) En Nicaragua, en el 2011, la esperanza de vida al nacer fue de 69.1 años y la mortalidad infantil de 31 muertes por mil nacidos vivos; la tasa bruta de natalidad fue de 26.9%. La tasa global de fecundidad fue de 3.2 hijos por mujer, siendo mayor en el medio rural (4.4)5. Su perfil epidemiológico muestra que la pobreza tiene sus efectos mas severos en el área rural, en donde la morbi - mortalidad por enfermedades de origen hídrico es relevante, producto entre otras causas de los bajos niveles de cobertura de agua y saneamiento.

(iii) La Costa Caribe de Nicaragua, geográficamente, está constituida por las Regiones Autónomas Atlántico Norte y Atlántico Sur y el Departamento del Río San Juan. La RAAN y RAAS ocupan el 47% del territorio nacional y en ellas habita cerca del 13% de la población nacional aproximadamente 620,400 personas. Esta macro región del país, es la de mayor crecimiento demográfico de Nicaragua. Característica fundamental de la Costa Caribe es su carácter multiétnico, pluri cultural y multilingüe por la presencia de comunidades Miskitas, Creoles, Garífunas, Sumu/Mayangnas (Twahka, Panamahka, Ulwa), Rama y Mestizas.

(iv) La Región Autónoma del Atlántico Norte (RAAN) se encuentra ubicada en el sector noreste del país. Posee una superficie de 32,819.68 km² integrada por 8 municipios (Waspám, Puerto Cabezas, Prinzapolka, Rosita, Bonanza, Siuna, Mulukukú y Waslala). La sede del gobierno regional se encuentra en la Ciudad de Bilwi (Puerto Cabezas). La población regional asciende a 314,130

1.El Decreto 19-2008, emitido por la Presidencia de la República, entró en vigencia el 5 de mayo del 2008, denomina a esta zona como Alto Coco – Bocay, sin embargo, las autoridades del Gobierno Territorial Indígena (GTI) lo denominan Wangki Whita y Bukawas.

2.Encuesta Nicaragüense de Demografía y Salud 2001 (ENDESA); Inec / Minsa.

3.Secretaria de Coordinación de estrategias de la Presidencia de la República (SECEP); Enero 2005.

4.Idem

5.Endesa 2001

habitantes y representa el 7% del total de la población del país; de este total de población, el 57% se identifica como mestizo, un 36% como miskito, un 1% como creole o negro y un 6% como mayangna⁶. La densidad poblacional es de 12 habitantes por kilómetro cuadrado. El 33.3% de la población vive en zonas urbanas y el 66.7% en el área rural.

Tabla 1: Instrumentos jurídicos concernientes a los derechos culturales en las regiones autónomas

Regional	Plan de desarrollo estratégico de la RAAN Plan de desarrollo estratégico de la RAAS
Nacional	Constitución Política de Nicaragua (arts. 180, 181). Estatuto de autonomía de las comunidades de la costa Atlántica de Nicaragua (ley 28). Ley de uso oficial de las lenguas de las comunidades de la costa Atlántica de Nicaragua (ley 162). Ley del régimen de propiedad comunal de los pueblos indígenas y comunidades étnicas de las regiones autónomas de la costa Atlántica de Nicaragua y los ríos Coco, Bocay, Indio y Maíz (ley 445). Ley general de educación (Ley 582). Decreto 427 de 1989. Instituto Nicaragüense de Cultura.
Internacional	Declaración universal de los derechos humanos (1948) Pacto internacional sobre derechos económicos, sociales y culturales (1976) Pacto internacional sobre derechos civiles y políticos (1976) Convención sobre los derechos del niño (1989) Declaración universal de la Unesco sobre la diversidad cultural (2001) Convenio 169 de la OIT (1989) Convenio sobre la diversidad biológica (CDB) Recomendación general XXIII (51ª sesión) del Comité para la eliminación de la discriminación racial, sobre los derechos de las poblaciones indígenas (agosto 1997, ONU) Convención para la salvaguarda del patrimonio cultural inmaterial (2003) Declaración de la ONU sobre derechos de los pueblos indígenas Declaración americana de derechos y deberes del hombre (1948) Convención americana de derechos humanos (1969). Carta cultural iberoamericana de derechos culturales. XVI Cumbre iberoamericana de jefes de Estado y de gobierno. Montevideo, 4-5 de noviembre de 2006.

(v) La Región Autónoma del Atlántico del Sur (RAAS) posee una superficie de 27,260 km² integrada

por 12 municipios (Nueva Guinea, El Rama, Bluefields, Bocana de Paiwas, Muelle de Los Bueyes, La Cruz del Río Grande de Matagalpa, El Tortuguero, El Ayote, Kukra Hill, Laguna de Perlas, Corn Island y Desembocadura del Río Grande de Matagalpa). La sede del gobierno regional se ubica en la Ciudad de Bluefields. La población regional asciende a 306,510 (2005); un 60% de esta población se autoidentifica como mestizos, un 22.5% como creoles o negros, un 10% como miskitos, un 2% como Rama, un 0.1% como Ulwa y el resto no se identificó con ningún grupo étnico. El 36.9% de la población de la RAAS vive en zonas urbanas y el 60.4% vive en zonas rurales de la región.

Tabla 2: Composición de los equipos de investigación

PUEBLO	#	GÉNERO	UBICACIÓN	PROFESIONES Y ESPECIALIDADES
Miskitu	7	5 ♀ y 2 ♂ coordinador ♂	2 RAAS 5 RAAN	Ingeniería forestal, antropología, sociología, turismo, ecología, pedagogía
Sumu-mayangna	4	1 ♀ y 3 ♂ coordinador ♂	Rosita Bonanza	Sociología, pedagogía
Rama	4	1 ♂ y 3 ♀ coordinadora ♀	RAAS	Antropología, pedagogía, activismo social
Creole	6	4 ♀ y 2 ♂ coordinadora ♀	1 RAAN 5 RAAS	Abogacía, sociología, pedagogía
Garífuna	5	2 ♀ y 3 ♂ coordinadora ♀	RAAS	Ingeniería, sociología, pedagogía
Ulwa	3	1 ♀ y 2 ♂ Coordinador- ♂	RAAS	Pedagogía
Equipo de coordinación metodológica	6	4 ♀ y 2 ♂ Coordinadora ♀	RAAN	Salud pública especializada en derechos indígenas, administración, ingeniería agronómica, antropología, arquitectura, estadística

(vi)La Región Wangki Whita y Bukawas ubicada en la zona núcleo de la Biosfera de BOSAWAS la cual

cuenta con una superficie de 2,735 Km² y una población de aproximadamente 23,3781 Habitantes de los pueblos Miskitu y Mayangna, asentada en 60 comunidades calificadas como uno de los segmentos más vulnerables y con menores oportunidades de acceso a los beneficios del desarrollo en nuestro país. Administrativamente la región está conformada por tres territorios con acceso muy limitado en todo el año, siendo la vía fluvial la única forma de llegar o salir: (i) Kipla Sait Tasbaika, con una extensión territorial de 1,136 Km² y una población de 6,477 Habitantes distribuidos en 17 comunidades. (ii) Miskitu Indian Tasbaika Kum con una extensión territorial de 652Km y una población de 13,178 habitantes, ubicados en 27 comunidades. (iii) Mayangna Sauni Bu con una extensión territorial de 947 Km² y una población de 3,723 habitantes disgregadas en 16 comunidades. En total, este territorio dispone de una extensión de 2,735 kilómetros cuadrados y una población de 23,378 habitantes que viven distribuidos en un promedio de 60 comunidades.

Tabla 3: Recursos culturales identificados

	CATEGORÍA	MISKITU	ULWA	SUMU-MAYANGNA	RAMA	GARÍFUNA	CREOLE	TOTAL
1.	Actores culturales Individuales	857	229	52	53	64	128	1383
2.	Actores culturales colectivos	65	33	72	3	17	18	208
3.	Recursos tangibles	114	35	23	10	42	50	274
4.	Recursos intangibles	24	15	18	17	56	61	191
5.	Empresa cultural	57	28	20	2	32	23	162
6.	Infraestructura cultural	56	19	12	3	16	18	124
	Total	1173	359	197	88	227	298	2342

Fuente: Diagnósticos de pueblos indígenas y comunidades étnicas (2010)

Tabla 4: Categorías de los recursos culturales

	CATEGORÍA	MISKITU	ULWA	SUMU-MAYANGNA	RAMA	GARÍFUNA	CREOLE	TOTAL
1.	Actores culturales individuales	358	229	31	39	64	128	849
2.	Actores culturales colectivos	8	33	13	3	17	18	92
3.	Recursos tangibles	16	34	18	8	42	50	168
4.	Recursos intangibles	12	10	23	19	36	61	161
5.	Empresa cultural	25	25	11	0	24	23	108
6.	Infraestructura cultural	11	17	11	2	16	13	70
	Total	430	348	107	71	199	293	1448

Fuente: Diagnósticos de pueblos indígenas y comunidades étnicas: (2010)

2.La nueva territorialidad y dinámica demográfica

(i)En la región Caribe de Nicaragua se desarrolla un proceso relevante por consolidar los derechos territoriales de comunidades indígenas, particularmente los derechos de tenencia en diversos territorios que en conjunto podrían representar hasta 3 millones de hectáreas. Dicho proceso constituye una respuesta tardía a las históricas demandas y reclamos territoriales de las comunidades indígenas. Aunque se desarrolla con una lógica fundamental política, dicho proceso ofrece nuevas oportunidades por avanzar hacia mejores esquemas de gestión y gobernanza territorial que fortalezcan las estrategias de vida y el manejo de recursos naturales. Luego de la aprobación de la Ley 445 en el 2003, se acentuaron las demandas de titulación de tierras reclamadas por las comunidades y actualmente ese constituye el talón de Aquiles en la agenda de los gobiernos regionales autónomos, quienes enfrentan, por un lado, la concepción de la titulación basada en criterios agrarios y, por otro, la visión de

las comunidades enfocada en la revitalización de sus propios modelos de gobernabilidad basados en sus costumbres y tradiciones.

(ii) En el futuro inmediato, los territorios serán las unidades socio – demográficas de mayor importancia que deben ser considerados en los planes y estrategias de desarrollo a nivel del sector agua y saneamiento, ya que cada uno de ellos posee sus propias particularidades y capacidades.

Tabla No 4
Nombre de territorios titulados y sin título, por Región y municipio Costa Caribe / 2005 - 2010

Nombre territorio	No comunidades	Extensión territorial Km2	Población
Territorios titulados			
I. RAAN			
Municipio de Waspám			
Awastingi Mayangna Sauni Umani	1 comunidad mayagna	733.94	1,164
Li Lamni Tasbaika Kum	26 comunidades mikitus	1,382.27	9,103
Wangki Li Aubra Tasbaika	18 comunidades miskitas	884.35	7,991
Kipla Sait Tasbaika Kum	14 comunidades miskitas y mayangnas	1,135.97	5,164
Wangki Twi	21 comunidades miskitas	1,621.816	18,117
Wanki Maya	22 comunidades miskitas	1,388.81	16,596
Municipio de Bonanza			
Mayangna Sauni As	16 comunidades mayangnas	1,638.10	10,000
Matumbak	8 comunidades	484.99	4,743
Municipio de Rosita			
Tuahka	14 comunidades	545.56	2,336

Fuente: Procuraduría General de la República / Vice Intendencia de la Propiedad / Agosto 2010 / Elaboración Joel Zamora C.

Programa de Desarrollo en la Costa Caribe y Alto Coco

© Banco Mundial – editor@temasnicas.net

Nombre de territorios titulados y sin título, por Región y municipio Costa Caribe / 2005 - 2010

Nombre territorio	No comunidades	Extensión territorial Km2	Población
Municipio de Siuna			
Mayagna Suani Bas Sikilta	1 comunidad mayagna	432.41	479
Municipio de Prinzapolka			
Prinzu Awala	19 comunidades miskitas y mestizas	4,149.54	6,482
II. RAAS			
Municipio Desembocadura del Río Grande			
Awaltara Luhpia Nani Tasbaya	16 comunidades Indígenas y Afrodescendientes	2,413.07	9,679
Municipio de Bluefields			
Rama y Kriol	9 comunidades Rama y Afrodescendientes	4,068.49	1,936
III. Zona de Régimen Especial (Jinotega)			
Miskitu Indian Tasbaika Kum	20 comunidades miskitus	652.30	7,500
Mayangna Sauni Bu	9 comunidades mayangnas	947.38	2,500
Sub total	215	22,478	103,790
Territorios en proceso de titulación			
RAAN			
Municipio de Puerto Cabezas			
10 comunidades	17 comunidades	2,886	9,736
Karatá	5 comunidades		
Tawira	17 comunidades	2,977	3,622
Waupasa Twui	17 comunidades	1,401	8,152
Tasba Pri	29 comunidades miskitas y mestizas	1,474	8,484
Municipio de Prinzapolka			
Prinzu Ahuya Un	11 comunidades miskitas	1,548	4,322
RAAS			
Municipio Laguna de Perlas			
16. Comunidades de Laguna de Perlas	12 comunidades indígenas y afrodescendientes	4,468	10,628
Sub total	108	14,792	44,944

Fuente: Procuraduría General de la República / Vice Intendencia de la Propiedad / Agosto 2010 / Elaboración Joel Zamora C.

3. Demografía de los territorios de incidencia Programa BM - DfID

(i) El Programa se ejecutará en cinco territorios indígenas de los cuales tres se ubican en la Costa

Caribe y uno, en la Zona de Régimen Especial Alto Coco – Bocay. Los territorios son los siguientes: Territorio Rama Kriol (RAAS), Awaltara Luhpia Nani Tasbaya (RAAN), Prinsu Ahuya Un (RAAN), Prinsu Awala (RAAN) y Mayagna Sauni Bu (ZREWB). Se estima que en los cinco territorios habita un aproximado de 25,428 personas que se ubican en 63 comunidades, todas rurales:

Tabla No. 5
Territorios Programa BM - Dfid: comunidades, población, viviendas

Territorio	Nº de comunidades	Población de ambos sexos	% mujeres	% Jefe del hogar mujer	Número de viviendas	% viviendas sin luz eléctrica	% viviendas sin agua potable	% viviendas sin letrinas
Rama – Kriol	9	1,660	49.5	10.2	355	54.4	78.9	27.0
Prinsu Awala	19	6,482	48.4	15.8	2,868	83.1	83.8	56.9
Prinsu Auhia Un	11	4,322	51.2	11.2	1,850	87.4	0.9	0.5
Awaltara Luhpia Nani	8	3,585	52.2	26.7	689	81.9	83.7	29.6
Mayangna Sauni Bu	16	3,723	48.6	12.7	713	89.2	83.6	67.7
Total	63	19772	49.98	66.44	6,475	79.2	66.1	36.3

Fuente: VIII Censo de Población y IV de Vivienda 2005. INIDE

4. Condiciones sociales de la Costa Caribe y territorios

(i) Nicaragua es un país con significativos rezagos en materia de desarrollo social y profundas desigualdades en el ámbito territorial. De treinta y tres países latinoamericanos, Nicaragua es el más pobre, después de Haití. Su PNB per cápita es sólo un tercio del promedio regional. Por eso, no es de sorprenderse que, con base en el índice de consumo, casi la mitad (45.8 por ciento) de la población de Nicaragua sea pobre. Esto equivale a 2.3 millones de personas, de las cuales, 785,955 (15.1 por ciento) son extremadamente pobres. La Costa Atlántica tiene la mayor brecha de pobreza, con el 30 por ciento; la región Central y la del Pacífico también muestran brechas significativas.

(ii) En la Costa Caribe se encuentran las mayores brechas de pobreza a pesar de tener el mayor potencial en recursos naturales del país y aportar la mayor parte de la biodiversidad y riqueza cultural a la sociedad y Estado nicaragüenses. 12 de los 25 municipios más pobres de Nicaragua se encuentran en la RAAN y RAAS; 28.2 % de la población urbana de la Costa Caribe vive con menos de 1 dólar al día mientras que el 67.7% de la población rural vive debajo de esa línea de pobreza extrema (EMNV, INIDE 2005). Un factor adicional que agrava la situación de marginalidad de la región es la limitada infraestructura en vial, comunicaciones, energética y servicios en educación y salud. De acuerdo al mapa de pobreza formulado en base a necesidades básicas insatisfechas, la RAAN y la RAAS están entre las cuatro Regiones/departamentos con mayor incidencia de pobreza extrema expresada en porcentajes de extrema pobreza que corresponden al 70.9% y 63.1% respectivamente (Censo 2005).

(iii) Las regiones autónomas están sujetas a riesgos generados por fenómenos naturales y antropogénicos. Ambas regiones fueron afectadas por la guerra civil y conflictos inter étnicos en la década de 1980, con efectos destructivos en vidas humanas, infraestructura, producción, servicios y secuelas emocionales y psicológicas que afectan a varias generaciones. Anualmente, y de forma

incremental, la temporada de tormentas y huracanes, (Junio a Noviembre), ha impactado destructivamente ambas regiones, siendo el impacto del huracán Félix en el año 2007, el más reciente. En ambas regiones, existe así un creciente acumulado de pérdidas en su capital natural, humano, cultural y político, que convierte la reducción de la extrema pobreza de ambas regiones en un reto singular para alcanzar mejores índices de desarrollo humano y cumplir con los Objetivos de Desarrollo del Milenio en el 2015 en el marco de la Declaración Universal de Derechos Humanos y de la Declaración de Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas.

(iv) En todos los municipios en los que viven población miskita y mayagna de la RAAN y la Zona

Especial del Alto Wangki - Bocay, la prevalencia del retardo en la talla es Muy Alta (superior o igual a 33.45 %). En los municipios de la RAAS, en los que viven afro-descendientes, miskitos, mayagnas, garífunas y ramas, la prevalencia del retardo en la talla es Alta (entre 24.4 y 33.4 %). La desnutrición crónica afecta al 33.7 % de los niños/as miskitos y 100 % de ramas. La desnutrición global afecta a 12.8 % de miskitos. En la Encuesta Nacional de Micronutrientes 2000, las prevalencias para todas las deficiencias por micronutrientes se encontraron más altas en la Costa Caribe, con prevalencia de anemia en mujeres y en niños hasta un 36 % y un 50 %, respectivamente.

(v) La situación de infraestructura en la Costa Caribe también es crítica. Solamente un municipio

donde vive población indígena y afro-descendiente está servido por el Sistema Interconectado Nacional de energía eléctrica; en el resto de los municipios la energía eléctrica depende de plantas locales movidas por diesel, con altos costos para el consumidor. En la RAAN el 23.9 % de los hogares poseen energía eléctrica, mientras en el área rural estas cifras apenas llegan al 3.7 %. En la RAAS el 35.1 % de los hogares tienen acceso a energía eléctrica, y en el área rural este porcentaje es del 6.8 %.

(vi) La falta de acceso a los servicios de energía eléctrica es del 62 % en los hogares de la población

miskitos, 90.4 % en los mayagnas y del 100 % en los ramas y kriol8.

(vii) En materia de transporte, a pesar de que en la región predomina el transporte acuático, se carece

de muelles y sistemas apropiados de transporte de carga y pasajeros marinos, lacustres y fluviales, lo que incide negativamente en el transporte de los productos agrícolas de la región, limitando la producción al autoconsumo e imposibilitando el acceso a la participación en el mercado nacional y otros mercados regionales. Pero además, la mayoría de la red vial está en mal estado⁹ y solamente un 9.94 % se encuentra asfaltado o adoquinado¹⁰, y todas ellas son calles de los principales centros urbanos.

7.VII Censo Nacional de Población y IV de Vivienda 2005. INIDE

8.VII Censo Nacional de Población y IV de Vivienda 2005. INIDE.

9. En la RAAN, el huracán Félix destruyó 500 kilómetros de caminos de todo tiempo, puentes y alcantarillas.

10. Nicaragua Poverty Assessment, May 30th, 2008. World Bank.

(viii) La Costa Caribe tiene el problema adicional de contar con una pobre infraestructura de

transporte, puesto que abarca un 46 % del territorio nacional pero solamente cuenta con un 8 % de los caminos.

(ix) En agua potable, mientras a nivel nacional la cobertura de agua por tuberías en la casa es del 60.8

% (86.2 % urbano y 26.9 % rural), en la Costa Caribe es de 18.5 % en la RAAN (39.8 % urbano y 9.4 % rural), y de 20.8 % en la RAAS (33.3 % urbano y 12.4 % rural)¹¹. Estas cifras son las más bajas de todos los departamentos del país. La falta de sistemas de agua potable en la Costa Caribe ha hecho que la población use pozos excavados a mano en los patios de sus hogares, los que son fácilmente contaminables por las aguas de lluvia que escurren por los patios y por los desechos sólidos humanos y animales. A lo anterior se suma el hecho de la falta de sistemas de desinfección en el punto de toma, es decir, en las viviendas. Si bien se han distribuido en la zona Caribe cientos de filtros caseros en ocasión del apoyo brindado tras el paso de huracanes (Juana-1998, Félix-2008, otros), no se ha conseguido que los pobladores preserven, cuiden o usen estos medios para obtener agua de calidad potable para ser ingerida.

(x) En Saneamiento, referido solamente a la disponibilidad de facilidades para la disposición de las

excretas, la ENDESA muestra cifras alarmantes, ya que mientras se estima que el 12.1 % de la población defeca al aire libre, en la RAAN este indicador es del 31.3 % y en la RAAS de 24.9 %. Las cientos de letrinas que se han instalado en el sector rural de ambas Regiones, más las existentes en las poblaciones rurales concentradas y aún en las de gran tamaño como Bilwi, Bluefields o Waspán, no tienen las características básicas para ser consideradas instalaciones mejoradas de saneamiento tal como lo indican los parámetros de Naciones Unidas.

(xi) En las comunidades de la Zona de Régimen Especial Alto Coco – Bocay, la situación es similar a la

identificada en la Costa Caribe ya que un 77.4% de las viviendas no tienen energía eléctrica, siendo más grave la situación en Sauni Bu, Alto Wangki-Bocay, que asciende al 89.2 %. Así mismo, un 83.7% no tienen agua potable; un 45.7% no tienen letrina, siendo la situación más grave en Sauni Bu, Alto Wangki-Bocay, con el 67.7 %, y Prinsu Ahuia Un y Prinsu Awala en Prinzapolka con 56.9 %.

II. Contexto socio - cultural

1. Los sujetos del Programa

(i) El Pueblo Sumu – Mayangna. Descendientes de la familia lingüística macro chibcha, los Sumu-

Mayangna, son una de las culturas que han habitado por más tiempo el Caribe nicaragüense. Según Zapata (1996:14), "este pueblo está habitando las hoy Regiones Autónomas desde 1000 años a.C., cuando la civilización Maya comenzó a declinar." Sin embargo, otros datos refieren que

11.VIII Censo de Población y IV de Vivienda 2005. INIDE

los Sumu - Mayangnas vinieron a Nicaragua, muchos años antes "...Después de pasar por lo que hoy es Managua algunos niños se perdieron y los hombres los buscaron y como encontraron unas huellas exclamaron akauhlikdai...", refiriéndose a que son miembros de esta cultura los dueños de las famosas huellas de Acahualinca (akauhlikdai en Mayangna); de ahí la palabra Acahualinca. Con esto se quiere decir que la presencia de este pueblo en Nicaragua data de más de 6,000 mil años, la edad que se dice tienen las huellas mencionadas.

(ii) El Pueblo Rama. Los Rama, cultura descendiente de los Chibchas de la rama Arawac, tienen un

origen que, según algunos historiadores, es producto de la emigración de miles de años que hicieron los Chibchas del norte, hacia las tierras del sur, de lo que hoy es Colombia; los que luego regresaron hacia el norte hasta ubicarse en la actual isla de Ramaki. Sede de esta cultura en la Región Autónoma Atlántico Sur. Otros autores señalan que los Rama son descendientes directos de los voto y otros grupos indoamericanos de habla chibcha que, al tiempo de la conquista

española, poblaban de manera dispersa el sureste de Nicaragua y el noreste de Costa Rica.

(iii)El Pueblo Miskito. En opinión de la mayoría de los etnógrafos y antropólogos, estos indígenas y

sus parientes cercanos, los Sumu y Rama, pertenecen a la gran familia lingüística macro-chibcha. Se ha sostenido que la condición étnica de este pueblo no ha tenido cambios sustanciales desde el primer contacto con los europeos a finales del siglo XV, pero dicen otros entendidos, probablemente con más fundamento, que su condición actual es el producto del mestizaje sanguíneo y cultural con europeos y africanos (Williamson). Los Mískitu ocupan amplias zonas de la Región Autónoma del Atlántico Norte, RAAN, algunas tierras de la Región Atlántica Sur, RAAS, y del departamento de Jinotega. Se ha hecho también un cálculo aproximado de unas 530 familias de este pueblo que viven en la ciudad de Managua (Williamson) y se sabe de un importante núcleo del mismo que tiene sus asentamientos en Honduras y otro menor que habita en Costa Rica.

(iv)El Pueblo Creole. El origen de la población Creole de la Costa Caribe nicaragüense parece ser muy

diverso y en la mayoría de las fuentes informativas que hablan sobre el tema, se mencionan el naufragio de barcos de esclavos y las sublevaciones de esclavos que eran llevados a otros territorios americanos y que escapaban y buscaban refugio en la región. Se menciona también a numerosos hombres de color libres que arribaron a estas costas entre los siglos XVII y XVIII y llegaron a conformar verdaderas comunidades en continua expansión por el mestizaje y el refuerzo que representó, en tiempos posteriores, la llegada de inmigrantes que provenían de Jamaica y de las plantaciones de la Costa donde habían trabajado bajo el régimen esclavista (Hale y Gordon). El desarrollo de la comunidad Creole en la Costa Caribe estuvo asociado a la adquisición de un notable poder económico, social y político que se mantuvo aún después de la evacuación británica de la Costa, ya que un alto porcentaje de esta población rehusó marcharse con los británicos.

2. Cosmovisión y su influencia en los procesos de desarrollo

(i)La cosmogonía de la población indígena, según su universo cultural, se hace a partir de dos

esferas: de la cultura y de la naturaleza. Los eventos de la vida cotidiana y sus normas de interacción social se explican y operan bajo la influencia de la percepción que tienen del comportamiento de estas dos esferas, que hacen la

vida posible, pero a la vez son fuentes de enfermedad y muerte. En la cosmología indígena, las enfermedades físicas y mentales, los accidentes y la muerte son todas condiciones humanas resultantes de la posesión espiritual o la magia. La causa de la enfermedad descansa en las acciones de una persona que, debido a la envidia o una disputa, ha utilizado el poder de los espíritus para causarle un accidente o una enfermedad a su adversario.

Las prácticas ancestrales de las poblaciones indígenas en la Costa Caribe nicaragüense, en términos de cosmovisión y desarrollo eran vistas desde una visión holística en la cual la tarea fundamental consistía en buscar y crear las condiciones materiales y espirituales para construir y mantener el “buen vivir”, que se define también como “vida armónica”.

(ii) Actualmente esta visión ha sufrido transformaciones producto del constante contacto cultural con

otras culturas. No obstante, la población indígena plantea el desarrollo a partir de una autonomía comunitaria indígena, que se basa principalmente en los derechos sobre su territorio y aprovechamiento de los recursos naturales, a las prácticas de la justicia comunitaria y la medicina tradicional, a tener su propia identidad cultural y sus propias formas de organización social. Otro aspecto que desde la población indígena valora como trascendental en el tema del desarrollo, son los procesos de consultas pues la ocupación de sus espacios no puede ser sin considerar su cosmovisión, a través de procesos de consulta previa, libre e informada.

(iii) Por su parte, la cosmovisión creole persiste. En su gran mayoría los Creoles pertenecen a religiones

protestantes. Son moravos (su mayoría), anglicanos, bautistas y evangélicos de otras denominaciones. Sin embargo, hay una presencia mágico - religiosa que lleva a una doble práctica social. Por un lado, se condena los rituales, pero la mayoría cree y de una u otra manera los practica con o sin la ayuda de la persona que invoca el espíritu de Obeah. “Algunos pueblos africanos mantienen una fuerte creencia en el poder del obeahismo y Myalismo, que fueron conservados vivos por los Obeah-men y Myalwomen que venían en los buques de esclavos... Obeahman estaba más vinculado con prácticas de brujería (sorcery) y Myalwoman para enfrentarse con los desastres” (Claypole, tomo 1, 2001: 108).

(iv) Hoy en día la cultura Creole mantiene el Obeah como parte fundamental de sus creencias. A pesar

de ciento cincuenta años de misión y profesión de religiones protestantes, los espíritus siguen siendo invocados por personas llamadas a tener contacto con las fuerzas sobrenaturales. Prácticamente todos los creoles, sin distingo de

religión o nivel educacional tienen un profundo respeto por las creencias que han sido legadas por sus antepasados. En la vida cotidiana de hoy,

en Bilwi, un juego o campeonato de basketball o de baseball es pretexto para una invocación a las fuerzas de los espíritus, a como lo puede ser un buen negocio.

3. La diversidad étnica y la interculturalidad

(i) Las identidades de los pueblos indígenas, afro-caribeños y comunidades étnicas de las regiones

autónomas son el fruto de sus tradiciones y símbolos étnico-culturales, así como de las experiencias históricas de lucha y sobrevivencia recogida en sus memorias colectivas (IDH-CCN: 2005). Las identidades están en constante redefinición y construcción como fruto de las relaciones sociales y culturales de los grupos humanos. Pero también han desempeñado una función importante las imágenes y prejuicios que la sociedad mayoritaria y el estado nacional han tenido sobre la Costa Caribe y viceversa.

(ii) La evolución de las lenguas propias es un buen indicador de la transformación y vitalidad de las

identidades. Lo que se observa en el caso de la Costa Caribe, es un relativo debilitamiento de cada lengua en particular, según el número de hablantes. Pero, simultáneamente se constata un extraordinario desarrollo de la diversidad lingüística e intercultural de los hablantes de la región. Muchos “costeños” hablan dos, tres y a veces cuatro lenguas, especialmente en las ciudades multiétnicas y en las comunidades cuyos miembros provienen de más de un pueblo indígena o comunidad étnica, o donde los vecinos son de una comunidad étnica diferente.

(iii) Es evidente que las regiones autónomas transitan por un proceso de transformación de las

identidades específicas hacia una identidad intercultural costeña promovida por los mismos pueblos, como una estrategia de supervivencia ante la cultura hegemónica mestiza que impulsan instituciones nacionales y externas. Se podría afirmar que la interculturalidad está predominando en la región, donde los pueblos indígenas autóctonos como los Miskitus han dejado de ser mayoría numéricamente, pero son fundamentales para el desarrollo de la zona. Esto está cambiando su cosmovisión, sus interpretaciones del mundo, y sus prácticas socio económicas cotidianas.

(iv) Confrontado con un modelo de desarrollo que se basa en la economía individual de mercado está

la propiedad comunal sobre las tierras y los recursos naturales. Ella no admite la comercialización de la propiedad y los recursos para aprovechamiento individual. Por otro lado, la costumbre de construir sus casas y obras comunitarias sin mayor tecnicismo ni medidas cautelares frente a desastres naturales de envergadura podría constituirse en un obstáculo para las inversiones. Sin embargo, el Proyecto ha promovido que estas actividades se desarrollen con la participación de los líderes comunitarios, de sus estructuras territoriales y de las empresas y cooperativas conformadas por las comunidades para el aprovechamiento de los recursos y de las actividades económicas propias de la zona como la pesca. Por lo tanto, el Proyecto no está confrontado con la cosmovisión indígena ni con sus tradiciones, ni con su identidad, la promueve y respeta en sus acciones. Podríamos concluir que bajo esta visión del Proyecto, se da cumplimiento a la Política de

Pueblos Indígenas del Banco Mundial y a la legislación nacional de respeto a los derechos y tradiciones indígenas.

III. La institucionalidad autonómica

1. Estructuras y rol

(i) Las regiones autónomas, para su administración, se rigen por el actual Estatuto de Autonomía (Ley

28) y su reglamento. Así mismo, por la ley #445 que reglamenta la función de los Gobiernos Comunitarios y Territoriales de las Comunidades Indígenas y Afrodescendientes. Aunque ha habido avances en el funcionamiento de la institucionalidad creada por la legislación autonómica, en ambas regiones autónomas, todavía existen debilidades que inciden negativamente en sus niveles de gobernabilidad, seguridad ciudadana, desarrollo social, económico, cultural, participación comunitaria y construcción de formas de ciudadanía multiétnica e intercultural. Las instancias de gobierno regional y sub-regional (municipios, territorios y comunidades), son aún estructuras incipientes y frágiles que demandan fortalecer sus capacidades de alineación y armonización administrativo-financiera, gerencial y ejecutiva, para formular y gestionar políticas, estrategias y planes de desarrollo humano sostenible.

(ii) Según el artículo 175 de la Constitución Política de la República de Nicaragua, las regiones

autónomas de la Costa Caribe, los departamentos y los municipios constituyen los niveles de la división político administrativa del país. La constitución también garantiza la autonomía de las regiones de la Costa Atlántica, y está normada tanto por la Ley 28, "Estatuto de Autonomía de las Regiones de

la Costa Atlántica de Nicaragua” (1987) así como por su reglamento. Las normativas antes mencionadas establecen a los Consejos Regionales Autónomos como la instancia máxima de autoridad del Gobierno Regional Autónomo en cada una de las regiones autónomas.

(iii) La Costa Caribe de Nicaragua es la única región del país donde coexiste un sistema de gobierno

compuesto por cuatro niveles de gobierno, cada uno cubierto por un esquema legal que describe un nivel de autonomía política y administrativa: a) El nivel comunitario. Legalmente reconocido por la Constitución Política, la Ley 28 (Estatuto de Autonomía) y la Ley 445 de Demarcación y Titulación Territorial. b) El nivel municipal. Legalmente reconocido y reglamentado por la Ley 40 de autonomía municipal, que establece que los municipios de las Regiones Autónomas se rigen tanto por la Ley 40 como por la Ley de Autonomía Regional. c) El nivel regional. Establecido en la Ley 28 de Autonomía Regional. d) El nivel nacional. La Ley 290 de Organización de las Competencias del Poder Ejecutivo brinda a los Ministerios y entes Autónomos la potestad de organizarse y tener presencia “en todo el territorio nacional” sin reparar en las limitaciones o conflictos que esta potestad pueda tener en las Regiones Autónomas, producto de las legislaciones anteriormente detalladas, todas de las cuales tienen el mismo o mayor (Ley 28) rango legal que esta.

(iv) El ordenamiento jurídico autonómico tiene como objetivo darle mayor poder de decisión y

negociación a las regiones autónomas sobre asuntos de su incumbencia, haciendo imperativo el consenso sobre temas cruciales para el desarrollo de las regiones como la delimitación de territorios indígenas y las formas de uso y aprovechamiento de los recursos naturales. Sin embargo, en la práctica persisten tensiones y conflictos en diferentes niveles alrededor de la toma de decisiones sobre el otorgamiento de concesiones y el destino de los ingresos provenientes del aprovechamiento y uso de recursos naturales con implicaciones para el clima de gobernabilidad en la RAAN y la RAAS.

(v) A pesar de la existencia de legislación que detalla estos niveles de gobierno y autonomía, en la

práctica el Estado Nacional de Nicaragua no ha logrado desarrollar un cuerpo conceptual y doctrinario que se adecue a los cuerpos de leyes. En este sentido el concepto de que Nicaragua es un Estado unitario, predominante en los conceptos y doctrina de funcionamiento del aparato de Estado, no reconoce ni está de acuerdo con los niveles de autonomía reglamentados por el ordenamiento

jurídico previamente mencionado. Por ende, las visiones centralizadoras, jerárquicas y etnocéntricas de cada uno de los niveles de gobierno, con respecto al que consideran nivel inferior aún persisten. El criterio de que lo nacional está por encima de lo regional y este a su vez encima de lo municipal, que a su vez está por encima del ámbito comunitario, no posibilita un mejor reconocimiento del rol que cada nivel de gobierno juega en la organización y ejercicio de los asuntos públicos y procesos de toma de decisión. Identificar los traslapes y ayudar a organizar mecanismos más efectivos de comunicación y toma de decisiones representa un importante objetivo de esta propuesta.

2. Funcionamiento de estructuras regionales

(i) La gestión del desarrollo de ambas regiones autónomas (RAAN – RAAS) está regida por un Consejo

de Gobierno de 45 concejales con funciones legislativas – normativas, de políticas públicas. Los concejales son electos en representación de la diversidad étnica y territorial. En su seno, se organizan comisiones que norman políticas dirigidas a la producción, la salud, la mujer, la niñez, la educación, los recursos naturales, la planificación, etc., aplicables a su región. Desde el Consejo, se planifica la estrategia de desarrollo de la región y se aprueba el presupuesto anualmente. Los partidos políticos predominantes son el Frente Sandinista FSLN y el Liberal Constitucionalista PLC, ambos de alcance nacional y al nivel regional, el Partido YATAMA de raíces indígenas, fundamentalmente Miskitu.

(ii) El Consejo, una vez toma posesión, elige de entre sus miembros una Junta Directiva que lo preside

y al Coordinador de Gobierno, quien se encarga de las funciones ejecutivas de gestión del desarrollo. Actualmente, el Consejo Regional de la RAAN lo preside un concejal del FSLN y la Coordinación de Gobierno la encabeza un miembro del Partido YATAMA. En la RAAS el coordinador del Consejo y Gobierno regional pertenecen al PLC. En las estructuras municipales se combinan el poder entre los tres partidos políticos. En el caso de la Zona de Régimen Especial Alto

Coco – Bocay, por decreto presidencial se ha conformado una unidad especializada de atención al territorio integrada por diversas instituciones del estado bajo el liderazgo de la Secretaría de Desarrollo de la Costa Caribe que tiene a cargo la coordinación de acciones que el gobierno planifica para esta zona. Un delegado del ejecutivo mantiene vínculos directos entre esta instancia y el Gobierno Territorial Indígena (GTI).

(iii) Bajo el liderazgo del coordinador de gobierno se estructuran las Divisiones y las Secretarías de

Gobierno, que atienden asuntos y temas de orden administrativo y técnico. Así, se organizan las Secretarías de Recursos Naturales y Medio Ambiente, de

Finanzas, de Producción, de Asuntos Municipales, de Salud, de Educación, de Planificación, de Infraestructura, Transporte e Inversión Pública (SITINP), de la Mujer, Niñez y Adolescencia. La posición de Coordinación de Gobierno está asistida por el nombramiento de un Director Ejecutivo.

(iv) Las estructuras de gestión del desarrollo funcionan de manera muy incipiente aún. En su

organigrama las Secretarías se organizan a semejanza de las estructuras tradicionales del gobierno central, como el reflejo de estructuras ministeriales. El contenido de trabajo en la gestión del desarrollo ha sido muy limitado en sus pocos años de existencia por poco acceso a recursos financieros y por no estar orientado a resultados, sino a funciones indefinidas con escasa o débil planificación y controles. El reclutamiento del personal técnico, su seguimiento y evaluación al desempeño no han sido una práctica desde la creación de las instituciones.

(v) Las naturales contradicciones políticas entre los Partidos predominantes y el desconocimiento de

las condiciones y demandas de las comunidades indígenas no han abonado a un consenso nacional y regional de cómo debe ser la autonomía y cómo debe gestionarse el desarrollo en la región. Se puede aseverar que en las dos últimas elecciones regionales (2006 y 2010) se han podido establecer alianzas entre Partidos políticos para poder gobernar con mayor madurez y armonía relativa. Anteriormente, predominaron las contradicciones y fricciones heredadas de las guerras y las luchas políticas pasadas, donde la tolerancia y el co gobierno eran inadmisibles. No obstante, la paz relativa alcanzada en la actualidad se interrumpe en períodos electorales, momentos en que se exacerban los ánimos y las fuertes contradicciones generan violencia política, lo que reduce las posibilidades de inversiones privadas y públicas.

(vi) Finalmente, en un grado superlativo se ha venido desarrollando un sentimiento de reclamo

constante a las autoridades centrales por las políticas excluyentes y la desconfianza en las capacidades institucionales y de gestión en la región. El problema no es tanto la desconfianza como la falta de una verdadera estrategia que resuelva estos desequilibrios. Por lo general, las inversiones en Fortalecimiento Institucional han carecido de verdaderos planes de aseguramiento que permita una verdadera transferencia de capacidades e intercambio cultural entre las autoridades nacionales y las regionales. El esfuerzo y los costos deben venir de ambos lados.

3. Estado actual de la coordinación inter – gubernamental entre los distintos niveles de gobierno

a. Comunal - Municipal

(i) Este nivel de interacción es probablemente el nivel menos desarrollado, por cuanto es

representativo de la contradicción más evidente entre el concepto de Autonomía Regional para los pueblos indígenas, afrodescendientes y comunidades étnicas con el esquema de organización del Estado Nacional nicaragüense. Por un lado el nivel municipal representa la división político - administrativa base del Estado de Nicaragua. Por el otro, el nivel comunal de vida es la esencia de la vida de los pueblos indígenas y afrodescendientes.

Ambas representan dos conceptos totalmente distintos de organización político-social. El uno –lo municipal- representa una imposición de la visión monoétnica y centralizadora de organización del Estado Nacional que no reconoce e invisibiliza la existencia del otro –lo comunal. Nicaragua cuenta con 153 municipios, pero las Regiones Autónomas, con un aproximado de 48% del territorio Nacional, solamente cuentan con 20 municipios. Existen municipios muy extensos como Waspám con una extensión territorial de más de 8,000 Kilómetros cuadrados, que dificulta la administración territorial y provisión de servicios básicos a su población. La división político - administrativa del municipio no se corresponde con los territorios de uso y asentamiento comunitario tradicionales. Por ejemplo, en el municipio de Waspám existen más de cinco territorios indígenas con más de 120 comunidades indígenas que no son atendidas adecuadamente desde la cabecera municipal.

(ii) Los municipios no guardan una relación político - social acorde con la realidad comunal - territorial

y esto es una fuente importante de tensiones y conflictos si no es atendido adecuadamente, generando mecanismos claros y efectivos de comunicación. No existen mecanismos instituidos para garantizar la representación y la comunicación entre los Territorios o Comunidades Indígenas (Ley 445) y los Gobiernos Municipales. La relación actual entre el Gobierno Nacional y los Municipios, característica de la organización del poder público fuera de las regiones autónomas traslada a los municipios, competencias, decisiones y presupuestos por encima y sin tomar en cuenta a las autoridades regionales y comunales.

b. Comunal - Regional

(i) El régimen de autonomía está constituido sobre la base de la vida y la representación comunal. La

gran mayoría de los concejales regionales son electos sobre la base de circunscripciones electorales que de alguna manera se acercan a una más justa representación del nivel comunal-territorial de vida. Este es el principal foro para la coordinación. Los Consejos Regionales Autónomos con sus instancias de gobierno son el mecanismo adecuado para organizar y ejercer el

poder ciudadano dentro del Régimen de Autonomía. Sin embargo, este nivel de comunicación y vida autonómica es el menos desarrollado y cuenta con los menores niveles de recursos para funcionar. Es necesario mejorar los mecanismos de representatividad territorial/comunal en los Consejos Regionales y fortalecer estructuras de trabajo que relacionen la vida política regional más directamente con la comunal/territorial.

c. Regional – Municipal

(i)Contando el nivel municipal con el reconocimiento por parte del nivel nacional de ser la instancia

“base” de organización del poder público, la relación entre el municipio y la región ha sido difícil, inexistente o poco eficiente. Los recursos del nivel de gobierno nacional fluyen, en el mejor de los casos cuando no lo ejecutan directamente, desde el poder ejecutivo y sus ministerios de línea hacia los municipios, sin el conocimiento, autorización o participación de los gobiernos regionales y sus comunidades o territorios. Este flujo de recursos desde el nivel central al municipio tiende a empoderar a las autoridades municipales en detrimento de las autoridades comunales y regionales principales actoras y beneficiarias del concepto de autonomía regional.

(ii)Aunque los Consejos Regionales como instancia de poder deliberativo y legislativo de la

institucionalidad autonómica, cuentan con Comisiones y Secretarías de Asuntos Municipales, el régimen de autonomía municipal y la concepción centralizadora del aparato del Estado Nacional y su expresión municipal tienden a hacer irrelevante y redundante la relación entre los municipios y los gobiernos regionales autónomos. Es el nivel de relación inter-gubernamental que requiere de mayor trabajo y reformulación. Es necesario mejorar la relación de lo regional con un nivel intermedio municipal que responda mejor a las necesidades de las comunidades/territorios y a lo regional. Esto pasa por definir mejor las relaciones municipio-región para que los municipios representen adecuadamente las necesidades e intereses de los territorios y comunidades que los componen.

d. Regional – Nacional

(i) Aunque muy similar a la relación comunal - municipal, la relación regional - nacional tiene

mayores complejidades. Por un lado, la lógica doctrinaria, jurisprudencia, conceptos y regulaciones por medio de las cuales funciona el Estado no incluye los conceptos, derechos y autoridades del mundo autonómico regional. Por otro lado, en la práctica y de forma creciente la función pública en las regiones autónomas está regulada por la ley 28, su reglamento y la Ley 445. Los poderes del Estado Nacional, especialmente el ejecutivo, en algunos sectores, como las concesiones territoriales y recursos naturales, enfrentan las competencias que esa legislación reconoce a las autoridades regionales especialmente el derecho de refrendar o no las decisiones que el poder ejecutivo quiera tomar en las regiones autónomas. Sin embargo, esas competencias de los gobiernos regionales autónomos tienen como soporte una débil institucionalidad regional.

(ii) Este esquema legal no avala la importancia que los ministerios de línea e instituciones del

gobierno central tienen en los procesos de decisión públicos, especialmente en lo que respecta a la planificación, formulación presupuestaria o decisiones de inversión pública. La relación funcional entre las instituciones del gobierno central y las autoridades regionales, desde la perspectiva del funcionamiento institucional, son poco funcionales, asimétricas y discrecionales a favor de las autoridades del gobierno central. Este nivel exige analizar y reconocer las tensiones entre ambos niveles y la carga política de su entorno. Así mismo, requiere de mucha capacidad para negociar y mejorar el marco jurídico y operativo de la institucionalidad autonómica. Aunque existe un marco legal adecuado es necesario fortalecer capacidades regionales de gestión y construir modelos de relación más eficientes y ajustados a las necesidades de las regiones autónomas.

e. Nacional – Municipal

(i) Este nivel representa el concepto ideal de la relación de lo nacional con lo local. Esta relación,

aunque también desigual y privilegiada hacia las instancias del gobierno central subestima la relación con el ámbito regional y comunitario. Aunque es el ideal del concepto que tiene el Estado de su relación con lo local, en esencia este nivel de intermediación, dentro de las Regiones Autónomas contradice y crea conflictos con los niveles Regional y Comunal/Territorial que establece el régimen de autonomía. Es necesario dedicar esfuerzos para incluir el ámbito de los comunitario y territorial dentro de la gestión municipal y mejorar la relación y el reconocimiento por parte del gobierno municipal del papel central de las comunidades en la gestión municipal. Así El gobierno central debe fortalecer la función del municipio en la gobernabilidad y bienestar del Estado y la sociedad en

su conjunto, especialmente de los municipios con población indígena y afrodescendiente.

f. Nacional – Comunal

(i) Mas allá de la expresión legal de reconocimiento a la vida comunitaria presente en la Constitución

Política, la Ley 28 y la Ley 445, el nivel de comunicación y coordinación entre estos niveles es prácticamente inexistente. No existe nivel alguno de reconocimiento de la autoridad, sus aportes y relevancia del ámbito comunitario para la sociedad en su conjunto, la economía, el medio ambiente y calidad de vida nacional.

Para profundizar y fortalecer el proceso autonómico es indispensable construir y fortalecer un modelo de relación más efectivo con las comunidades, sus intereses y entre los distintos niveles de gobierno y administración del régimen de autonomía y los procesos de decisión nacional. Un elemento importante de la relación entre estos 4 niveles es desarrollar una mayor comprensión de los aportes de la vida comunitaria al bienestar municipal, regional y nacional así como desarrollar redes, comunicación y colaboración efectiva entre los 4 niveles. Se hace necesario promover la relación de las comunidades y territorios indígenas y afrodescendientes con el

gobierno central y las instituciones nacionales, mediante información veraz, confiable y efectiva sobre los aportes económicos, sociales, culturales y políticos de las comunidades al Estado y sociedad en su conjunto.

g. Otros mecanismos de coordinación regional

(i) Más allá de la comunicación y coordinación estrictamente entre los 4 niveles de gobierno

señalados previamente, existen esfuerzos de comunicación dentro de cada una de las regiones autónomas que se deben mencionar y fortalecer. COPLAR-Comisión de Planificación Regional en la RAAS. CODER-Comité de Desarrollo Regional en la RAAN. Ambas cuentan con representación Nacional, Regional, Municipal y de la Sociedad Civil en su seno. Sin embargo, ninguna de éstas instancias cuenta con una representación formal del nivel comunal - territorial. Tomando en cuenta que “La gobernabilidad debería de partir del hecho de saber administrar nuestros propios intereses colectivos, remontándose a las formas de organización y administración del Estado, de acuerdo a los intereses de la ciudadanía, de la sociedad civil, de las comunidades que están representadas en el gobierno”, con ésta iniciativa se pretende contribuir al desarrollo de una mejor

articulación de los diferentes niveles de autoridad en las regiones y fortalecer con ello, tanto el desarrollo humano regional como la institucionalidad autonómica.

(ii) El reto de aportar a la gobernabilidad y buen gobierno en las Regiones Autónomas de la Costa

Caribe pasa por el compromiso institucional de las autoridades autonómicas, gobiernos municipales, sociedad civil costeña y del gobierno central de afinar y definir con precisión las competencias y responsabilidades de los distintos niveles de gobierno establecidos en la legislación nicaragüense.

(iii) En la Costa Caribe, en la última década, han surgido y se han fortalecido diferentes expresiones de

asociatividad empresarial de hombres y mujeres. No obstante estos esfuerzos, persiste un sector de pequeña y mediana producción con organizaciones débiles y frágiles. Un rasgo común a estas organizaciones de productores es que las comunidades indígenas y las comarcas campesinas con tradición participativa y un importante liderazgo local no han logrado proyectarse con un modelo de producción específico, sostenible y competitivo que les permita una mejor inserción en las cadenas productivas, mercados y eventualmente mejorar su calidad de vida individual y colectiva. Así mismo, a pesar de la matrifocalidad de la sociedad costeña y el papel preponderante de las mujeres en mantener las tendencias positivas y articuladoras del capital social a nivel social y comunitario, el funcionamiento de las estructuras sociales, económicas y políticas, continúa reproduciendo relaciones de violencia y desigualdad en contra de las mujeres (PNUD 2005).

IV. Construcción de ciudadanía en un entorno multicultural

1. Participación ciudadana

(i) Uno de los resultados más visibles del proceso de autonomía ha sido el fortalecimiento de la ciudadanía autonómica intercultural. Esta se define como el resultado tener una identidad étnica particular, vivir en el territorio autónomo y ejercer los derechos de autonomía. Para demandar y ejercer esos derechos se observa un crecimiento en la participación ciudadana de diversas formas destacando el establecimiento y desarrollo de las Universidades del Caribe (URACCAN y BICU), ONG's locales, coordinaciones entre expresiones de la sociedad civil, empresarios locales, grupos ecuménicos, mujeres, jóvenes y otros gremios. Con la Ley 445 el Estado reconoce el rol de gobierno local a las autoridades territoriales y comunales, con lo cual también se contribuye a fortalecer la ciudadanía autonómica intercultural.

(ii) La migración creciente de población mestiza hacia la zona, la disminución de la representación de dichos pueblos en los CRAs y la no incorporación al régimen de autonomía regional a municipios ubicados en la jurisdicción territorial

autónoma, generan tensiones en el proceso de construcción de ciudadanía costeña. Para un buen gobierno autónomo, el tema de la ciudadanía costeña constituye un desafío y para enfrentarlo, las Regiones Autónomas han promovido entre diversas estrategias, las siguientes: a) promoción de la comunicación intercultural a través de la formación de periodistas autóctonos y la multiplicación de medios de comunicación autóctonos, b) Promoción del uso de idiomas y símbolos regionales, y; c) La aplicación del Sistema Educativo Autonómico Regional.

(iii) Entre los obstáculos para establecer nuevas formas de relaciones entre las Regiones Autónomas y el resto del Estado cabe reconocer que aun prevalecen una serie de estereotipos con los cuales se han enfrentado los pueblos indígenas y comunidades étnicas: a) Se consideran como un problema geopolítico nacional e internacional. c). Una fuente de subjetividades y adscripciones extrañas, anómalas, rebeldes y conflictivas. c). Las Regiones Autónomas son un repositorio de recursos naturales.

(iv) Los pueblos indígenas poseen derechos colectivos basados en sus derechos históricos y su identidad cultural colectiva, indispensables para su existencia, bienestar y desarrollo integral como pueblos. El reconocimiento de la identidad colectiva de los pueblos indígenas está consignado en la Constitución Política de Nicaragua y el Estatuto de Autonomía de las Comunidades de la Costa Atlántica, sin embargo, es en la Ley 445, en donde se define, como hemos señalado antes, que pueblo indígena “es la colectividad humana que mantiene una continuidad histórica con las sociedades anteriores a la colonia cuyas condiciones sociales, culturales y económicas les distingue de otros sectores de la sociedad nacional y que están regidos total o parcialmente por sus propias costumbres y tradiciones”. Las comunidades afrodescendientes también son definidas en dicha ley bajo la denominación de comunidad étnica, entendiendo por ella: “el conjunto de familias de ascendencia afro caribeña que comparten una misma conciencia étnica, por su cultura, valores y tradiciones vinculados a sus raíces culturales y formas de tenencia de la tierra y los recursos naturales”. Los derechos colectivos conllevan los siguientes: a. Derechos humanos de tercera generación que derivan de sus estructuras políticas, sociales y culturales, tradiciones espirituales, historias y filosofía Conservar y reforzar sus propias instituciones políticas, jurídicas, económicas, sociales y culturales (manteniendo sus derechos a participar plenamente, si lo desean, en la vida política, económica, social y cultural del Estado). b). La libre determinación y autonomía. c). El derecho territorial basado en el dominio histórico y usufructo ancestral y el acceso al goce, uso y beneficio de los recursos naturales.

(v) Las comunidades afro descendientes en razón de su etnicidad diferenciada y las condiciones que la colonización, racismo y exclusión social les han impuesto, son sujetos de derechos colectivos. Para ellos ha sido muy complejo obtener el reconocimiento a su identidad diferenciada, porque han estado asociadas a prejuicios despectivos y falta de formas claras de organización comunal y cultural de sus comunidades. Sin embargo, la discriminación que sufren es alta y generalmente oculta. En Nicaragua hay una mezcla entre etnicidades y culturas compartidas. Por lo tanto, raza y etnicidad no pueden ser definidas en base a sangre, color de la piel o rasgos físicos, más bien se definen en base a la forma como se auto identifica la persona en base a una variedad de factores culturales, sociales y políticos.

(vi) La participación ciudadana a nivel comunitario, en las regiones autónomas, presenta una diversidad de situaciones, particularmente entre comunidades mestizas y comunidades Indígenas / afro-descendientes. Se estima que ambas regiones suman unas 200 comunidades indígenas y afro-descendientes de un total de 810 comunidades rurales. (PNUD; 2005). En estas comunidades, las formas de organización y de liderazgo se basan en normas tradicionales, siendo reconocidas legalmente en la Constitución Política, el Estatuto de Autonomía (28-1987) y la Ley de Régimen de Propiedad Comunal (445-2003).

(vii) El paisaje sociocultural actual está conformado por tres tipos básicos de comunidad: comunidades indígenas sumu / mayangnas, miskitos y rama; comunidades afrodescendientes – creoles y garífunas- comunidades mestizas –de vieja y nueva frontera agrícola- asentadas a lo largo del proceso de expansión de la frontera agrícola y comunidades multiétnicas en las que conviven y comparten un mismo territorio diferentes pueblos indígenas y comunidades étnicas como el resultado de la historia económica, social, cultural, religiosa y política regional y nacional.

(viii) No sólo Nicaragua es multiétnica: también lo son las propias regiones autónomas del Caribe Nicaragüense. Esto significa que ha de construirse una imagen de Estado y sociedad que muestre las diversidades de Nicaragua. También será necesario un trabajo de construcción y fortalecimiento cultural de la identidad regional costeña capaz de integrar a sus distintos actores reales. Desde una perspectiva social, cultural y política, si bien las regiones poseen una fuerte especificidad que las distingue del Centro y del Pacífico, su construcción como actores con identidad y proyecto propio debe recorrer aún un largo trecho.

(ix) Aunque la ciudadanía multicultural es un difícil desafío representa también una oportunidad para transformar los tradicionales estados monoétnicos y excluyentes en Estados incluyentes y multiétnicos articulados económica, social, cultural y políticamente (PNUD, 2004c:3).

(x)El desarrollo humano de la Costa Caribe requiere terminar de articular y consolidar una concepción del Estado incluyente y multiétnico que ha ido emergiendo en los últimos 20 años y consagrado en el ordenamiento jurídico nicaragüense vigente. Es necesario instalar, de forma clara, a las regiones autónomas y sus sociedades como actores del desarrollo regional y nacional. Esto significa superar la perspectiva y comportamiento histórico del Estado hacia la región en función de intereses exclusivamente geopolíticos o como garante y facilitador de un modelo extractivo insostenible para la población y los recursos naturales de la región.

V. El Plan Nacional de Desarrollo de la Costa Caribe

1. Sus principales elementos

(i)El Gobierno de Nicaragua, a través del Plan Nacional de Desarrollo Humano y del Plan de Desarrollo de la Costa Caribe “En ruta hacia el Desarrollo Humano” ha explicitado reiterativamente, que el desarrollo de las Regiones Autónomas, es condición necesaria para el desarrollo y la gobernabilidad del país en su conjunto. Sin embargo, aún hace falta trabajar los mecanismos de gestión, negociación e implementación de esas voluntades nacionales, regionales y locales, para construir formas de ciudadanía multiétnica e intercultural, para fortalecer la participación y gobernabilidad democrática en los procesos deliberativos y decisorios así como en su implementación, monitoreo y seguimiento de mediano y largo plazo.

(ii)El Plan de Desarrollo de la Costa Caribe, articulado al Plan Nacional de Desarrollo Humano del Gobierno de Nicaragua, ha sido concebido para superar las condiciones económicas, políticas y sociales dominantes en la Costa Caribe y la Región Especial del Alto Wangki-Bocay, reivindicando el derecho de sus habitantes a contar con servicios sociales básicos de calidad y oportunidades productivas, equitativas y justas, apoyadas por una participación ciudadana autónoma, dinámica y articuladora, que contribuya a reducir la pobreza y a mejorar el desarrollo humano en la Costa Caribe al 2020.

El Plan tiene definidos para el período 2008-2012, dos momentos, uno a ser implementado en el segundo semestre del 2008, denominado pre-implementación, y una primera fase o de transición, comprendida del 2009 al 2012. En la primera fase 2009-2012 se pretende establecer las bases del modelo de desarrollo humano sostenible y equitativo, (i) incrementando el bienestar socio-económico de la población, (ii) promoviendo la transformación económica

equitativa, sostenible y armónica entre los seres humanos y la naturaleza y el (iii) desarrollo institucional autonómico para conducir el desarrollo humano.

(iii) Las metas establecidas por el Plan pretenden entre 2008 y 2012, lograr los siguientes resultados:

a) Reducir la tasa de analfabetismo. b) Disminuir la tasa de mortalidad. c) Incrementar el número de familias con acceso al agua potable. d) Reducir la pobreza extrema. e) Incrementar de la productividad de la población más pobre. f) Incrementar el acceso a los servicios de energía eléctrica de las familias más pobres. g) Mejorar el acceso de la población a la infraestructura de comunicación y transporte. h) Aumentar la inversión privada. i) Formular e implementar desde los Gobiernos Regionales y del Alto Wangki-Bocay, una planificación y presupuesto multianual ampliado, alineado y armonizado al Plan de Desarrollo de la Costa Caribe. j) Lograr que los recursos de la cooperación y de los fondos del tesoro estén alineados al Plan de Desarrollo de la Costa Caribe. k) Lograr que las acciones de salud, educación, ambiente y recursos naturales, turismo, transporte e infraestructura, pesca, forestal y agro-silvo-pecuario, hayan sido regionalizadas en su administración y gestión en los Consejos y Gobiernos Regionales.

(iv) El Plan es liderado desde los Consejos y Gobiernos Regionales, para lo cual se implementa una estrategia de modernización institucional y un plan de desarrollo institucional. El Ministerio de Hacienda y Crédito Público, el Ministerio de Relaciones Exteriores, la Secretaría y el Consejo de Desarrollo de la Costa Caribe y la Secretaría de la Presidencia, actuarán como apoyo y asisten de manera temporal y transitoria al incremento de manera acelerada de las capacidades en la planificación para el desarrollo humano.

(v) El sistema de financiamiento para implementar el Plan establece la canalización de los recursos por eje estratégico, por programa y por proyectos. Los fondos serán integrados y articulados con los ingresos propios, las transferencias del gobierno central, recursos de la cooperación internacional y los orientados a los organismos no gubernamentales. El Plan de Apropiación, Alineamiento y Armonización será concertado con los organismos de cooperación para garantizar un adecuado proceso de diálogo y concertación de las modalidades de cooperación en los tiempos requeridos por el Plan. Se conformará la mesa global del Caribe y las mesas temáticas.

(vi) El Monitoreo, Evaluación y Seguimiento se realizará en los tiempos definidos en la matriz de resultados, con un enfoque por programa, integrando en el proceso a las entidades nacionales y organismos de cooperación internacional que apoyan en el tema.

(vii) La Sostenibilidad del Plan será abordada desde cuatro ámbitos: El primero basado en el fortalecimiento del régimen autonómico, que implica hacer efectivo el liderazgo de las autoridades autonómicas en la gestión del desarrollo

humano en las Regiones Autónomas y el Alto Wangki-Bocay. El segundo, apoyado en la institucionalización de la planificación para el desarrollo y el sistema de financiamiento hacia el Caribe de Nicaragua. El tercero cumpliendo con el marco legal vigente y alineando los esfuerzos internos y de la cooperación internacional hacia las políticas regionales, municipales y nacionales de acuerdo a las particularidades de la Costa Caribe de Nicaragua y el Alto Wangki-Bocay. Y cuarto, fortaleciendo las capacidades administrativas, financieras y presupuestarias de los Consejos y Gobiernos Regionales, Consejos y Gobiernos Municipales y de los gobiernos territoriales de los pueblos indígenas y afro descendientes.

(viii) Se fortalecerán los mecanismos de coordinación y concertación, que permitan una conducción eficaz del Plan y hacer los ajustes acordes a los niveles de avances. Se determinarán fases flexibles a ser ejecutadas por los grupos metas de la Costa Caribe y Alto Wangki-Bocay, sustentados en procesos y mecanismos participativos. Se aplicará el principio de subsidiariedad en su nivel más cercano, tomando en cuenta a los beneficiarios, sus competencias y capacidades. Se trabajará en alianzas entre los grupos meta e instituciones gubernamentales, con un enfoque de gestión por resultados y con una metodología de aprender haciendo, acompañado por un sistema apropiado de control y evaluación.

2. Desafíos del Plan

(i) Implementar mecanismos para garantizar el consenso sobre procesos de desarrollo, acompañando a las autoridades nacionales, regionales, municipales, territoriales y comunitarias a identificar e implementar mecanismos que mejoren las capacidades y oportunidades de las comunidades y personas para intervenir y decidir en asuntos atinentes a su desarrollo y calidad de vida. Ello corresponde al “papel directo, constructivo y productivo” que los sujetos individuales y colectivos tienen a partir del ejercicio de sus derechos humanos individuales y colectivos en correspondencia con el enfoque del Desarrollo Humano Sostenible (ODM, 1 al 8) y la declaración de Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas y la equidad de género.

(ii) Fortalecer la institucionalidad autonómica y las instancias especializadas del gobierno central para que respondan a la diversidad de reivindicaciones e intereses de la sociedad multiétnica e intercultural costeña y nicaragüense (ODM 1, 2, 3, 7, 8).

(iii) Contribuir con el alcance de la equidad de género y el ejercicio pleno de los derechos de las mujeres de las regiones, a través de la institucionalización del enfoque de género en el quehacer de los gobiernos regionales y locales, el

establecimiento de alianzas entre actores y la promoción de la participación consciente de las mujeres en los espacios de toma de decisiones.

(iv) Construir una base productiva articulada a nivel territorial y sectorial, mediante el desarrollo y uso de fuentes de energía sostenible y limpia. Asimismo, mediante el uso de tecnologías sostenibles, fortalecer capacidades y mecanismos eficaces para producir, transformar y comercializar competitivamente las capacidades, servicios y productos regionales para acceder al mercado regional, nacional e internacional (ODM 1 y 7).

(v) Contribuir a estabilizar la frontera agrícola pionera y ayudar a revertir el deterioro acelerado del ambiente y los recursos naturales, apoyando a las autoridades regionales, municipales y territoriales a formular y gestionar programas para impulsar la gestión ambiental y el uso sostenible de los recursos naturales (ODM 7).

(vi) Reducir los altos niveles de riesgo y vulnerabilidad socio ambiental, tensiones y conflictos asociados a amenazas naturales, antropogénicas, violencia, desigualdad de género y tensiones inter étnicas (ODM 3 y 7).

(vii) Acompañar el proceso de armonización y gestión de la cooperación internacional con los esfuerzos nacionales, regionales, municipales y territoriales a fin de conseguir una mayor efectividad y eficiencia en el uso de recursos valiosos y escasos (ODM, 8).

VI. El Programa BM - DfID y su institucionalidad

1. Generalidades

(i) En enero de 2008, el Departamento para el Desarrollo Internacional (DfID) del Reino Unido tomó la decisión estratégica de cambiar su forma de trabajar en América Latina. A partir de abril de 2009, el financiamiento del DfID para la región se canaliza a través de ONG e instituciones bilaterales y multilaterales. Respecto a Nicaragua, el DfID ha aprobado inicialmente £ 4 millones para un fondo fiduciario a ser ejecutado por el Banco Mundial y el país receptor, con el fin de apoyar actividades de desarrollo multisectoriales durante un período de dos años en cuatro territorios indígenas seleccionados en cuatro municipios extremadamente pobres de la Costa Caribe de Nicaragua.

(ii) El programa propuesto está plenamente alineado con la Estrategia de Asistencia al País para Nicaragua (FY 08-12), aprobada por el directorio en octubre de 2007. El apoyo de DfID a este fondo fiduciario aumentará la eficacia del Programa País del Banco Mundial para Nicaragua al complementar sus esfuerzos por alcanzar el siguiente objetivo clave de desarrollo, tal como está formulado en la matriz de resultados de la Estrategia País: "Los resultados de desarrollo previstos para la RAAN y la RAAS (las dos regiones autónomas de la Costa Caribe de Nicaragua) habrán mejorado para 2012, y habrá disminuido la brecha entre los

promedios nacionales de los principales indicadores de desarrollo”. El DfID apoyará este programa con una donación de cuatro millones de libras esterlinas durante un período de tres años. El fondo fiduciario será ejecutado por el Banco y el país receptor y se establecer como un fondo con donantes múltiples, considerando el interés de otros donantes bilaterales en apoyar el programa del Banco en la Costa Caribe. Dicho programa se centrará en: (i) las limitaciones de acceso a infraestructura vial básica (específicamente red vial y redes de transporte acuático); (ii) la falta de acceso a fuentes renovables de energía y agua potable; y (iii) mejores medidas para prevenir la desnutrición infantil crónica en las zonas seleccionadas.

(iii) La colaboración eficaz entre el Banco Mundial y el DfID en Nicaragua ha sentado las bases para este nuevo compromiso. El Programa de Equidad Mediante el Crecimiento Económico (PEMCE) del DfID ha fortalecido los mecanismos del Banco para establecer un diálogo mejor coordinado con las correspondientes partes interesadas del sector privado. El DfID también contribuyó a la preparación de la Estrategia de Asistencia al País y su apoyo hizo realidad la elaboración de una serie de documentos de política, asistencia técnica y un proceso de consulta nacional que facilitó el diálogo con el gobierno que asumió la conducción del país en enero de 2007.

(iv) Además, el Programa País para Nicaragua recibió una donación del fondo fiduciario Mercado y Gobernabilidad para la Reducción de la Pobreza (MGRP), también del DfID, que se utilizó para fortalecer la gobernabilidad nacional y regional, y trajo como resultado la aprobación de la Ley de Acceso a la Información Pública. El fondo MGRP asimismo apoyó el diseño y elaboración final del Plan de Desarrollo de la Costa Caribe (PDCC). Este plan fue aprobado por los dos Consejos Regionales en mayo de 2008 luego de un amplio proceso de consulta financiado por DfID. El PDCC es un capítulo importante del Plan Nacional de Desarrollo Humano de Nicaragua (PNDH), en el que se identificaron, priorizaron y formularon las áreas básicas, programas y proyectos que reflejan los objetivos y resultados acordados por las partes interesadas en el Caribe. El PDCC está enfocado al desarrollo de la capacidad humana, la pequeña y mediana empresa, la producción, la protección del medio ambiente y la responsabilidad gubernamental de garantizar infraestructura y servicios básicos para la población. El objetivo del plan es promover el acceso a servicios básicos de calidad y a oportunidades de producción justas y equitativas, con el apoyo de una participación ciudadana autónoma, dinámica y articulada de los habitantes de la Costa Caribe, del Alto Wangki y Bocay.

(v) El programa responde a las demandas de las partes interesadas locales y líderes de la Costa Caribe, incluida la zona del Alto Wangki y Bocay. Hasta la fecha se ha contado con la participación activa del gobierno central y de los gobiernos regionales y municipales en el diseño del programa, con importantes aportes de la comunidad donante y de las ONG internacionales y locales que trabajan con programas de desarrollo en la Costa. Más importante todavía, también participaron representantes de los gobiernos de los cinco territorios indígenas en el diseño inicial del programa y en sus planes de desarrollo territorial, incluso en algunos casos de desarrollo municipal. Estos planes sientan las bases para los planes de inversión territorial que financiará el fondo fiduciario. Se han efectuado consultas y se seguirá consultando a los representantes de las comisiones sectoriales (salud, agua y saneamiento, transporte y otros) de GRAAN y GRAAS durante la ejecución del programa.

2. Los arreglos institucionales

(i) El Programa será dirigido por un Comité de Coordinación integrado por Representantes del Gobierno de Nicaragua y del Banco Mundial. Por el Gobierno, participan el Ministerio de Relaciones Exteriores, el Ministerio de Hacienda y Crédito Público y la Secretaría de la Costa Caribe de Nicaragua; por el Banco Mundial participan la representante de país, el gerente del programa y miembros del equipo técnico. El rol de esta instancia es de definir las políticas de funcionamiento del Programa, aprobar los planes de inversión por territorio y valorar el cumplimiento de los objetivos y resultados a alcanzar.

La presidencia del Comité de Coordinación recae sobre un representante del Gobierno de Nicaragua quien tiene el rol de convocar a los miembros del comité y dar seguimiento a los acuerdos alcanzados.

(ii) Un Comité Técnico ha sido creado con la responsabilidad de armonizar las propuestas de cada territorio con la gestión gubernamental que se desarrolla en las dos regiones autónomas y Alto Coco. Esta instancia analiza las propuestas territoriales, las complementa o recomienda la sustitución de aquellas que duplican esfuerzos que algún ministerio de línea pudiera estar realizando. Integran esta instancia representantes de los Consejos y Gobiernos Regionales, de sus comisiones y secretarías vinculadas con los componentes del Programa, por representantes de la Autoridades Territoriales y del Banco Mundial. Coordina este esfuerzo la Secretaría de la Costa Caribe.

(iii) Un Comité Territorial ha sido creado para impulsar los procesos de coordinación y consulta que desde cada territorio debe implementarse para la definición de las inversiones a realizar así como la participación de la población en las diversas iniciativas y el seguimiento que se debe brindar al cumplimiento de los planes operativos. Esta instancia está conformada por un representante de

la autoridad territorial, de la ONGs que administra los recursos y del Gobierno de Nicaragua. Coordina esta instancia el presidente (a) del Gobierno Territorial.

(iv) La administración territorial del programa estará a cargo de ONG locales o internacionales que han sido seleccionadas a través de los procesos competitivos organizados por el Banco Mundial. Este programa complementará las intervenciones de otros donantes que estén en ejecución en la Costa Caribe. El equipo trabajará en coordinación con los proyectos de agua y saneamiento impulsados por organismos del sistema de Naciones Unidas, donantes bilaterales y otros organismos multilaterales de cooperación⁸³. El programa también complementará las acciones previstas en los planes de desarrollo del sector público⁸⁴. Las actividades de esta operación contarán con la experiencia de las operaciones anteriores y corrientes del Banco Mundial. Entre las nuevas operaciones del Banco se incluyen inversiones en agua y saneamiento tanto en zonas urbanas como rurales. Algunos proyectos de electrificación rural y transporte ya están en ejecución.

(v) En la actualidad (julio 2011) se trabaja en la preparación de los convenios contractuales a firmar entre el Banco Mundial y cada una de las cuatro organizaciones no gubernamentales que han sido seleccionadas como administradoras de los fondos del Programa. Un paso siguiente será la realización de un estudio de línea base y la construcción del sistema de monitoreo y evaluación que contribuirá al seguimiento de las actividades del Programa en cada territorio de incidencia.

3. Objetivos del programa, área focalizada y beneficiarios propuestos

(i) El objetivo general de este programa es aumentar el bienestar de los hogares a través de nueva infraestructura y servicios de nutrición infantil en cinco territorios seleccionados de la Costa Caribe de Nicaragua y la Zona de Régimen Especial Alto Coco - Bocay. El programa abordará: (i) las limitaciones de acceso a infraestructura básica de transporte (específicamente red vial y de transporte acuático); (ii) la falta de acceso a fuentes de energía renovable; y (iii) mejores medidas para prevenir la desnutrición infantil crónica en las zonas seleccionadas. Las actividades del programa estarán contempladas en los planes de desarrollo territorial y municipal basados en prioridades comunitarias. Las actividades del programa focalizarán a cinco territorios indígenas ubicados en cuatro municipios de la RAAN, RAAS y el Departamento de Jinotega, como sigue: (a) Prinzapolka (2

⁸³ UE, ASDI, PNUD, OMS/OPS y UNICEF, entre otros.

⁸⁴ . Planes de Desarrollo del Ministerio de Energía y Minas y el Ministerio de Transporte e Infraestructura.

territorios – grupo étnico Miskito); (b) Bluefields (Rama-Creoles); (c) la desembocadura del Río Grande (Awaltara); y (d) San José de Bocay (Sauni-Bu-Mayangnas).

(ii) Las áreas focalizadas fueron seleccionadas luego de un proceso de consulta a varios niveles de gobierno y entre organizaciones de la sociedad civil, de acuerdo con los siguientes criterios: a). zonas de extrema pobreza, según la tasa de desnutrición crónica de niños de cero a dos años en la RAAN, la RAAS y la zona especial de Alto Coco y Bocay, hogar de 15 comunidades mayagna (sumo) en condiciones de pobreza absoluta. b). Zonas afectadas por el Huracán Félix en septiembre de 2007, donde el Banco Mundial financiará programas para construir viviendas y centros comunitarios resistentes a desastres naturales; también otros para recuperar los medios locales de subsistencia en los sectores de pesca y posiblemente turismo. c). Zonas de extrema pobreza donde hay una presencia establecida de organizaciones de la sociedad civil que trabajan en temas de desarrollo.

Las zonas focalizadas representan un equilibrio entre la RAAN, la RAAS y la zona especial del Alto Wangki y Bocay, al igual que entre las poblaciones étnicas de la Costa Caribe. Dos de estas zonas cuentan con planes de desarrollo territoriales elaborados con apoyo de ONG nacionales e internacionales.

(iii) Entre un 77% y 80% de la población de estos territorios, de mayoría indígena, vive en extrema pobreza. Los informes iniciales de las ONG que trabajan en estas comunidades señalan tasas de baja talla entre 30% y 40%, muy por encima del promedio nacional e incluso regional. La tasa nacional de baja talla es de 21.7% (ENDESA 2006); la tasa en la RAAN es de 31.7% y en la RAAS, de 18.6%. Los cuatro territorios seleccionados comprenden 62 comunidades.

(iv) El componente de infraestructura tendrá un impacto directo en alrededor de 25 comunidades y se prevé que beneficiará a unas 16,000 personas aproximadamente, de las cuales el 50.4% está constituido por hombres y el 49.6% por mujeres. Se calcula que el subcomponente 1 del componente de nutrición beneficiará a toda la RAAN, la RAAS y los tres territorios de la zona del Alto Wangki y Bocay. Se distribuirán pesas y equipo de medición a las unidades de salud en funcionamiento en cada uno de los municipios, y todos los trabajadores de la salud participarán en el programa de capacitación. Se prevé que el subcomponente 2 del componente de nutrición beneficiará a niños y niñas menores de cinco años en las cuatro zonas seleccionadas, que se calculan en 25,310. De éstos, 12,350 tienen menos de dos años, según los registros administrativos del Ministerio de Salud.

4. Principales componentes del programa

4.1. Componente uno. Inversiones en infraestructura: transporte, energía eléctrica y acceso a agua potable y saneamiento

(i) Este componente apoyará la creación de infraestructura básica de transporte, energía eléctrica, agua potable y saneamiento a fin de mejorar el acceso a mercados, servicios sociales y otras oportunidades de desarrollo. Las inversiones en agua potable y saneamiento estarán directamente vinculadas al componente de nutrición y se centrarán en proporcionar acceso a agua potable por medio de sistemas de recolección de agua de lluvia, filtros de cerámica y de otro tipo para purificar el agua almacenada, y la construcción de sistemas de agua a pequeña escala alimentados por gravedad. Los hogares individuales tendrán acceso a estos sistemas. El componente se ejecutará en cinco territorios durante tres años.

El programa financiará paquetes de proyectos de infraestructura a pequeña escala como caminos, drenajes laterales, puentes peatonales y muelles. Se contemplará la inclusión de inversiones en medios de transporte, por ejemplo barcas, dependiendo de la evaluación de importantes variables como su sostenibilidad financiera. El programa de transporte financiado por Dinamarca en la RAAN y la RAAS (PAST Danida brindará asistencia técnica a este componente), en conjunto con el Ministerio de Transporte e Infraestructura (MTI).

(ii) Las inversiones en proyectos de generación de energía eléctrica se centrarán en sistemas alternativos o renovables como plantas hidroeléctricas a pequeña escala, paneles solares, estufas más limpias, promoción del uso eficiente de la electricidad, turbinas de viento, particularmente en zonas costeras, y otra serie de alternativas energéticas que se pueden utilizar en la RAAN y la RAAS. Se considerará la posibilidad de realizar actividades dirigidas a aumentar la distribución (acometidas domésticas) y ampliación de la red de suministro eléctrico. No se prevé la construcción de represas para plantas hidroeléctricas a pequeña escala.

(iii) Se ha identificado una cartera preliminar de posibles inversiones en infraestructura comunitaria, por sector y por comunidad. Las obras de infraestructura se articularán con los Planes de Inversión Municipal (PIM). Las comisiones sectoriales (salud, agua / saneamiento, transporte) han sido y seguirán siendo parte del proceso de planificación.

(iv) Los criterios de selección de proyectos se basarán en los derechos y responsabilidades de los gobiernos territoriales y locales, así como las capacidades organizativas para garantizar la ejecución y sostenibilidad del proyecto. Se incluirá el cumplimiento de los proyectos con las políticas

ambientales, sociales e indígenas del Banco Mundial. En general, no se prevé que la ejecución de los proyectos tenga impactos irreversibles y/o a gran escala en el medio ambiente. Las obras incluidas en los proyectos son en su mayoría a pequeña escala y probablemente correspondan a una clasificación de menor impacto. Los impactos (polvo, ruido, escombros) resultantes de las obras de construcción, en especial en los subcomponentes de transporte y energía, son temporales. Las inversiones u obras que puedan causar efectos localizados en el medio ambiente deben contar con el correspondiente permiso del Ministerio del Ambiente y Recursos Naturales (MARENA). Los criterios de selección de proyectos también contemplan la participación de las comunidades en la construcción de las obras civiles que requiera cada proyecto en particular. Las comunidades desempeñan un papel triple: primero, como partes consultadas en las fases de pre y post-inversión, con el fin de ayudar a garantizar la apropiación y sostenibilidad del proyecto; segundo, como participantes en proyectos de desarrollo impulsados por la comunidad (CDD); y tercero, como participantes en el monitoreo local de la ejecución de los proyectos.

(v) Se diseñará un mecanismo para garantizar la apropiación comunitaria de todas las inversiones en infraestructura, que se acordará después de consultar con las comunidades locales. Este mecanismo incluirá funciones y responsabilidades para que la operación y el mantenimiento de la infraestructura sean sostenibles, y podría basarse en un modelo de recuperación de costos. El diseño final del proyecto destacará la inclusión social y la equidad de género. Durante la fase de ejecución, la mayoría de actividades se llevará a cabo con la participación y supervisión de la comunidad.

(vi) Las zonas focalizadas se encuentran en una región predominantemente multicultural y multiétnica, cuya población mayoritaria es de origen indígena; dos comunidades (de 63) son de identidad creole. En vista de estas características, todo el programa deberá ser compatible con las políticas hacia los indígenas del Banco Mundial, entre las que se incluye la identificación de beneficiarios y actividades a través de consultas de base amplia y mecanismos que garanticen la participación continua de la comunidad durante su ejecución.

4.2. Componente dos: Inversión en programa de nutrición

(i) El componente de nutrición tiene dos subcomponentes: en el primero se armonizará y diseñará una estrategia de nutrición para la Costa Caribe basada en la aplicación de normas de atención integral a la niñez (AIN), así como normas de atención nutricional en los puestos de salud de las comunidades. En el subcomponente dos se pondrá a prueba la estrategia en los cinco territorios seleccionados del programa.

(ii) Una de las ONG administradoras, ha trabajado con el Programa Comunitario de Salud y Nutrición (PROCOSAN). Este trabajo sentará las bases

para elaborar la estrategia de nutrición. El Gobierno de Nicaragua ha indicado que tiene previsto aplicar la estrategia en todo el país. Los resultados de este subcomponente alimentarán el Programa Nacional para la Erradicación de la Desnutrición Crónica. Como parte de los procesos piloto, se pondrá en práctica un sistema para monitorear localmente el crecimiento y desarrollo infantil.

(iii)El subcomponente dos se centrará en una serie de actividades ejecutadas en las comunidades por equipos de miembros de brigadas con apoyo técnico. Las actividades mensuales consisten en la medición de peso y talla de los niños menores de dos años, orientación individual y negociaciones con las madres o personas que están a su cargo. En este proceso, se dará capacitación a líderes de la comunidad, promotores de salud y trabajadores de salud pública en torno a temas relacionados con el peso, la talla, y orientación sobre la lactancia, nutrición e higiene. Las cuatro zonas focalizadas recibirán básculas y equipo de medición para complementar el proceso, lo que promoverá la institucionalización de la intervención.

(iv)La planificación del componente de nutrición ha supuesto varias reuniones con el sistema de las Naciones Unidas, ONG locales e internacionales, funcionarios de salud pública regionales y del gobierno central. Varias organizaciones estaban por empezar sus respectivas estrategias nutricionales, pero durante el proceso de consulta se tomó la decisión de trabajar juntos en una estrategia regional que cuente con el apoyo de todos.

4.3. Componente tres: comunicación y gestión del conocimiento

(i)En este componente se promoverá la identificación y divulgación de mejores prácticas relacionadas con los componentes de infraestructura y nutrición. Se prevé que las acciones de comunicación, incluyendo consultas territoriales, incorporarán y respetarán la diversificación cultural de los territorios seleccionados. Se compartirán los logros y lecciones aprendidas durante la ejecución de este programa con los donantes, instituciones públicas y organizaciones de la sociedad civil que trabajan en proyectos de desarrollo de la región. Los talleres, seminarios y capacitación sobre auditorías sociales de carácter local, entre otras actividades, también se integrarán a este componente para mantener un diálogo fluido con las partes interesadas. Se prevé, asimismo, la realización de actividades complementarias que contribuyan a dar a conocer el modelo y sus resultados con el propósito de obtener más financiamiento.

(ii)En este componente también se contempla el financiamiento del diseño de un modelo de monitoreo y evaluación que sirva no sólo para los indicadores

clave de este programa sino también para apoyar el fortalecimiento de la capacidad de la Costa Caribe para producir estadísticas de desarrollo fidedignas.

S. Aspectos clave de las políticas de salvaguarda

(i) Considerando la naturaleza de la mayoría de actividades del proyecto, la zona focalizada y los beneficiarios, el equipo propone la categoría ambiental B (evaluación parcial) para este proyecto, lo que activaría la salvaguarda de evaluación ambiental (OP/BP 4.01). El proyecto se ejecutará en su totalidad en la Costa Caribe (la RAAN y la RAAS), una de las zonas más ricas de Nicaragua en términos de hábitat natural y, por lo tanto, se activará la salvaguarda de hábitats naturales (OP/BP 4.04); también se activará la salvaguarda de bienes culturales (OP/BP 4.11). No obstante, las obras civiles serán pequeñas y no se prevé ninguna conversión o pérdida significativa de hábitats naturales o de bienes culturales vitales. El proyecto evaluará y elaborará medidas específicas de mitigación en el caso de obras civiles en comunidades que estén ubicadas en áreas protegidas, en zonas de alto riesgo, en bosques naturales o de plantación, o en caso de que afecte sitios de importancia cultural o arqueológica. En este caso, OP4.36 también se activaría – lo que se decidirá en la etapa final de diseño del programa.

(ii) No se prevé que el proyecto necesite adquirir tierras para cualquiera de las inversiones que apoyará este programa. Las autoridades indígenas de los territorios autorizarán el uso de las tierras comunales que sean necesarias para esos proyectos y esta autorización se documentará suficientemente.

(iii) Las zonas seleccionadas están en una región predominantemente multicultural y multiétnica, y la mayoría de población es de origen indígena / étnico. En vista de estas características, el proyecto activa OP/BP 4.10 (pueblos indígenas), pero no será necesario un plan de desarrollo específico a pueblos indígenas, en tanto el proyecto tenga como meta beneficiar directamente a la población indígena y afrocaribeña. De todas formas, se ha elaborado y se ejecutará después de intensas consultas con las comunidades y en estrecha coordinación con las autoridades indígenas. Sin embargo, se realizará una evaluación social del proyecto según los requisitos de política OP/BP 4.10 al principio de su etapa de elaboración, y las ONG administradoras tendrán que adoptar sus recomendaciones durante la ejecución del proyecto.

La evaluación social incluirá suficiente información sobre las disposiciones relacionadas con: i) mecanismos de consulta y la confirmación de amplio apoyo comunitario; ii) como se focalizarán los beneficios de tal manera que sean incluyentes de género e intergeneracionales; y iii) qué tipos de mecanismos de apelación y reparación se aplicarán. Se supone que gran parte de la información necesaria para abordar estos temas se derivará de la evaluación social por realizar durante la etapa final de preparación. Esta evaluación debe concentrarse en los beneficios, oportunidades y riesgos para la población miskita, mayangna y creole

que participa en la operación; al mismo tiempo, debe reflejar los intereses e inquietudes de los miembros no indígenas (p. ej. mestizos) de la comunidad que también tendrán la posibilidad de beneficiarse.

(iv) A fin de garantizar que el proyecto y sus subproyectos sean ambientalmente sanos y sostenibles, se elaborará un Marco de Gestión Ambiental (MGA) como parte del proceso de diseño del proyecto. El MGA consistirá en (i) una Evaluación Ambiental (EA) del proyecto; y (ii) un Plan de Gestión Ambiental. Asimismo (a) resumirá brevemente el potencial de pequeñas inversiones comunitarias en energía renovable, transporte, agua y saneamiento en los territorios seleccionados; (b) propondrá criterios y procedimientos de selección para garantizar que se cumplan las políticas de salvaguarda para ese tipo de subproyectos; (c) describirá los principales aspectos ambientales y sociales que tendrán que discutirse en los informes de EA de los subproyectos antes de estudiar la posibilidad de financiarlos; y (d) describirá los procedimientos de evaluación y autorización de políticas de salvaguarda, incluyendo las leyes locales sobre medio ambiente que sean aplicables. Asimismo, el MGA ofrecerá orientación e información sobre la ubicación de áreas protegidas, bosques naturales y otras de alto riesgo con el propósito de minimizar cualquier impacto negativo en los ecosistemas naturales de estas zonas. Por último, el MGA contemplará medidas e instrucciones en caso de cualquier hallazgo arqueológico casual. El MGA será parte del Manual de Operaciones y de los Acuerdos de Donación que se firmen con las ONG administradoras.

(v) Se utilizará el MGA para seleccionar cada subproyecto que se identifique durante la etapa de ejecución y se elaborarán resúmenes de EA que describan aspectos importantes como ubicación de subproyectos, datos sociales y ambientales de línea base, sensibilidad del sitio, políticas activadas, evaluación de opciones, identificación de posibles impactos sociales y ambientales, medidas de mitigación y consultas públicas emprendidas durante el proceso. Se elaborarán Planes de Gestión Ambiental cada vez que se proponga un subproyecto. Las ONG administradoras serán responsables de garantizar que cada subproyecto cumpla con las políticas de salvaguarda.

6. Disposiciones para la ejecución del programa

(i) El equipo de gestión del Departamento para América Central del Banco Mundial brindará orientación estratégica y supervisará esta asociación y al fondo de fideicomiso respectivo. El programa estará sujeto a las salvaguardas operativas, sociales y ambientales estándar, y a los procedimientos fiduciarios del

Banco Mundial. Se ha designado a un jefe de equipo de tarea (TTL) para la coordinación general del programa. El equipo está compuesto por miembros de los distintos sectores y expertos fiduciarios tanto en Washington como en la oficina de país que trabajan en los componentes del programa. Su tiempo se cargará al fondo fiduciario, según sea necesario. Los TTL sectoriales del Banco contribuirán a diseñar y supervisar las actividades del programa en su respectivo sector; por ejemplo, social, transporte, energía eléctrica, medio ambiente, agua potable y nutrición. El equipo también estará integrado por expertos en salvaguardas.

(ii) El equipo del proyecto ha elaborado una estrategia de ejecución basada en una serie de asociaciones estratégicas con donantes, ONG nacionales e internacionales, el sector privado y otras organizaciones sociales en el ámbito de la comunidad, en particular las iglesias y las autoridades indígenas de los territorios. El Banco Mundial ejecutará directamente el componente tres y firmará acuerdos de donación con los socios seleccionados para la ejecución del proyecto. Los expertos del Banco Mundial en adquisiciones, finanzas y salvaguardas evaluarán la capacidad de los socios y garantizarán su capacitación en los procedimientos del Banco, según sea necesario.

(iii) La estrategia de ejecución del programa está basada y seguirá basándose en consideraciones territoriales y sectoriales; la selección de socios institucionales se fundamentará, asimismo, en la necesidad de combinar la experiencia de carácter territorial y sectorial. La ejecución final de la estrategia y el diseño definitivo del programa estarán sujetos a un último proceso de consulta con los socios ejecutores seleccionados después de aprobada esta nota conceptual. La estrategia de ejecución se establecerá en el manual operativo del programa para uso de todas las partes interesadas.

(iv) Los criterios para seleccionar a las ONG administradoras han sido los siguientes: Compatibilidad de los objetivos de organización con los objetivos estratégicos del programa; experiencia comprobada de trabajo eficaz en la Costa Caribe de Nicaragua, en las áreas temáticas de interés (agua potable y saneamiento¹⁴, nutrición, infraestructura y energía eléctrica), con resultados concretos y sistemas organizativos para medirlos; presencia organizativa en los territorios seleccionados; compromiso comprobado con el trabajo en pro de un desarrollo inclusivo que integre a los pobres; capacidad y voluntad de trabajar con otros actores a todos los niveles; y sistemas fiduciarios sólidos así como capacidad comprobada para administrar proyectos de US\$100,000 a US\$500,000, o más. (Se brindará capacitación en procedimientos del Banco Mundial.)

14 Agua potable es un concepto relacionado con sistemas de tratamiento "Puntos de Uso" (PDU) que incluyen filtración o desinfección del agua en los hogares. Se puede almacenar agua proveniente de un sistema de tuberías o de recolección de aguas pluviales. Cuando se trate de escuelas o clínicas se puede

contemplar la posibilidad de utilizar sistemas de aguas pluviales. En este proyecto se entiende saneamiento como el mejoramiento de los sistemas ya existentes in situ; sólo cuando fuera absolutamente necesario, podría abarcar la construcción de nuevos servicios de saneamiento. La promoción de la higiene también se considera parte del concepto de saneamiento integral. Ésta es la razón principal por la que el componente debe estar muy relacionado con el componente de nutrición.

(v) Los planes de inversión se desglosarán en planes de inversión comunitaria y, por consiguiente, serán sometidos a consulta en el territorio o comunidad respectiva; también tendrán que contar con la aprobación de los gobiernos regionales de la RAAN y la RAAS. Al mismo tiempo, las ONG administradoras recopilarán una lista de posibles proveedores de servicios para cada componente. Se dará prioridad, cuando sea pertinente, a las intervenciones de desarrollo impulsado por la comunidad. En general, las ONG administradoras no pueden participar en la ejecución del componente de infraestructura por razones de transparencia. Las mismas ONG sugirieron dividir las responsabilidades de ejecución y administración durante el proceso de consulta. Se podría pensar en otras ONG para ejecutar el proyecto, por ejemplo grupos comunitarios o empresas del sector privado.

(vi) La posibilidad de sacar los proyectos a licitación a través de firmas del sector privado se veía limitada por la necesidad de conocimientos culturales y regionales que podían aumentar los costos de transacción. La opción de canalizar fondos a través de una única ONG administradora también fue analizada, pero una de sus limitaciones se derivaba de las difíciles condiciones de la región. Las ONG tienden a especializarse en determinadas áreas y sectores de desarrollo, lo cual constituye un obstáculo en términos de capacidad si sólo una ONG es responsable de la administración y ejecución del proyecto. Se consultó a los gobiernos regionales y municipales de la Costa Caribe durante las primeras etapas de identificación, planificación y diseño; también se les consultará para que aprueben el diseño final.

7. Presupuesto inicial y requisitos de rendición de informes

(i) El DfID financiará este fondo fiduciario con cuatro millones de libras esterlinas durante un período de dos años. Esta cantidad será desembolsada en dos tramos de dos millones de libras esterlinas cada uno. Las actividades que financiará el Programa se alinearán con otras operaciones del Banco Mundial en

la zona⁸⁵. Se garantizará una coordinación apropiada con los proyectos del Banco Mundial u otros organismos bilaterales y multilaterales que operen en el área de influencia.

(ii) A continuación se muestra un plan presupuestario para cada componente. Las asignaciones previstas son preliminares y quizá se tengan que reasignar entre los componentes, dependiendo de la evolución y los resultados que surjan durante la ejecución del programa. Éste será financiado en su totalidad con los fondos aportados por el DfID y recibirá la asistencia técnica necesaria de los gerentes de proyecto en Washington, al igual que de otros especialistas locales e internacionales en la oficina de país en Nicaragua.

Componente	Asignación preliminar
C.1 Inversión en infraestructura: transporte, energía, agua potable y saneamiento	£ 2.8 millones
C.1.1 Transporte	£ 1.12 millones
C.1.2 Energía	£ 1.12 millones
C.1.3 Agua y saneamiento	£ 0.56 millones
C.2 Inversiones en programas de nutrición	£ 0.7 millones
C.2.1 Apoyo institucional	£ 0.5 millones
C.2.1 Nutrición comunitaria	£ 0.2 millones
C3. Comunicación y gestión del conocimiento	£ 0.3 millones
Cuota del Banco Mundial para fondos fiduciarios	£ 0.2 millones
Total	£ 4.0 millones

(iii) Rendición de informes al DfID: Cada seis meses se presentarán informes narrativos de monitoreo. Éstos serán sometidos al DfID para su revisión y retroalimentación. El primer informe deberá estar listo en septiembre de 2009 y le seguirán los subsiguientes informes semestrales hasta que el proyecto llegue a su fin. El DfID se ocupará específicamente de monitorear la observancia de los criterios acordados para la selección de ONG, el establecimiento del cronograma para terminar de preparar el modelo nutricional de la Costa Caribe, las tasas de contratación y finalización de proyectos de infraestructura.

(iv) Recuperación de activos: El Banco invertirá y reinvertirá los fondos contribuidos en tanto se efectúan los desembolsos de conformidad con sus políticas y procedimientos para invertir fondos fiduciarios administrados por el Banco. El Banco acreditará todo ingreso proveniente de esas inversiones a la cuenta principal del programa. Luego de la fecha del desembolso final o de

⁸⁵ Proyecto de Recuperación de Emergencia del Huracán Félix, Banco Mundial. Proyecto de Electrificación Rural en Zonas Aisladas (PERZA), Banco Mundial; Programa de Asistencia y Análisis Nutricional, Banco Mundial; Donación regional para la consolidación de sistemas de monitoreo e la desnutrición crónica, Banco Mundial; Programa de Apoyo al Sector Transporte – PAST DANIDA; y Proyecto Eurosolar, UE.

cancelación de los fondos de contribución no comprometidos, según sea el caso, el Banco acreditará cualquier saldo restante o cancelado de los fondos de contribución al donante.

8. Evaluación de riesgos

(i) El riesgo general de este programa es sustancial. Por lo general los riesgos en que incurren los programas y proyectos son clasificados en una escala de cuatro puntos – alto, sustancial, moderado, bajo – de acuerdo con la posibilidad de ocurrencia y la magnitud de los posibles impactos adversos. Los principales riesgos asociados con este programa en particular son: a) la falta de apropiación de las obras y sistemas de parte de las comunidades beneficiarias; b) retrasos en la ejecución de las inversiones y puesta en práctica de sistemas; c) deterioro de la gobernabilidad general en Nicaragua; y d) riesgos para la

Riesgos	Clasificación residual de riesgos	Medidas de mitigación de riesgos
Riesgos inherentes		
<i>Nivel de país</i>		
Recortes en el presupuesto nacional traen como resultado menos financiamiento para la Costa Caribe.	Sustancial	Al trabajar a través del Banco Mundial y las ONG, el programa opera fuera de los sistemas presupuestarios nacionales. En aquellos casos en que los cuatro territorios se vean afectados por recortes de infraestructura y nutrición, el Programa funcionará como fuente alternativa e inmediata de financiamiento.
Cambio climático y desastres naturales	Sustancial	Se mantendrá constante coordinación con SINAPRED, la institución con la cual el Banco Mundial ejecutó conjuntamente el Proyecto de Reducción de Vulnerabilidad ante los Desastres Naturales, al igual que con INETER y los sistemas de alerta temprana.
Sociedad polarizada en lo político y económico, falta de respeto por el estado de derecho.	Moderado	Los criterios de selección identificarán aquellos agentes ejecutores capaces de trabajar y obtener resultados en entornos sociales difíciles. Las acciones de comunicación a todos los niveles favorecen la toma oportuna de decisiones por parte de la gerencia del programa. El diseño de un Manual Operativo incorporará medidas que tomen en cuenta un proceso constante de diálogo.
<i>Nivel de entidad</i>		
Retrasos en la ejecución de las inversiones y la puesta en práctica de sistemas debido a un proceso ineficiente de divulgación entre los proveedores de servicios en la zona del programa.	Moderado	La identificación oportuna de organizaciones ejecutoras y la aplicación de un sistema apropiado de difusión del programa.
<i>Nivel de proyecto</i>		
Gobiernos regionales y municipales interfieren políticamente en las organizaciones administrativas y ejecutoras, afectando así la ejecución del proyecto.	Moderado	El equipo del Banco Mundial y las organizaciones ejecutoras mantienen canales abiertos de comunicación y diálogo con las autoridades regionales y municipales, que permiten resolver las diferencias que puedan surgir. El DfID y el BM pondrían término al proyecto si la situación empeorara.
Capacidad general de ejecución de las ONG y de coordinación del Gobierno en la región del Caribe.	Sustancial	El equipo del Banco Mundial lleva a cabo actividades de monitoreo/evaluación y capacitación constantes. Se utilizan auditorías técnico-programáticas.

Riesgos	Clasificación residual de riesgos	Medidas de mitigación de riesgos
Riesgo de control		
Falta de transparencia en procesos administrativos respecto a la adquisición de bienes y servicios.	Moderado	Aplicación de controles administrativos y financieros de conformidad con las normas del Banco Mundial.
Sistema inadecuado para el monitoreo, rendición de informes y evaluación.	Sustancial	Se garantiza que los aspectos de monitoreo y evaluación son parte integral de la ejecución del programa.
Falta de apropiación de las obras y sistemas de parte de las comunidades beneficiarias.	Moderado	Alineación constante de planes y estrategias para el desarrollo local y regional.

reputación del Banco y del DfID debido a negligencias profesionales o sesgos de parte de las ONG.

El cuadro anterior muestra la evaluación de riesgos y medidas de mitigación incorporadas al diseño y a los acuerdos de ejecución de la gestión financiera.

Nivel de país

Recortes en el presupuesto nacional traen como resultado menos financiamiento para la Costa Caribe. Sustancial Al trabajar a través del Banco Mundial y las ONG, el programa opera fuera de los sistemas presupuestarios nacionales. En aquellos casos en que los cuatro territorios se vean afectados por recortes de infraestructura y nutrición, el Programa funcionará como fuente alternativa e inmediata de financiamiento.

Cambio climático y desastres naturales Sustancial Se mantendrá constante coordinación con SINAPRED, la institución con la cual el Banco Mundial ejecutó conjuntamente el Proyecto de Reducción de Vulnerabilidad ante los Desastres Naturales, al igual que con INETER y los sistemas de alerta temprana.

Sociedad polarizada en lo político y económico, falta de respeto por el estado de derecho. Moderado Los criterios de selección identificarán aquellos agentes ejecutores capaces de trabajar y obtener resultados en entornos sociales difíciles. Las acciones de comunicación a todos los niveles favorecen la toma oportuna de decisiones por parte de la gerencia del programa. El diseño de un Manual Operativo incorporará medidas que tomen en cuenta un proceso constante de diálogo.

Nivel de entidad

Retrasos en la ejecución de las inversiones y la puesta en práctica de sistemas debido a un proceso ineficiente de divulgación entre los proveedores de servicios en la zona del programa. Moderado La identificación oportuna de organizaciones ejecutoras y la aplicación de un sistema apropiado de difusión del programa.

Nivel de proyecto

Gobiernos regionales y municipales interfieren políticamente en las organizaciones administrativas y ejecutoras, afectando así la ejecución del proyecto.

Capacidad general de ejecución de las ONG y de coordinación del Gobierno en la región del Caribe.

El equipo del Banco Mundial y las organizaciones ejecutoras mantienen canales abiertos de comunicación y diálogo con las autoridades regionales y municipales, que permiten resolver las diferencias que puedan surgir. El DfID y el BM pondrían término al proyecto si la situación empeorara.

El equipo del Banco Mundial lleva a cabo actividades de monitoreo/evaluación y capacitación constantes. Se utilizan auditorías técnico-programáticas.

Riesgo de control

Falta de transparencia en procesos administrativos respecto a la adquisición de bienes y servicios. Moderado Aplicación de controles administrativos y financieros de conformidad con las normas del Banco Mundial.

Sistema inadecuado para el monitoreo, rendición de informes y evaluación. Sustancial Se garantiza que los aspectos de monitoreo y evaluación son parte integral de la ejecución del programa.

Falta de apropiación de las obras y sistemas de parte de las comunidades beneficiarias. Moderado Alineación constante de planes y estrategias para el desarrollo local y regional.

(ii) El Sistema de Monitoreo y Evaluación será un sistema de información que permitirá identificar en qué medida las metas, propósitos y resultados que se están obteniendo por la intervención del Programa, contribuyen a lograr los objetivos preestablecidos, de manera que cuando haya necesidad, se puedan tomar las medidas correctivas necesarias para enderezar el rumbo de la ejecución. Este sistema deberá estar constituido por un conjunto ordenado de mecanismos, flujos, procedimientos, instrumentos y actores que garanticen la recolección, el

procesamiento y el análisis de la información, utilizando técnicas orientadas a la evaluación, así como a la emisión de reportes y el análisis, a partir de la información periódica y planificada generada por los sujetos involucrados en los procesos a evaluar.

(iii) Se deberá desarrollar un sistema que tome en cuenta cada uno de los componentes del Programa, que contenga reportes periódicos que garanticen el seguimiento sistemático del Programa y de la participación de los beneficiarios. Adicionalmente el sistema de monitoreo y evaluación y sus informes periódicos, proveerán el marco de referencia de las prácticas de las Instituciones Administradoras y del sector público involucrado en el Programa, así como de los riesgos que corre su ejecución. Para garantizar la efectividad de el sistema de monitoreo y evaluación se construirá una línea de base para los 5 territorios involucrados en la implementación del Programa.

(iv) Para la construcción de la línea de base se trabajará toda la información documental existente y se levantará una encuesta en una muestra de los 4 territorios, que tomará en cuenta la generación de información sobre los niveles de pobreza, el estado de la nutrición de la niñez menor de cinco años, el acceso a agua segura e higiene, acceso a electricidad, transporte, medios de transporte y otros indicadores claves en los que pretende incidir el Programa. El Sistema de Monitoreo y Evaluación de los indicadores establecidos para medir el éxito del Programa, se encuentra definidos en el marco Lógico. ■

Autocarril



ENSAYOS



Editor: Dr. Alberto Bárcenas

barcenas@web.de

Mobil: 0176 50 45 02 97

Anrufbeantworternr: **+49 5652 - 91 91 93**

Revista de Temas Nicaragüenses pretende, no sólo ser una revista académica con revisión editorial, sino también una revista enciclopédica. La sección ENSAYOS contiene todas las temáticas posibles de una revista generalista. Demuestra el carácter enciclopédico de RTN, y su ventaja sobre las revistas de especialidades para un lector interdisciplinario. Los artículos por publicar deberán cumplir con la política editorial de la RTN y, aunque reflejen la visión subjetiva del autor; intentarán ser ecuanímes, evitar las apologías de cualquier índole y promover los valores culturales nicaragüenses.

El logotipo es una reproducción en negro de la serpiente emplumada que se encuentra en la Laguna de Asososca, Managua. Quetzalcóatl representa la sabiduría.■



La Cuestión Agraria En Nicaragua 1981-2000

Lilly Soto Vásquez

Resumen

El presente trabajo tiene como finalidad el estudio de los sistemas agrarios de América Latina, de Mesoamérica y particularmente la cuestión agraria de Nicaragua: la Reforma Agraria de 1981 y la Contrarreforma Agraria de 1990 a 2000. A través de las preguntas ¿Qué es la cuestión agraria? ¿Cuáles son los principales conceptos y enfoques? ¿Cuáles son los sistemas agrarios de América Latina? ¿Cuáles son los sistemas agrarios que han existido en Mesoamérica? ¿Cómo se realizó la Reforma Agraria en Nicaragua? ¿Cuáles fueron sus principales logros y obstáculos? ¿Cuáles fueron las principales transformaciones en la tenencia de la tierra? ¿Por qué se habla de una Contrarreforma Agraria en el período 90-2000? ¿En qué consiste y cuáles son los principales factores? ¿Cuál es la importancia de abordar la cuestión agraria en Nicaragua? se pretende analizar las principales funciones y la importancia de la cuestión agraria para el proceso de gobernabilidad en el país.

Palabras clave: reforma agraria, contrarreforma agraria, Nicaragua, tenencia de la tierra

Introducción

El presente trabajo de investigación tiene como finalidad el estudio de los sistemas agrarios de América Latina, de Mesoamérica y particularmente la cuestión agraria de Nicaragua: la Reforma Agraria de 1981 y la Contrarreforma Agraria de 1990 a 2000.

Se trata de una investigación de tipo histórico, de carácter descriptivo basado en el análisis y estudio de documentos y fuentes.

El estudio nos permitirá conocer el proceso de desarrollo que ha vivido Nicaragua en lo relativo a la propiedad de la tierra y los conflictos y soluciones que el abordaje del tema conlleva.

Los objetivos del trabajo de investigación son los siguientes:

1. Conocer los diferentes sistemas agrarios de América Latina; 2. Analizar el proceso de Reforma Agraria en Nicaragua en la década del 80 y 3. Analizar el proceso de Contrarreforma Agraria en el período 90 a 2000.

A través de las preguntas ¿Qué es la cuestión agraria? ¿Cuáles son los principales conceptos y enfoques? ¿Cuáles son los sistemas agrarios de América Latina? ¿Cuáles son los sistemas agrarios que han existido en Mesoamérica? ¿Cómo se realizó la Reforma Agraria en Nicaragua? ¿Cuáles fueron sus principales logros y obstáculos? ¿Cuáles fueron las principales transformaciones en la tenencia de la tierra? ¿Por qué se habla de una

Contrarreforma Agraria en el período 90-2000??En qué consiste y cuáles son los principales factores?

¿Cuál es la importancia de abordar la cuestión agraria en Nicaragua?

Se pretende analizar las principales funciones y la importancia de la cuestión agraria para el proceso de gobernabilidad en el país.

Nuestro interés social es introducir un tema de discusión y propiciar futuros análisis sobre la cuestión agraria y con ello, contribuir a la elaboración de una Estrategia nacional para el desarrollo del campo.

LA CUESTION AGRARIA: CONCEPTOS Y ENFOQUES

A. Propiedad de la tierra y cuestión de la tierra:

Para los cristianos, la tierra como todas las cosas es un don de Dios (Salmo 23). Siguiendo este pensamiento Sanz Jarque afirma:

"... La propiedad de la tierra es de las primeras manifestaciones de dominio atribuido al hombre, en convivencia con los demás hombres; un derecho emanado" de la misma naturaleza"¹, y otorgado "por el mismo Creador a los hombres"²; "un hecho social propio de todos los tiempos y pueblos civilizados que surge y se desenvuelve con la civilización y sobre el que está fundada la civilización toda".

Es por ello, que en la Declaración Universal de los Derechos del Hombre, emitida en 1948, en el arto.17 se declara:

"...Toda persona tiene derecho a la propiedad individual y colectivamente... Nadie será privado arbitrariamente de su propiedad..."³

...La Historia enseña que junto a las cambiantes instituciones sociales, el derecho de la propiedad ha evolucionado constantemente..."⁴

¹ Encíclica Rerum Novarum, Leon XIII

² Encíclica Quadragesimo Anno, Pío XI

³ Declaración Universal de los Derechos del Hombre, 10-XII-1949\8

⁴ F. Challaye,126

Es así que la cuestión agraria es un fenómeno de todos los tiempos y países: un hecho continuo y trascendente en la historia de la civilización.⁵

La cuestión de la tierra equivale, en síntesis, al problema de la propiedad de la tierra, de la empresa agraria y de la materia agraria. Se trata de un tema complejo que afecta a diversas disciplinas, pero que nosotros centramos en el marco del Derecho Agrario y de la Sociología Rural sobre la relación jurídica tipo de la propiedad, por ser ésta la institución básica y universalmente aceptada a través de la historia, incluso por quienes la niegan, para todo estudio científico referido a la materia agraria.⁶

B. Concepción funcional de la propiedad de la tierra

...La propiedad de la tierra es como el más amplio, autónomo y soberano poder que se tiene sobre superficies aptas para el cultivo, en función de la producción, de la estabilidad y del desarrollo, al servicio armónico de sus titulares y de la comunidad..⁷.

...La funcionalidad... es la nota más característica del derecho de la propiedad de la tierra. Sirve de módulo para el ejercicio y normativa de ésta; y de cuya efectividad dependerá siempre la eficiencia de la propiedad y de la empresa que sobre ella se constituya o asiente, porque, en realidad, la empresa agraria, al igual que la empresa en general, siguiendo el pensamiento de actualidad, "no ha de poder sustraerse a los condicionamientos impuestos por el mundo en que está inmersa, ya sean económicos, sociales, políticos e incluso morales"⁸, los cuales en verdad, han de ser los que en cada momento matizarán el propio alcance, extensión y peculiaridades de la funcionalidad misma..⁹

Finalidades de la propiedad de la tierra

⁵ Sanz Jarque, Juan José, *La cuestión de la tierra en España. Reforma Agraria y Desarrollo*". Sesión Inaugural de la Facultad de Ciencias Sociales. Madrid, UPSA. Facultad de Ciencias Sociales. 1971, 9

⁶ Sanz Jarque, 1971, 12-13

⁷ Sanz Jarque, 1971, 26

⁸ Navarro Rubio, M. "El Empresarismo". Discurso de recepción de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas. 15 de abril de 1969.

⁹ Sanz Jarque, 1971, 27

1.La producción agraria. Debe garantizar la subsistencia del propietario y la nutrición del cuerpo social. Es decir, que debe asegurar la alimentación o los alimentos suficientes para la Humanidad entera.

2.La estabilidad. La propiedad de la tierra y el derecho de propiedad, su régimen y estado de hecho, debe ser un eficaz medio de equilibrio social, así respecto de los propietarios individuales como de la comunidad política, lo cual sólo se logra con una racional y vinculante ordenación agronómico-jurídica y social de la misma.

3.El desarrollo. La ordenación jurídica de la propiedad de la tierra y con ello, la seguridad jurídica, será la base principal para la mejora y capitalización de las explotaciones, permitiendo con ello la creación de nueva riqueza, la movilización de ésta y la ágil comercialización de los productos. Desde el punto de vista económico, la propiedad debe ordenarse en un plan racional de explotación coordinado por su titular con aquellos otros planes de la economía en que se integre. En todo esto, está la protección oficial y pública a la agricultura.¹⁰

D. Finca y empresa agraria

1. Finca agrícola: Se define la finca agrícola como extensión o superficie, cultivada o no, delimitada por una línea poligonal y perteneciente a uno o varios sujetos en común.

2. Empresa agraria : Se concibe como una organización constituida principalmente sobre una o varias fincas agrícolas, con la finalidad inmediata de cultivar, explotar y aprovechar las mismas, integrada además por elementos necesarios para este fin; y cuya titularidad, según las diversas fórmulas que se acepten, corresponderá, bien a quienes sean propietarios o usuarios de la tierra y del capital (fórmula capitalista); bien a quienes trabajen la tierra siendo ésta del Estado (fórmula socialista); bien a quienes conjuntamente sean dueños de la tierra y del capital e incorporen profesionalmente su trabajo a la empresa (fórmula social moderna).

3. Empresa familiar agraria: Por sí, o asociadas entre sí, ya sea en cooperativas, grupos sindicales u otras fórmulas debe ser el ideal de la empresa agraria. La cooperación, el sindicalismo agrario, los consorcios y la polifacética manifestación de sociedades y asociaciones agrarias que surgen cada día, constituyen la llamada agricultura asociativa o

¹⁰ Sanz Jarque, 1971,30

de grupos que comprende y encuadra los métodos y formas más idóneos para la defensa del deprimido mundo rural.¹¹

E. Reforma Agraria

Son múltiples las concepciones que encontramos sobre Reforma Agraria, pero las mismas, podemos sintetizarlas de la manera siguiente:

1. Concepción histórica tradicional: Según esta concepción, la Reforma Agraria consiste en redistribuir la tierra a quienes la trabajan; dependiendo de ello la técnica, la planificación y la organización que haya de llevarla a cabo y entrañando siempre una decisión política de principal influencia y repercusiones de orden ético y social.

Las principales motivaciones para la realización de la Reforma agraria han sido las siguientes:

- a) Exigencia de una mayor igualdad económica y social
- b) Necesidad de una mayor productividad.

2. La concepción de la "Reforma Agraria Integral"

Se orienta a la transformación de las estructuras e injustos sistemas de tenencia y explotación de la tierra que así lo requieren, con miras a sustituir el régimen latifundista por un sistema más justo complementado con crédito oportuno y barato, la asistencia técnica y la comercialización y distribución de los productos.

La Conferencia Mundial sobre Reforma Agraria de 1966, afirma que se considera que "la reforma agraria abarca un programa integral de medidas para eliminar los obstáculos que dificultan el desarrollo económico y social, los cuales se deben a defectos de la estructura agraria.

3. La concepción dirigida al logro de la funcionalidad de la propiedad de la tierra:

Se pretende obtener más logros que en las anteriores concepciones, como es el logro de un nuevo estatuto jurídico que institucionalmente ordene y gobierne la propiedad de modo adecuado al cumplimiento de su fin esencial. Se entiende por Reforma Agraria el método de hacer efectivo el derecho de propiedad de la tierra en todos sus elementos, contenido y efectos, de acuerdo con las necesidades de cada caso y sometiendo la propiedad a un especial estatuto jurídico que la rija y reglamente de acuerdo con su naturaleza esencial y con permanente capacidad de adaptación a las circunstancias de lugar y tiempo.¹²

¹¹ Sanz Jarque, Juan José. *"Más allá de la Reforma Agraria. La funcionalidad de la propiedad de la tierra y La cuestión de Sástago"*. Madrid. Ediciones y Publicaciones Españolas, S.A, 1970, 26)

¹² Sanz Jarque, 1970, 33).

El Profesor Ricardo Carrera de la Universidad de La Plata, refiriéndose a la Reforma Agraria en América Latina señala:

"...La reforma agraria debe promover el mantenimiento y creación de condiciones que favorezcan el aumento de la producción agrícola y el mejoramiento de la posición de la agricultura en relación con las demás actividades productivas, a fin de lograr un desarrollo equilibrado.

Debe promoverse la distribución equitativa del ingreso agrícola, facilitando el acceso a la propiedad de la tierra a quienes quieren trabajarla y tengan aptitudes, dando estabilidad a la vida campesina y contribuyendo así al progreso integral de la nación.

La Reforma Agraria entraña una profunda transformación social y económica que debe estar asociada a una política general de desarrollo económico. Con la Reforma Agraria, en nuestro pueblo debe estimularse una política de desarrollo de la minería, la industria, el comercio y los servicios, íntimamente interconectados con la actividad agraria.

Pero esta reforma agraria, para que ofrezca garantías de permanencia y seguridad jurídica, debe asentarse en nuevas estructuras como las que propugna el derecho agrario, especialmente en la adopción de un nuevo "estatuto jurídico de la tierra", que debe ser el punto de partida de toda reforma agraria"¹³

LOS SISTEMAS AGRARIOS EN AMERICA LATINA

En su obra "Los sistemas agrarios en América Latina. De la etapa pre-hispánica a la modernización conservadora", Jacques Chonchol, establece que existen cuatro momentos en el largo período de cinco siglos en que se fueron conformando, con distintas características, dichos sistemas y manifiesta que muchas de esas características subsisten hasta nuestros días a pesar de los cambios y aportes que cada época ha traído.

Para Chonchol los cuatro momentos son los siguientes: 1) Agriculturas indígenas; 2) el de la conquista y la colonización, donde los principales legados son: las haciendas de explotación extensivas para la ganadería y la producción agrícola y la economía de producción monoprodutora; 3) es el de las repúblicas oligárquicas. En este período se incorporaron vastos espacios al territorio agrícola o pecuario; se ampliaron y se fortalecieron

¹³ Carrera, Ricardo. *Derecho Agrario, Reforma Agraria y Desarrollo Económico*. Buenos Aires, Editorial Desarrollo. 1965. 190-191

los latifundios y la economía de plantación con trabajo servil y relativamente libre. Se produjo la "modernización agrícola" con nuevos sistemas de transporte, introducción de nuevas razas de animales, nuevos cultivos y nuevas tecnologías y 4) es la formación de los sistemas agrarios de la región, que se produce en el siglo XX, a partir de los años 60. Este momento se caracteriza por la enorme expansión demográfica, urbanización acelerada; nuevas tecnologías, nuevas formas de organización del trabajo y por el desarrollo del complejo agro-industrial. En este momento aparecen las empresas agrícolas que conviven con la gran agricultura tradicional y la economía campesina.

Trataremos de sintetizar estos momentos con el propósito de ilustrar el presente trabajo.

Hacia 12,000 años antes de Cristo ocurrieron importantes cambios en los sistemas ecológicos que coincidieron con el inicio del retroceso de la cuarta glaciación (conocida como Wisconsin en Norteamérica y Atuel en Sudamérica). Las variaciones climáticas influyeron en las formaciones vegetales y éstas a su vez, en el movimiento de los animales adaptados a esta vegetación. Esto a su vez, arrastró a los hombres especializados en la caza. Según Chonchol, "los grandes animales comenzaron a extinguirse y dieron paso a una fauna menor: bisontes, antílopes, alces, llamas, alpacas, conejos y pequeños roedores".¹⁴

El final del retroceso de la cuarta glaciación se le conoce como Arcaico y ocurrió 8,000 años antes de Cristo.

Los hombres americanos tuvieron que inventar armas para cazar los nuevos tipos de animales y recolectaron tubérculos, raíces, semillas y frutos silvestres. Los que vivían cerca de los mares desarrollaron nuevas técnicas e instrumentos para mariscar, pescar y cazar aves marinas.

La dieta de estos hombres se complementaba con vegetales silvestres.

Hallazgos arqueológicos en el valle de Tehuacán (México) señalan que hacia el año 6,000 a.C., el 80% de la alimentación estaba compuesta por vegetales silvestres. Esta misma situación es la encontrada en el valle del Ayacucho de Perú.

Es hasta en el período de 2,500 años a.C. que se logró domesticar el perro en México y el "cuy" o conejillo de Indias como le llamaron los españoles en la sierra peruana.

A finales del arcaico es que existen las primeras "aldeas agrícolas". La sedentarización permitió el aumento de la población y la especialización laboral.

En la medida que aumentaba la población, los grupos humanos que conformaban los clanes, linajes o tribus tuvieron que inventar métodos, herramientas y formas de trabajo destinadas a aumentar la productividad y a aumentar las superficies cultivadas.

¹⁴ Chonchol, Jacques. *Sistemas agrarios en América Latina. De la etapa prehispánica a la modernización conservadora*. 1ra.edición. Chile, Fondo de Cultura Económica, 1994,15.

A estas innovaciones es que se le conoce con el nombre de SISTEMAS AGRICOLAS que, en América, comenzaron a desarrollarse hacia el año 2000 antes de Cristo y que es una de las características del período Formativo, que anuncia el surgimiento de las civilizaciones.

Los sistemas agrícolas pueden ser extensivos e intensivos. La agricultura extensiva se le conoce también con el nombre de roza, requería poca inversión de trabajo y daba un alto rendimiento, pero se necesitaba que las familias tuvieran gran cantidad de tierra por familia para permitir la reconstitución natural de las áreas cultivadas.

Por su parte, la agricultura intensiva, necesitaba de pequeñas superficies de tierra, gran cantidad de trabajo y constante vigilancia en los terrenos cultivados. Eran irrigados artificialmente a través de canales y de diques.

En la América precolombina, existían diversidad de agriculturas al momento de la llegada de los conquistadores. Los tres casos que alcanzaron mayor desarrollo son: uno de agricultura de roza y quema y dos de agricultura de altura con gran nivel tecnológico.

En el caso de los mayas, la roza y quema estuvo asociada con el tipo de agricultura que combinaba cultivos poco exigentes en nutrientes, como la yuca con otros de mayores exigencias, como el maíz y los frijoles.

En los Andes centrales igualmente se combinaba, en función de las altitudes, el maíz, la quinoa y los frijoles con el tubérculos como la papa, la arracacha, la oca y el ñu.

Para efectos del presente trabajo nos detendremos en la agricultura de los mayas.

Para el autor Mario Sanoja, la agricultura es un sistema tecnoeconómico y social para producir alimentos donde se conjugan tres grandes componentes: 1) ambiental o ecológico; 2) tecnológico; y 3) económico y social.

1) El componente ambiental o ecológico: Representa la base física. Comprende los tipos de suelo, las clases de vegetación, las plantas útiles al hombre, los climas, las faunas, relieve y otros.

2) El componente tecnológico comprende el conjunto de instrumentos y medios de producción, las técnicas de selección, los métodos de mejoramiento de la productividad, las formas de cosecha y el almacenamiento de los productos.

3) El componente económico-social está integrado por las formas de distribución y consumo de los productos obtenidos, las formas de organización social para la producción, la distribución especial de la población, las formas de tenencia y de control de la tierra y los conceptos sobre racionalidad e ideología agraria.

LOS SISTEMAS AGRARIOS EN MESOAMERICA

A. Los mayas:

La civilización maya era esencialmente agraria, por lo que necesitó un calendario que fijara con exactitud las distintas fases o etapas del trabajo agrícola.

En México, el área maya abarcaba los territorios de los actuales estados de Yucatán, Campeche, Quintana Roo, casi todo Tabasco, la mitad occidental de Chiapas, la actual Guatemala, Belice, los extremos occidentales de Honduras y El Salvador. Se extendía sobre unos 400,000 kilómetros cuadrados.

El alimento básico era el maíz que consumían de forma sólida o líquida. No comían mucha carne. Los pocos animales que criaban (perros, guajolotes, faisanes, palomas) se reservaban para las festividades. A veces comían carne obtenida a través de la caza como mamíferos, aves, reptiles, venado, tapir, puerco de monte, tejón, conejo, codorniz, iguana. Completaban su dieta con pescados y mariscos.

La agricultura era básicamente temporal, con excepción del cacao que se cultivaba en huertas irrigadas en la Costa del Pacífico de Guatemala.

Utilizaban la agricultura extensiva de roza y quema, en la que el terreno se limpiaba derribando árboles y cortando arbustos y maleza, lo cual se quemaba o rozaba una vez seco.

Los principales instrumentos de trabajo agrícola eran bastante elementales: hacha de piedra para cortar árboles y malezas y bastón sembrador (xul), simple palo aguzado y endurecido al fuego.

La preparación del campo duraba varios meses y después de las lluvias- a principios de mayo- se sembraba utilizando la coa para abrir agujeros de diez a doce centímetros de profundidad en los que se echaba varios granos (entre tres y seis), normalmente de frijol y calabaza.

Para la siembra del maíz debían hacerse varias escardas, según la feracidad del suelo y según se tratará de un primer año de cultivo o de un suelo cultivado anteriormente. La deshierba se realizaba a mano. Cuando comenzaba a madurar, se doblaban las cañas hacia abajo para evitar que la lluvia penetrara al interior y que los pájaros se comieran los granos. Un mes después de haber doblado las cañas, en noviembre comenzaba la cosecha, operación que se prolongaba hasta la primavera, a medida que se iba necesitando el maíz.

Al mismo tiempo que usaban el sistema de roza y quema, los mayas utilizaron otros sistemas de cultivo más intensivos, entre estos se destacan la horticultura de policultivo y los sistemas de cultivo de techo relativamente cerrado.

La horticultura de policultivo es el sistema que los especialistas consideran como maya clásico. Consiste en el cuidado especial y en el trabajo manual intensivo de ciertas parcelas de tierra, habitualmente ubicadas cerca de la casa de habitación. Es un sistema de cultivo de un conjunto diverso de plantas que se siembran en la misma parcela. Esta mezcla

de especies con hábitos diferentes de crecimiento, con diversos sistemas radicales y variadas defensas contra los depredadores. Se efectúa con plantas que pueden variar de un año a otro, protege más los suelos, defiende bien las plantas contra las plagas y usa mejor los factores ecológicos. En el policultivo desempeña un papel primordial la yuca.

Este sistema era altamente adecuado en la lucha contra el agotamiento del suelo, la erosión y la infestación de malezas y plagas. Probablemente se adoptaba cuando las presiones demográficas obligaban a intensificar los cultivos.

Los sistemas de cultivos de techo relativamente cerrado era un método similar al de la horticultura. Se cultivaban especies diversas y los individuos de una misma especie se dispersaban y alternaban con los de otras para defenderlos de las plagas. La cubierta del terreno se mantiene para proteger a los suelos de la erosión. El ciclo de barbecho es corto y depende más de la propagación de la maleza que del agotamiento de las nutrientes del suelo.

Otros métodos utilizados por los mayas son las terrazas agrícolas, mediante éstas los mayas buscaban un mejor manejo del agua y del suelo. Existían dos clases de terrazas: unas consistentes en muros predominantemente lineales de terrazas de ladera de temporal y detrás de las cuales se acumulaban suelos creando superficies niveladas entre uno a cinco metros. Las otras llamadas terrazas de dique o presa de contención que eran menos frecuentes, presentaban canales de drenaje.

También se han encontrado en algunos lugares, muros de piedra caliza que son linderos de campos curvilíneos y rectilíneos. Dada la naturaleza de estas obras de mejora y debido a la proximidad de las casas, pareciera que allí se practicaban cultivos permanentes.

Otra modalidad era el cultivo de campos elevados. Estaba destinado al terreno bajo y pantanoso. Era una forma de cultivo intensivo que consistía en la excavación de canales en las arcillas de los fondos de los pantanos y el amontonamiento de esta arcilla para crear plataformas elevadas de siembra por encima de los niveles de inundación de la estación lluviosa. Se han encontrado en los bajos cercanos al nivel del mar de Quintana Roo y en los bajos del interior de Belice Septentrional.

Conquista y Colonización

La conquista y colonización significó un cambio fundamental en la vida de las sociedades indígenas, en la composición geográfica y social de las poblaciones y en los sistemas agrarios.

Tanto España como Portugal marcaron con su sello específico los sistemas agrarios. La herencia de los españoles fue la hacienda y la de los portugueses la economía de plantación.

En Centroamérica, la búsqueda de productos exportables condujo a la explotación de productos naturales destinados a la industria textil europea. Fue el caso de la grana o cochinilla, un insecto que, secado o molido, daba un tinte rojo excelente para tejidos de seda, así como el índigo o el añil. En el comienzo de la conquista y la ocupación del Brasil, fue también un producto destinado a esta finalidad. (Chonchol,1994:61)

Es necesario reseñar que el choque cultural producido por la imposición de criterios individualistas y de rentabilidad económica a una sociedad de tradiciones comunitarias, originaron entre el transcurso del siglo XVI y comienzos del XVII, una de las bajas más desastrosas de la historia de la humanidad. (Chonchol,1994:62).

1.La Hacienda

La hacienda recrea en América el sistema social agrario español. Gran dominio con mano de obra fija morando en su seno.

Debemos recordar que la conquista de Andalucía había permitido a la nobleza española en los siglos XIII y XIV, establecer grandes dominios agrícolas en los que cultivaban trigo, cebada, viñedos y olivos. En Castilla a fines del siglo XVI, el 85% de los campesinos no eran propietarios y estaban sometidos por una multitud de obligaciones feudales a los grandes latifundios que representaban el 1.64% de la población castellana poseían el 98 % de las tierras.

Los españoles buscaron recrear en América, donde había inmensos territorios y una gran población de agricultores indígenas sometidos, el sistema de grandes dominios que conocían.

Existe una discusión sobre el hecho de que algunos historiadores sostienen que las haciendas provienen de las encomiendas, y otros que provienen de la compra por parte de los españoles de tierras a precios bajísimos, particularmente tierras que pertenecían a los imperios.

En el caso de México, las primeras tierras que obtienen los españoles son las que pertenecían a los señores aztecas. Por otra parte, los españoles se apoderaron de tierras de comunidades extinguidas. Otra modalidad eran las tierras concedidas. Las dos formas eran la peonía y la caballería.

La producción de las haciendas a medida que pasa el tiempo se diversifica, manteniendo un carácter de producción mixta agrícola-ganadera y dentro de la producción agrícola haciendo coincidir cultivos de subsistencia con producciones destinadas al mercado. Así la hacienda se convierte en un latifundio perteneciente a un propietario con aspiración de poder, explotada mediante trabajo subordinado y destinada a un mercado de tamaño reducido, con la ayuda de un pequeño capital.

El sistema de haciendas se desarrolló en América a través de dos procesos: servidumbre de la población indígena y expropiación de sus tierras. Los medios que encontraron los españoles para obtener fuerza de trabajo fueron variados. Los que no podían encontrar la subsistencia en la tradicional tierra indígena junto con los desposeídos

rurales sin ningún derecho, buscaron el usufructo de la tierra de subsistencias en las grandes haciendas y, como contrapartida, se comprometieron al servicio de trabajo o a la entrega de una parte del producto. Fueron llamados arrendatarios, inquilinos en Chile, terrazgueros y posteriormente peones acasillados en México, yanaconas en las sierras del Perú y Bolivia y huasipungueros en Ecuador.

Las fuentes principales para obtener mano de obra para las haciendas fueron cinco: 1) Indígenas encomendados; 2) formas de trabajo obligatorio: repartimiento, mita, porteo; 3) los indios como gente de servicio: naboríos y yanaconas; 4) los esclavos indios o negros; 5) los indios de las comunidades.

En síntesis, numerosos aspectos sociales que marcaron durante siglos y en parte, todavía marcan hoy la sociedad rural latinoamericana, la profunda diferencia de clases, el paternalismo y el peonaje, el compadrazgo, la aspiración del campesino a la seguridad que le da la ración de las tierras para producir su subsistencia, el pago en productos, la división entre personal de vigilancia ligado al patrón y campesino de base, el poder político local y regional de los hacendados son el resultado de la existencia de este sistema económico-social conocido como hacienda.¹⁵

Transformaciones agrarias en la América Central:

(1870-1930)

La población de Centroamérica creció de 2.370.000 habitantes en 1870 a 6.019,000 en 1930 y la densidad demográfica aumentó en 2,5 veces.

A lo largo del período se observan tres características básicas en relación a la tierra agrícola potencial; en primer lugar, había una disponibilidad de tierra agrícola por habitante en Costa Rica que en Guatemala o El Salvador. La situación en Nicaragua y Honduras se asemejaba más a la de Costa Rica.

Al inicio del período había 2,3 hectáreas por cada persona guatemalteca o salvadoreña y en la década de 1920, una hectárea.

Por otra parte, la disponibilidad de tierra era muy baja en El Salvador y en Guatemala; en el resto de los países era mayor, aunque tendía a disminuir en forma rápida, particularmente en Costa Rica.

1.Principales Productos

a. Café

¹⁵ Chonchol,1994,89

Al iniciarse la década de 1870, antes del establecimiento de las plantaciones de banano en el atlántico centroamericano, la economía de Costa Rica era monoexportadora. El 90 % de sus exportaciones eran cubiertas por el café. En Guatemala, el café había sustituido las exportaciones de grana y cochinilla, constituyendo en 1871, el 50 % de las exportaciones. En El Salvador, en 1870, el café generaba el 20 % del valor exportado y las de añil, cuadruplicaban las del café. En Nicaragua, la importancia era mínima y en Honduras aún no se exportaba en cantidades que ameritaran ser registradas en los informes de comercio exterior.

Las razones de la difusión de la caficultura en Centroamérica son varias en tanto existen diversas modalidades de inserción agroexportadora al mercado mundial.

En Costa Rica, la carencia de un producto de exportación competitivo, propició que se tomaran medidas de fomento directo al cultivo del café; distribución gratuita de cafetos, exenciones a quienes lo cultivaran, acceso a tierras nuevas por parte de comerciantes y campesinos; tipo de relaciones mercantiles -crediticias y financiamiento de casas comercializadoras del viejo continente.

En Guatemala se hizo necesario sustituir la cochinilla por el café, sin embargo, la expansión de la caficultura estuvo más ligada a la restauración del reclutamiento coercitivo de los trabajadores.

En El Salvador, la expansión tardó más que en el caso guatemalteco, porque la demanda de añil prevalecía, pero también intervinieron los costes del transporte, que con los ferrocarriles y la navegación a vapor favorecieron al café.

Tanto en Guatemala como en El Salvador, la expansión inicial de la caficultura precedió a las reformas liberales, que transformarían de modo radical, las estructuras por la competencia con las comunidades indígenas y hacendados por las tierras aptas para el cultivo y por las diferentes maneras que se adoptaron para resolver el problema de la mano de obra

Sobre la tardía expansión del café en Nicaragua y Honduras podemos señalar: en el caso de Nicaragua, la economía era agroganadera y estaba orientada más hacia los mercados centroamericanos que europeos, a esto se agrega la localización geográfica de las tierras aptas para el café y el impacto de los conflictos militares en ese país, los que no permitieron una rápida expansión del cultivo.

En Honduras, el café adquirió importancia hasta en 1930, hecho que se explica por diferentes factores, entre otros, por la dispersión de las pequeñas zonas aptas para el café, lo que dificultó la construcción de vías de comunicación y en algunos casos, lo que se exportaba era más bien para consumo interno.

Uno de los mecanismos que contribuyó al auge cafetalero, fue el proceso de privatización, aunque en algunos casos se inició antes de la reducción de tierras comunales a dominio privado y en otros casos fueron procesos paralelos.

Según Mario Samper K. en su escrito "Café, trabajo y sociedad en Centroamérica, (1870-1930): una historia común y divergente" publicado en el capítulo 1 del tomo IV de HGCA, para explicar los tiempos, los ritmos y los alcances de la expansión cafetalera, propone determinados factores, entre otros:

- La existencia o no de un producto de exportación en el momento de la Independencia y su viabilidad posterior.

a)La evolución de la demanda y los precios para los productos tradicionales, en especial los tintes, y otros, pero comparados con el café.

b) La mayor o menor disponibilidad de mano de obra asalariable, bajo relaciones libres o coercitivas

c)-La ubicación de las tierras aptas para el café; superposición o no con formas comunales de propiedad; dispersión o concentración geográfica; distancia de los puertos.

d)Los costes de transporte, relativos a valor y volumen tanto del café como de los productos alternativos y la construcción de infraestructura vial y ferroviaria.

e) El acceso del campesinado a tierras aptas para el café y su dedicación a dicho cultivo en el contexto de diversos sistemas de producción.

f)La disponibilidad de capital para invertir en el negocio cafetalero

g)El grado y modo de integración de distintos tipos de productores y grupos sociales a los mercados locales, ístmicos o extrarregionales.

h)La fuerza o debilidad relativas de la élite y del campesinado, en términos de control sobre ámbitos de la producción y la circulación así como sus formas y condiciones de interacción sociopolítica.

i)La mayor o menor capacidad del estado nacional para imponer los cambios requeridos para la expansión cafetalera, así como su rumbo, velocidad y profundidad.

Estos factores contribuyeron, sin embargo no hay que olvidar la dinámica de las relaciones de clase a lo largo del período, lo que también nos remite a las interacciones conflictivas, a las luchas por la distribución del plusproducto y las cuotas de poder.

El auge de la agroexportación de 1870 a 1930 permitió una redefinición sustancial de la relación entre las economías centroamericanas y el mercado mundial. Esto se refleja en las características y tendencias del comercio exterior, en el rol desempeñado por el capital extranjero y en el desarrollo de los mercados internos de la región.

De tal forma que una buena o mala cosecha de café significaba una buena o mala cosecha para los cafetaleros, para el Estado y para los gobiernos.

Desde el inicio del período, las fluctuaciones del precio del café aumentaron al finalizar el siglo, producto de la sobreproducción brasileña aunada a la crisis internacional, lo que obligó a la depresión de la cotización del grano. En 1913, se observa una recuperación y otro tanto ocurre al concluir la década del 20.

En 1880, Centroamérica producía más de 28,000.000 de kilos de café, los que se exportaban casi por completo porque el consumo local era reducido.

Sin embargo, el valor de las exportaciones aumentó más que su volumen como una consecuencia del incremento del precio nominal del café; pero el valor de intercambio de cada quintal exportado pasó de ser creciente, a estancarse y luego a declinar.

b. Banano

El banano fue introducido en América desde las Islas Canarias, en 1516, sus múltiples variedades comestibles se difundieron rápidamente en la zona tropical y hacia 1590 la especie crecía en forma salvaje en las riberas de la Amazona y Orinoco. Es hasta finales del siglo XIX que comienza a interesar como rubro de exportación.

En 1870 se establece comercio regular entre Honduras y Nuevo Orleans, con la compañía Nueva Orleans Co. Bay Island Fruit; la ampliación del comercio dependió de los adelantos de la navegación y de los sistemas de refrigeración por lo que este producto es altamente perecedero.

La ampliación del mercado consumidor norteamericano, amplió el desarrollo de las plantaciones en Centro América y El Caribe. En 1890, la plantación bananera ya estaba consolidada en toda el área Centroamericana. La Boston Fruit Company, dirigía el negocio en Cuba, Jamaica y Santo Domingo. Minor Keith era propietario en la zona atlántica de Costa Rica y controlaba a través de las Snyder Banana Company y la Colombiam Banana Company, las plantaciones situadas en Boca del Toro (Panamá) y Santa Martha. En la Costa Atlántica de Belice, Guatemala y Honduras, la presencia extranjera era menor; en esas localidades, los agricultores vendían banano a varios embarcadores que los comerciaban con Nueva Orleans.

En 1930 la producción y comercialización del banano estaba monopolizado por unas pocas compañías: United Fruit Company (UFCO), la Standard Fruit Company, La Atlantic Fruit Sugar Company, Di Giorgio Fruit Corporation. La UFCO dominaba de los 103,000.000 millones de racimos comercializados en 1930, 63% fueron exportados por esta empresa.

El banano constituía el segundo eje agroexportador, su producción al inicio del período era mínima, pero creció rápidamente en el período, excepto en Costa Rica donde declinó después de 1913.

En 1929 se exportaban 45.000.000 de racimos del Atlántico centroamericano, destacándose como principal productor Honduras y siguiéndole Costa Rica y Guatemala. Nicaragua producía volúmenes menores y El Salvador no producía para el mercado mundial.

c.Otros Productos

Al inicio de este período la economía centroamericana estaba orientada hacia el Pacífico donde se combinaban los dos productos esenciales de agroexportación: el añil y el café con otros cultivos como la caña de azúcar, el tabaco y una amplia gama de producción alimentaria, la que tenía como base al maíz, la que, en conjunto con el frijol, los tubérculos, las hortalizas constituían la alimentación básica del consumo familiar.

La ganadería era sumamente extensiva y ocupaba un área superior a esos cultivos. Otras actividades eran la minería extractiva y las forestales.

Existía además procesamiento industrial particularmente de caña y café y manufacturas, en especial, textiles. Esta labor se realizaba en talleres domésticos y en otros, de mayor envergadura.

ORGANIZACION DE LA PRODUCCION Y DESARROLLO HACIA AFUERA

a.Tenencia de la Tierra

Después de 1870, las condiciones de acceso a la tierra sufrieron transformaciones profundas producto de las reformas liberales, las que tendían a liberar tierra y fuerza de trabajo para la producción agroexportadora. Por una parte, supone; la privatización de los bienes de manos muertas, particularmente las propiedades eclesiásticas y comunitarias y la apropiación privada de las tierras baldías.

Por otra parte, el debilitamiento de las comunidades indígenas no se debe sólo al afán de privatizar sus tierras, sino a una valoración negativa de toda la cultura indígena.

La expropiación de bienes eclesiales y de cofradías se desarrolló más rápido en Costa Rica que en el resto de Centroamérica; en Guatemala, la Iglesia poseía gran cantidad de bienes a fines de la década de 1860, que fueron conservadas durante el período de Rafael Carrera, pero a la muerte de éste en 1865 y la revuelta contra su sucesor, la situación para la iglesia varió sustancialmente. A partir de 1873 la reforma de Justo Rufino Barrios, tuvo como principal eje la confiscación de los bienes eclesiásticos. El reparto de esos bienes favoreció los bienes de la élite económica, permitiendo grandes posesiones de tierra en momentos que se expandía la producción cafetalera.

En El Salvador las tierras eclesiásticas fueron confiscadas en el transcurso de las reformas liberales, pero, su reducida extensión fue insuficiente para satisfacer la demanda de la producción agro-exportadora en Nicaragua, la confiscación de tierras eclesiásticas se realizó bajo el régimen de Zelaya, la constitución de 1893 "La Libérrima" proscribía los bienes de manos muertas y esa disposición se aplicó a los bienes de la iglesia.

En Honduras, el gobierno liberal de Marco Aurelio Soto (1876-1883) repartió las propiedades de la iglesia, pero esta medida tuvo poco impacto sobre el proceso agro-exportador nacional, ya que éste fue débil por diversos factores.

En síntesis, la secularización contribuyó a la incorporación de bienes de manos muertas al mercado fundiario y a la producción cafetalera de los distintos países.

Para ilustrarnos mejor, haremos una síntesis país por país de la situación de la tenencia de la tierra, a saber:

Costa Rica

3 procesos se identifican en la formación de la base territorial para la expansión cafetalera:

- 1.La apropiación de terrenos baldíos;
- 2.La compra-venta de tierras apropiadas anteriormente;
- 3.La disolución de formas comunales de propiedad.

La apropiación de baldíos fue reglamentada por los decretos desde 1824.

En 1852 fue emitida una ley que dos años más tarde fue confirmada que determinaba que ninguna persona podría comprar más de 10 caballerías de tierras públicas (450 hectáreas). En lo relativo a los precios se deben distinguir las tierras de legua y las tierras de caballería.

Las tierras de legua eran situadas en el interior de un círculo cuyo radio fijado alrededor del centro de cada poblado de más de 3,000 habitantes distaba del mismo centro 3 leguas; en 1846 fue ampliado en 5 leguas en el caso de San José y en 4 leguas en relación a Heredia, Alajuela y Cartago.

En 1839 la manzana de tierra de legua valía 3 pesos y la caballería (45 hectáreas) costaba 50 pesos. En 1851 la manzana de tierra de legua aumento a 4 pesos y la caballería a 100 pesos, pero, aun así, los baldíos seguían siendo baratos.

En relación a la disolución de las formas comunitarias de propiedad se elaboraron diversas leyes en donde las tierras propias de los pueblos y las tierras ejidales pertenecientes a los pueblos y a las ciudades debían ser eliminadas, estas disposiciones fueron cumplidas en 1841 y 1851.

El Salvador

La extinción de los ejidos y comunidades se inició en 1881. A partir de 1859, el presidente Gerardo Barrios había favorecido el traslado de tierras públicas a cafetaleros, con la condición de que plantaran café y desde 1864 cuando se produce la expansión cafetalera también se dan usurpación de tierras a las comunidades.

El presidente Zaldívar (1876-1885) decidió en 1879 entregarle la propiedad de los lotes ejidales y comunales a cualquier ocupante que hubiera plantado café, cacao, agave, uva o caucho y para promover la producción del café, las municipalidades deberían proveerles a los propietarios los almacenes de café.

Las tierras comunales fueron divididas en lotes y los ejidos fueron repartidos entre sus ocupantes actuales pero los propietarios analfabetos no se enteraron de los períodos que daba el gobierno para retirar los títulos de propiedad y perdieron sus derechos. En 1969 muchos de esos terrenos habían sido declarados terrenos baldíos.

Guatemala

En Guatemala, se distingue tres procesos que cambiaron el sistema de tenencia de la tierra para propiciar la expansión del cultivo cafetalero.

Estos tres procesos constituyen la reforma agraria liberal y son:

1. La nacionalización de las tierras eclesiásticas
2. La abolición del censo enfiteutico
3. la política de ventas y distribución de baldíos.

Después de algunas medidas parciales contra los monasterios y conventos, el Estado en 1873 tomó la decisión de que una oficina tomara el control de los bienes de la iglesia, seguida de su confiscación. En Guatemala, la iglesia poseía grandes extensiones de tierras rurales y muchos inmuebles urbanos. Estas propiedades sirvieron de respaldo al recién creado Banco Nacional.

Muchas de esas tierras fueron distribuidas gratuitamente o vendidas con la salvedad de que debían utilizarse para plantar café u otros productos con valor comercial.

La abolición del censo enfiteutico se dio en 1877. Este sistema consistía en una forma de alquiler de tierra que creaba derechos perpetuos de ocupación por parte del arrendatario, aunque la propiedad formal no cambiaba de manos. La abolición consistía en fijar un plazo para que los usufructuarios debían comprar la tierra. Aunque el precio no era grande, los indígenas o ladinos no podían reunir esa cantidad de dinero, por lo que los que se vieron favorecidos fueron los grandes propietarios.

De 1871 a 1883, fueron vendidas 397,755 hectáreas de tierras públicas.

Nicaragua

La producción empieza a tomar auge en 1870, pero en el caso de Nicaragua se desarrolló en un contexto dominado por la gran hacienda ganadera de corte colonial, y las pequeñas parcelas que constituyen el complemento.

La venta de terrenos públicos, efectuadas o realizadas para pagar deudas del Estado, fue uno de los principales mecanismos para incorporar tierras al servicio productivo.

En síntesis, el proceso de habilitar tierras para el café fue diferenciado en cada uno de los países. Costa Rica y El Salvador conocieron la eliminación total de ejidos y tierras comunales. En Guatemala la eliminación de tierras comunales fue parcial, en cambio en El Salvador fue total debido a que las comunidades ladinas estaban asentadas en los terrenos que la expansión cafetalera necesitaba.

En Costa Rica la atribución de baldíos y la compra-venta de tierras de particulares fueron las principales formas de ampliar el cultivo cafetalero

b.Métodos, Técnicas, Insumos, Instrumentos y Capital Nacional e Internacional

En la región se sembraba el café arábigo, de la variedad Típica y a fines de siglo se iniciaron las siembras de magarogipe y Borbón o cruces entre típica y Borbón.

La reproducción del cafeto se debía realizar con semilla cuidadosamente seleccionada y preparada para esa finalidad. En términos generales, la reproducción de los cafetos exigía tierra fértil así como riego, desyerba y cuidados intensivos. El principal insumo en esta fase de almácigos y trasplante era la mano de obra, la semilla y la buena tierra. La productividad era mayor en los almácigos y semilleros de mayor extensión que en los más pequeños.

Otra característica era la necesidad de sombra. En la apertura de tierras era común dejar plantados algunos árboles para propiciar la sombra de los cafetales. Este sistema era común en Nicaragua y Honduras, y en las fronteras de expansión cafetalera de Costa Rica Y Guatemala.

Por otra parte, en las fincas campesinas se conservaban dentro del propio cafetal cultivos alimenticios de baja altura como los tubérculos, yuca quiquisque, o rastreros como el ayote. En los cafetales adultos se sembraban plátanos, bananos y otros frutales, estos últimos cuando se sembraban de forma excesiva competían por los nutrientes con los cafetos.

En relación a los instrumentos, existen algunas referencias al empleo del primer tipo de arado en cafetales costarricenses y del segundo en tierras de Guatemala y Nicaragua. Sin embargo, en toda el área predominaban las

herramientas manuales para la desyerba que se hacía varias veces al año, entre otras: el azadón, la pala ancha y el machete. Otras tareas que se realizaban manualmente eran las aporcas y los alomillados .

La poda de los cafetos variaba de una zona a otra. En Costa Rica, la poda anual era profunda; en El Salvador la estimaban adecuada y en Guatemala predominaba el crecimiento libre después de una sola poda. Otro procedimiento que se utilizaba en Guatemala era el agobio como una forma de estimular el crecimiento de las ramas laterales. La poda era una labor especializada que requiere de trabajadores experimentados y el proceso acelera la maduración del grano y ello facilita la recolección.

Sobre los abonos era común su aplicación en los cafetales antiguos ya que en éstos, comenzaban a decrecer los rendimientos por agotamiento de los suelos.

El uso de abonos era más intensivo en las haciendas que en las fincas campesinas. Los abonos orgánicos eran comunes en las fincas salvadoreñas y costarricenses y en algunos casos se aplicaban en las fincas guatemaltecas. Los cafetales nicaragüenses no eran atendidos con abonos orgánicos y eran totalmente inusuales en las fincas hondureñas.

Hacia 1930 comenzaron a introducir los fertilizantes minerales (fosfato, nitrato y potasio), pero debido a los costos de transporte el empleo de los mismos se limitaba a aquellas haciendas cercanas a las vías férreas.

Los procesos de fertilización requerían capital y suponen un importante factor de diferenciación tecnológica y socio-económica, lo que diferencia a los tipos de productores entre empresas capitalizadas y fincas tradicionales.

En cuanto a los rendimientos por café el promedio para Centroamérica para fines de 1930 era de 10 a 12 onzas por café, pero había variaciones entre los diferentes países.

En el Salvador eran altos, Guatemala y Costa Rica eran intermedios; y también diferían entre las diferentes unidades productivas de una misma región, dependiendo de las condiciones de la producción.

Sampers señala tres condiciones o factores que influían en los rendimientos del café:

1.Las condiciones geográficas; fertilidad del suelo y clima: A mayor altura sobre el nivel del mar eran menor los rendimientos, pero la calidad del grano era mejor.

2.La antigüedad de los cafetales. En Centroamérica se renovaba muy poco y los rendimientos tendían a decrecer con el tiempo.

3.Las prácticas de cultivo: poda, uso de abonos y control de la erosión.

El procesamiento de café era de dos tipos:

-Vía húmeda: en central de beneficiados

-Vía seca: tanto en beneficiados relativamente grandes donde había escasez de agua, como de modo artesanal en las fincas campesinas.

El mayor nivel de tecnificación del procesamiento lo había alcanzado Costa Rica, a mediados del siglo XIX el beneficio húmedo centralizado había comenzado a desplazar al beneficio seco.

En Guatemala también existían grandes centrales de beneficiados pero, también compraban café y cereza a pequeños y medianos productores. Algunas fincas entre medianas y grandes tenían sus propios equipos para despulpar, limpiar y secar el café, el que entregaban en pergaminos a los beneficios donde se trillaba. La mayor parte del café guatemalteco se procesaba por la vía húmeda, pero también en algunas zonas se hacía uso de la vía seca.

En el Salvador entre un 40% y un 50% de todo el café se procesaba por la vía seca, inclusive en la década de 1930 a 1940. El procesamiento por la vía húmeda se limitaba a las zonas donde había abundante agua en el período de cosecha.

En Nicaragua en la localidad de Matagalpa había mayor disponibilidad de agua en la época de cosecha, la cual permitía que el 60% del café se procesara por la vía húmeda. Los pequeños productores entregaban su café en cereza a productores grandes que tenían despulpadoras y éstos a su vez lo vendían en pergaminos a un reducido número de trilladoras.

A finales de 1930, más de dos tercios del café nicaragüense se exportaba sin lavar.

c.Capital Nacional e Internacional

En el proceso de comercialización externa, el capital nacional disminuía notoriamente. Las casas embarcadoras de café eran predominantemente europeas (alemanas, holandesas, inglesas o francesas y hacia el final de 1930, estadounidenses).

Los exportadores centroamericanos dependían financiera y comercialmente de las casas extranjeras.

Los inmigrantes extranjeros provinieron en gran medida de Alemania, país que importaba el café centroamericano ya fuese vía Inglaterra o de forma directa. A Guatemala, llegaron en 1860 y en 1913, producían café en 170 fincas, o sea, más de un tercio del café exportado por el país.

De igual forma, la participación de alemanes, ingleses y estadounidenses, fue muy significativa en el cultivo del café en Nicaragua; en Costa Rica, los alemanes llegaron a controlar el 14,5% del café producido, según el censo de 1935. En El Salvador, hubo inmigrantes alemanes y de otras nacionalidades, aunque el capital nacional tuvo mayor control sobre el cultivo.

En síntesis, lo expuesto sobre la organización técnica de la producción cafetalera, nos permite afirmar que era una actividad económica profundamente jerarquizada en la que los más altos niveles de tecnificación e inversión permitían un mayor control directo sobre el trabajo de los productores, ya fueron éstos independientes o asalariados y en general, la comercialización estuvo en manos de casas extranjeras, por lo que, las remesas al exterior no eran solo de café, sino de capital, ya que se trasladaba plustrabajo que alimentaba la acumulación de capital a escala mundial.

d. Fuerza de Trabajo

Donde se establecieron las haciendas cafetaleras se trató de resolver el problema de la mano de obra contando con peones residentes y jornaleros durante todo el año y con un número superior de personas de ambos sexos y de diversas edades en la recoleta del fruto como también para el procesamiento, selección y transporte del grano.

Las formas para recolectar la mano de obra fueron distintas. Los modos diversos de reclutamiento de los trabajadores crearon nuevas significaciones a las relaciones sociales y generaron nuevas relaciones.

El capitalismo agrario centroamericano recurrió dentro de otras formas al reclutamiento laboral, al trabajo asalariado libre y a reforzar las disposiciones legales para "disciplinar las fuerzas de trabajo". En todos los países hubo leyes en contra de la vagancia y reclutamiento militar, con excepción de Costa Rica donde predominaba el trabajo asalariado.

En todo el pacífico centroamericano predominó el trabajo asalariado, el que fue característico de las haciendas salvadoreñas y costarricense. Los niveles de remuneración eran bajos y se complementaban con raciones de tortilla y frijoles. En Costa Rica el salario era más atractivo. Los peones eran en su gran mayoría ladinos o mestizos y algunos casos particularmente en el atlántico costarricense hubo también trabajadores negros.

La mayor parte de la fuerza laboral durante el año era masculina pero también trabajaban mujeres especialmente en la poda y en la selección del grano de café.

En Guatemala a finales del siglo XIX el precio para los hombres era de un real por día y para las mujeres era medio real.

En la década de 1930 el salario mínimo en El Salvador era de un colón con comida por día; las obreras escogedoras del café, ganaban 0.75 centavos de colones al día con alimentación.

En la mayoría de los países se ocupaba el colonato para retener la fuerza de trabajo, el colonato consiste en que como parte de la remuneración se le autoriza al trabajador a usufructuar una parcela para que cultive los productos de su subsistencia familiar. Esta figura permite bajar la remuneración de los trabajadores.

Otra modalidad fue el reclutamiento forzoso entre los que destacan 2 tipos:

1. Los mandamientos de trabajadores con intervención directa del estado para reclutarlos coercitivamente y distribuirlos entre las haciendas;

2. Habilitaciones caracterizadas por el endeudamiento y el recurso de la fuerza para obligar al cumplimiento de la deuda.

Los trabajadores indígenas eran cohesionados por uno u otro medio, pero estaban también sujetos a castigos físicos.

En 1905, en una de las haciendas había prisiones y troncos para castigar y contener a los indios cuando fuese necesario.

El reclutamiento por deuda de trabajo fue común en Nicaragua en el período de Zelaya. El nombre que adquiría el endeudamiento era el de "enganche", el que se basaba en adelantos en moneda o especies equivalente a dos meses de trabajo, realizado por los agentes enganchadores al servicio de los hacendados. En casos de incumplimiento se recurría a la fuerza policial para obligar a los mozos a presentarse a saldar su deuda.

El reclutamiento por coerción generó respuestas violentas por parte de los indígenas: violencia física contra los habilitadores, envío de memoriales y peticiones denunciando los abusos; endeudamiento múltiple para obligar a los patronos a pelearse entre ellos por la fuerza de trabajo; huida o migración interna, principalmente a zonas remotas

Por otra parte, las relaciones laborales no se limitaron sólo al trabajo forzoso y al trabajo asalariado, sino que, se desarrollaron otras formas para dar respuesta laboral a la producción del café entre otras, al intercambio laboral entre productores campesinos. Su forma más usual era entre vecinos en aquellas zonas donde las plantaciones eran pequeñas. También existía la forma de "convite", donde la forma de pago era convidar a una fiesta al final de la recolecta de la cosecha.

En estas formas no intervenía la relación de compra venta de la fuerza de trabajo, sino las relaciones de parentesco, las redes de familiaridad, solidaridad o parentesco, que tenían un valor simbólico y no monetario.

e.Otros

Otra modalidad era la ocupación de la fuerza de trabajo familiar, sobre todo en el colonato en la que se combinaba el trabajo de los miembros de la familia para la hacienda y el usufructo de la parcela para la subsistencia. Estas parcelas eran atendidas por la mujer con algunos de sus hijos y se cultivaba en ellas maíz, hortalizas y tubérculos.

La aparcería era por lo general en tierras de labranza, pero también existía en algunas fincas cafetaleras. La tierra, en este caso era trabajada por la familia a través de un contrato verbal, y la cosecha era repartida en distintas proporciones entre los terratenientes y los aparceros.

f.Desarrollo hacia afuera

El auge de la economía internacional durante la segunda mitad del siglo pasado aparece, desde el punto de vista de los países latinoamericanos como una expansión de los sectores exportadores ya existentes o como el surgimiento de nuevas actividades exportadoras.

LA REFORMA AGRARIA EN NICARAGUA (1979-1989)

En la década del 60 se dieron una variedad de modalidades de Reformas agrarias en América Latina. Hubo dos que produjeron un impacto mínimo en las estructuras agrarias de sus respectivos países: la de Venezuela y Colombia. Las otras tres fueron más radicales; en el caso de Cuba, evolucionando hacia una estructura capitalista de Estado que hoy domina la agricultura cubana; en el caso de Chile, la reforma agraria fue detenida por el golpe militar de 1973 y a partir de ahí, se produjo un proceso de contrarreforma agraria que marginó a la mayoría de los campesinos. En el caso del Perú, la reforma estructuró un sistema cooperativo con fuerte intervención del Estado, que en los últimos años se ha ido desintegrando hacia una mediana propiedad capitalista y hacia una agricultura campesina.¹⁶

En el caso particular de Nicaragua, desde 1969, en el Programa Histórico del FSLN se señala como punto esencial la Reforma Agraria. Es hasta en 1979, que el FSLN por la vía de las armas toma el poder político y ahí se inicia un proceso de formulación de la política de Reforma Agraria que trataremos de sintetizar.

Jaime Wheelock Román en su obra "Entre la crisis y la agresión. La Reforma Agraria Sandinista" nos relata cómo se inicia el proceso. Leamos:

¹⁶ Chonchol, 1994, 316

"...Comenzamos por emitir una serie de leyes contenidas en los Decretos No.3,38 y 329 que sellaron la recuperación de las tierras usurpadas por el somocismo y sus allegados. Estos tres decretos forman virtualmente la primera Ley de Reforma Agraria..."¹⁷

...Inmediatamente después, en 1981 preparamos y sancionamos ...una Ley de Reforma Agraria más acorde con las necesidades, las condiciones de la sociedad para la transformación. Pero también en esta ley se reconocen por un lado las limitaciones y las dificultades que tiene la Nicaragua atrasada, dependiente, sub-desarrollada; y por el otro, los aspectos muy concretos de la existencia de una alianza nacional antiimperialista; aunque desde luego esa ley porta nuestra voluntad de golpear por primera vez y en forma nítida al sector latifundista terrateniente, ocioso y descapitalizador. De alguna manera, éste era un paso más para cumplir con el programa de la Revolución..."¹⁸

Por su parte, el joven abogado nicaragüense Werner Vargas Torres, reseña la legislación agraria del período de la siguiente manera:

"...La explosión social nicaragüense de 1979 que se concretó en el triunfo de la Revolución Popular Sandinista, trajo consigo muchos principios reformistas del agro, aun antes del triunfo revolucionario en las "zonas liberadas", como por ejemplo el Departamento de León, Chinandega, Estelí, al occidente y norte de Nicaragua, respectivamente, las nuevas autoridades civiles y militares revolucionaria iniciaron procesos de expropiación y confiscación de los latifundios y propietarios "allegados al somocismo".

El Frente Sandinista de Liberación Nacional al frente de la Junta de Gobierno de Reconstrucción Nacional, rompió con el orden constitucional y desarrolla las bases para la creación de un nuevo estado nicaragüense.

Con el fin de suplir este vacío jurídico – constitucional, el nuevo gobierno dicta el Estatuto Fundamental de la República y el estatuto de Derechos y Garantías de los nicaragüenses.

En este fervor revolucionario se dicta el decreto 3 y 38, que orientaba a la expropiación de bienes de la familia Somoza y los allegados. Si bien es cierto el fin era de justicia popular, esta ambigüedad jurídica es uno de los factores que generó el actual y persistente problema de la Propiedad en Nicaragua..."¹⁹

Y continúa Vargas Torres, relatando:

¹⁷ Wheelock Roman, 1984, 9

¹⁸ Wheelock Roman, 1984, 10-11

¹⁹ Vargas Torres, 1995

En el 1981 la Junta de Gobierno de Reconstrucción Nacional, dicta por medio de Decreto 782 la Ley de Reforma Agraria, la cual organiza la tenencia de la tierra, estimula la cooperativización campesina y defiende el principio de la Función Social de la Propiedad

El 11 de Enero de 1986 se reforma la Ley de Reforma Agraria en la cual se detallan con mayor claridad las tierras afectas de Reforma Agraria, se modifica el procedimiento de afectación de tierras y se regula con mayor precisión las modalidades para la indemnización de los propietarios afectos de Reforma Agraria.

El diecinueve de noviembre de 1986 se dicta la Nueva Constitución Política de Nicaragua y con ella se incorporan novedosas y sustanciales principios sociales en el orden constitucional nicaragüense.

Entre las innovaciones de esta constitución está la incorporación del principio de la Función Social de la Propiedad, la inclusión de un capítulo dedicado exclusivamente al tema de la Reforma Agraria.

(Miles de manzanas mzs: manzanas)

Sector de Propiedad	1978		1983		1984	
	Área	%	Área	%	Área	%
Individuales	8,073.0	100	5,232.0		5,052.0	3
Más de 500 mzs.	2,920.0	27	1,132.5		962.5	2
200-500 mzs.	1,311.0	16	1,021.0	13	1,021.0	13
50-200 <u>mzs.</u>	2,431.0	30	2,391.0	9	2,391.0	29
10-50 mzs.	1,241.0	15	560.5	7	560.5	7
Menos de 10 mzs.	170.0	2	127	2	27.0	2
Area social	---	--	2,840.6	35	1,503.6	37
Cooperativas	---	--	1,183.0	14	1,516.9	18
APP	---	--	1,657.0	21	8,073.0	19
TOTAL	8,073.0	100	8,073.0	100.	8,073.0	100

APP: Área Propiedad del Pueblo. Fuente: Dirección General de Reforma Agraria.

Elaboración CIERA 1984. En: Wheelock Román, 1984:123.

A. Transformaciones en la tenencia de la tierra

En 1984, el Ministerio encargado de la Reforma Agraria, dirigido por el Comandante de la Revolución Jaime Wheelock Román elaboró un cuadro que explica los cambios de tenencia de la tierra entre el período de 1978 a 1984, el que a continuación estudiaremos: cambio de la tenencia de la tierra por sector de propiedad

Si observamos con claridad el cuadro anterior, podemos señalar, entre otros elementos, los siguientes:

1. Las áreas social, cooperativas y área propiedad del pueblo (APP) no existían en el cuadro de 1978, sino hasta 1983 y 1984.

2. El área en manzanas de los individuales se redujo de un 100% a un 85% en 1983 y a un 83% en 1984.

2. Las propiedades de más 500 manzanas, se redujeron de un 37% en 1978 a un 14% en 1983 y a un 12% en 1984.

3.De igual manera se produce una reducción en las propiedades de 50 a 200 manzanas pasando de un área de 2,431 a 2,391 en 1983 y 1984.

LA CONTRARREFORMA AGRARIA EN NICARAGUA (1990-2000)

En 1990 se realizan las segundas elecciones del periodo revolucionario, donde el Frente Sandinista es derrotado y asume el gobierno la alianza de partidos “Unión Nacional Opositora”. En su programa de gobierno se planteaba la reforma al orden constitucional y producto de ello en 1995 el primero de febrero se dicta la Reforma Parcial de la Constitución, que por sus modificaciones se ha denominado como una reforma sustancial al orden constitucional revolucionario.

Para mencionar los temas reformados podemos señalar la ampliación de las garantías personales, se profesionaliza el ejército y la policía, se desarrolla constitucionalmente el tema de la Autonomía Universitaria y lo que es interés de este estudio se regula con mayor precisión el tema agrario.

Derecho Constitucional Agrario en 1995:

Para ordenar este apartado señalaremos los Institutos Jurídicos Agrarios contemplados en la Constitución Política, así veremos las disposiciones referidas a la Propiedad Agraria, la Empresa Agraria y el Proceso Agrario, que, en ocasiones debido a su complejidad, se confunden o fusionan con otras, sin embargo, se hará un esfuerzo por diferenciarlas de acuerdo a cada instituto.

La Constitución nicaragüense tiene la cualidad de incorporar en sus normas un capítulo referido exclusivamente a la Reforma Agraria. Esta novedad es única en las constituciones centroamericanas y está motivada por el proceso de cambios que en el agro nicaragüense procuró la Revolución Popular Sandinista, especialmente en la tenencia de la tierra, sus formas de organizar la propiedad agrícola, la función social y sus formas de defensa, la cual fundamentó sus transformaciones a través de la ley ordinaria y garantizó su permanencia a través de su regulación constitucional.

La incorporación de la Reforma Agraria en el orden constitucional sin duda es un gran legado del proceso revolucionario de la década de los ochentas, sin embargo, no haremos un análisis exclusivo de este capítulo, sino que estudiaremos la forma horizontal con que este tema cruza la mayor cantidad de disposiciones dogmáticas de la constitución.

LA PROPIEDAD AGRARIA:

En este instituto abordaremos el reconocimiento de la Constitución nicaragüense al Principio de la Función Social de la Propiedad, sus formas de regulación y defensa, los

principios que rigen la organización de la propiedad las formas especiales que adquiere según el sector social al que están dirigidas.

Función Social de la Propiedad

El principio de la función social de la propiedad es uno de los más importantes del Derecho Agrario, lo cruza de forma horizontal y está presente en todos sus institutos. Es la forma en que la propiedad de la tierra adquiere una relevancia general y rompe con el esquema absolutista y sacro dado por el Estado Liberal de Derecho. En tal sentido la Constitución de Nicaragua retoma el principio de Función Social de la Propiedad plasmado en la Convención Americana de los Derechos Humanos. En tal sentido el artículo 130, (*Título VIII, de la Organización del Estado, Capítulo 1, Disposiciones Generales.*) define a la nación como un *Estado Social de Derecho*, reconoce como eje fundamental de las formas de organización de la propiedad la función social que ésta debe cumplir.

El artículo 5(*Título I, Principios Fundamentales, Capítulo Único, Artículo 5, párrafo cuarto*) de la constitución señala que las diferentes formas de propiedad dentro de su libre funcionamiento deberán cumplir con la función social. Este artículo está contenido dentro de los principios fundamentales de la nación nicaragüense, por consiguiente, la función social de la propiedad es un principio fundamental que el estado debe de garantizar. Este principio también es retomado por el Pacto de San José en su artículo 21 en su primer inciso, al señalar que toda persona tiene derecho al uso y goce de sus bienes y que estos mediante ley estarán subordinados al interés social.

En su apartado de Economía Nacional, artículo 98(*Título VI Economía Nacional, reforma Agraria y Finanzas Públicas, Capítulo I*) señala que la función principal del estado en la economía es una distribución más justa de la riqueza. La Función Social de la propiedad persigue de igual forma este fin, pues sin importar la forma de organización de la propiedad, sea esta privada, pública, comunal o asociativa debe de orientarse a la satisfacción de las necesidades de la población, la cual es lograda con una justa distribución de la riqueza. Debe asumirse que además de principio de la nación, la función social de la propiedad debe ser entendida como un instrumento para materializar el fin de justicia social que está reconocido por la norma constitucional en su artículo 5 párrafo primero. (*Título I, Principios Fundamentales, Capítulo Único, Artículo 5, párrafo primero*)

Con este reconocimiento de la responsabilidad del Estado para el desarrollo integral y sostenible por medio de la justa distribución de la riqueza, se cumple con lo establecido en el Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales suscrito por Nicaragua en el marco de la Organización de las Naciones Unidas

Defensa constitucional del Principio de la Función Social de la Propiedad

Si bien es cierto la norma constitucional son los principios rectores del estado moderno y son concretadas a través de las normas ordinarias; la Constitución de Nicaragua,

señala brevemente dentro de su cuerpo normativo algunos mecanismos de defensa y de implementación del principio de la función social de la propiedad.

En tal sentido el Derecho de Propiedad reconocido en la constitución por virtud de la función social de la propiedad está sujeto a limitaciones y obligaciones que en cuanto a su ejercicio le impongan las leyes. Se establece dentro de la Constitución la posibilidad de expropiación por causa de utilidad pública o interés social (Título IV, Derechos, Deberes y Garantías del Pueblo Nicaragüense, Capítulo I Garantías Individuales). La propiedad, en especial la propiedad agraria está orientada al fin productivo y es este sobre el cual se fundamentan las sanciones impuestas sobre la ociosidad de la tierra en que el productor puede incurrir.

El artículo 44 establece la expropiación de los latifundios incultivos, que serán concretados a través de la Reforma Agraria.

Observemos que esta disposición está contenida dentro del apartado de Derechos, Deberes y Garantías del Pueblo nicaragüense, en tal sentido la productividad de la tierra debe entenderse como una obligación del propietario, el cual es exigido por la constitución a través del estado para satisfacer el derecho del pueblo a la satisfacción de sus necesidades por medio de la justa distribución de la riqueza.

En tal sentido el artículo 108 (*Título VI Economía Nacional, reforma Agraria y Finanzas Públicas, Capítulo II*) señala que el estado garantiza la propiedad de la tierra a todos los propietarios que la trabajen productiva y eficientemente.

Vemos como la Constitución reviste a la Propiedad y en especial la Propiedad Agraria de la Función Social y establece mecanismos de defensa de este principio a través de figuras como la expropiación de terrenos incultivos. Estas disposiciones son mayormente reguladas en la ley ordinaria de Reforma Agraria que aún sigue vigente.

Formas de organización de propiedad reconocidas por la norma constitucional

La constitución delega al Estado como principio fundamental de la nación nicaragüense garantizar la coexistencia democrática de propiedad, reconociendo la propiedad pública, privada, asociativa y comunitaria con el fin de producir riquezas orientadas por el principio de la función social de la propiedad. (*Constitución Política de la Republica de Nicaragua, Título Primero, artículo cinco*)

La constitución no favorece ni margina ninguna forma de la tenencia de la tierra, sino que a todas las involucra en el proceso económico de economía mixta que rige al estado.

Estas diversas formas de propiedad están reconocidas en los artículos 5 (*Título I, Capítulo Único de los Principios Fundamentales*), donde es reconocida como un Principio Fundamental de la nación garantizar las diversas formas de propiedad. El artículo 44(

Economía Nacional, Reforma Agraria y Finanzas Públicas) reconoce como derecho y garantía del pueblo nicaragüense la propiedad privada limitada únicamente por el Principio de la Función Social, En el artículo 103(*Título VI Economía Nacional, Reforma Agraria y Finanzas Públicas, Capítulo I Economía Nacional* la constitución le orienta al Estado garantizar la coexistencia pacífica de las diferentes formas e propiedad, los artículos 108 y 109(*Título VI Economía Nacional, Reforma Agraria y Finanzas Públicas, Capítulo II Reforma Agraria*) del apartado de Reforma Agraria se señala la garantía al derecho a la Tierra, otorgada a todo propietario que la trabaje eficiente y productivamente de la misma forma el Estado fomentará la asociación voluntaria de propietarios campesinos en cooperativas agrícolas.

Formas especiales de Tenencia de la Tierra (Propiedad de las Comunidades Indígenas).

He dejado por ultimo una forma de organización de la propiedad que me parece muy importante y es por ello que me detendré un poco más en éste. La Constitución de Nicaragua reconoce el Derecho a la Propiedad que tienen las comunidades indígenas del país. Así en el artículo 5 se señala en su párrafo cuarto que el Estado reconoce la existencia de los pueblos indígenas y que estos gozan de derechos y deberes consignados en el mismo cuerpo normativo: El Estado debe asumir como principio fundamental el reconocimiento de las formas comunales de propiedad de sus tierras y el goce y disfrute de las mismas.

La constitución consagra un capítulo para los derechos de las Comunidades de la Costa Atlántica. En su artículo 89(*Título IV, Derechos, Deberes y Garantías del Pueblo Nicaragüense, Capítulo VI Derechos de las Comunidades de la Costa Atlántica*) señala que Estado reconoce las formas comunales de propiedad de las tierras de la Comunidad de la Costa Atlántica. Igualmente reconoce el goce, uso y disfrute de las aguas y bosques de tierras comunales.

De tal forma la autonomía de las comunidades de la Costa Atlántica no se reduce a los procesos de toma de decisión política, sino que trasciende al proceso productivo, brindando así menor dependencia económica del gobierno central.

En el artículo 107, se señala que la Reforma Agraria eliminará cualquier forma de explotación a los campesinos, a las comunidades indígenas del país y promoverá las formas de propiedad compatibles con los objetivos económicos y sociales de la nación. Este artículo constitucional no es solamente una prohibición hacia la explotación de estos sectores, sino que deja ver claramente la voluntad del proceso reformista del agro nicaragüense, no se trata únicamente de repartir la tierra al campesinado, sino de cambiar viejos e injustos estilos de producción y mejorar las condiciones de vida de los nicaragüenses campesinos e indígenas.

La responsabilidad del Estado de suprimir cualquier forma de explotación es también orientada por el Pacto de San José que en su artículo 21 inciso C, señala que "...cualquier forma de explotación del hombre por el hombre debe de ser prohibidas por la ley"

Atendiendo a los principios de Especialidad y Completez, podemos observar como desde la Constitución Política de la República de Nicaragua se reconocen normas

especializadas y fuentes propias del Derecho Agrario, lo que viene a fundamentar el planteamiento de un tipo de propiedad distinta a la civil y mercantil y es la Propiedad Agraria, en sus diversas formas de organización y fines.

A. DESARTICULACION DE LA REFORMA AGRARIA

En la obra "Desarticulan la Reforma Agraria" editado por el Grupo Propositivo de Cabildeo e Incidencia, en Managua, se realiza un riguroso análisis de los principales cambios y tendencias de la tenencia de la tierra en poder de las cooperativas en Nicaragua.

Este estudio fue realizado en 14 municipios del país y arroja un saldo dramáticamente negativo, pues el movimiento cooperativo del sector reformado ha perdido casi el 80% de las tierras que tenía en 1990.

Uno de los principales problemas es la falta de legalización de gran parte de las tierras entregadas por la Reforma Agraria en los años 80.

La obra también propone la elaboración y adopción de una estrategia del movimiento cooperativo, que les permita una reingeniería en todo el sector: un programa de legalización de tierras y un plan para completar la titulación.

La Revolución Popular Sandinista distribuyó según los datos del GPC, tres millones de manzanas de tierras a unas 112,000 familias campesinas, entre cooperativizadas e individuales.

Sin embargo, es necesario reseñar que las mismas cooperativas han abandonado la forma de producción colectiva, para retornar a la forma individual y en algunos casos han parcelado la propiedad. En otros casos han vendido parte de la propiedad, pero estas ventas no han sido cuantificadas.

El estudio del GPC concluye que la contrarreforma agraria no es producto de la economía de mercado, que se implantó en Nicaragua a partir de los años 90, sino de la voluntad política del gobierno que se instauró en el período 1997-2001, que no apoya a las cooperativas y más bien respalda a los antiguos propietarios y a muchos compradores de tierra que se aprovechan de las dificultades del sector.

El principal blanco de la contrarreforma agraria son las cooperativas mayores de mil manzanas de tierra. De las 460 mil 488 manzanas, las cooperativas han perdido más de 400 mil.

Las cooperativas con más de 2000 manzanas perdieron el 93,6 % de sus tierras y con más de 1000 mil y menos de 2000 mil, el 65.64%.

También las fincas mayores de 500 manzanas y menores de 1000 han sido severamente afectadas, con pérdidas de tierras de casi el 59%. Las cooperativas menos

extensas, de una a 50 manzanas, de 50 a 100 y de 100 a 200, registran pérdidas menores promedio del 32,3%.

A partir de 1990, con el Gobierno de Violeta Barrios de Chamorro ocurrieron transformaciones importantes, de las 948 mil manzanas de tierra de las empresas estatales, 700 mil fueron asignadas a empresas propiedad de los trabajadores y a campesinos individuales. También se produjeron entregas de tierra a desmovilizados de la Resistencia Nicaragüense y a los del Ejército, así como a los del Ministerio de Gobernación y posteriormente, a los desmovilizados de grupos rearmados.

El gobierno de Violeta Barrios de Chamorro impulsa la economía de mercado y se abre un nuevo mercado de tierras y antiguos dueños confiscados tratan de recuperar las tierras que les había confiscado la Revolución Popular Sandinista.

En 1996, se intensifica la contrarreforma agraria y las tierras en manos de las cooperativas se reduce a un 13,8% del área total que tenía en 1998 al 2,7%; es decir, de un millón 115 mil manzanas a sólo 218 mil manzanas.

Por otra parte, las empresas propiedad de los trabajadores que no existían en la década del 80, controlan el 2,7 % de la tierra en fincas.

La pequeña y mediana propiedad crece de un 45.1% al 48% y la gran propiedad privada experimenta una recuperación del 20.5% al 22 %.

Las principales causas de este nuevo fenómeno según los propios afectados son las siguientes:

1. Incertidumbre jurídica
2. Restricción al crédito
3. Impacto negativo de políticas económicas oficiales
4. Alto desempleo en el campo
5. Severos problemas internos en el trabajo colectivo.

Las principales organizaciones tales como la Federación Nacional de Cooperativas (FENACOP) y la Unión Nacional de Agricultores y Ganaderos (UNAG) se oponen a la venta de tierras, pero no se oponen a la parcelación.

La investigación del GPC constató la desaparición por venta total de tierras de 48 cooperativas en tres departamentos del país. En Matagalpa, desaparecieron 18; en Jalapa y Nueva Segovia, desaparecieron 20; en Boaco, 5; y en Tola, Rivas, 8.

Uno de los problemas mayores es la falta de títulos de propiedad y los que existían no contaron con todo el respaldo legal indispensable.

Los principales factores que impiden la solución de los problemas legales son los siguientes:

1. Contradicciones en leyes y decretos sobre la propiedad agraria

- 2.Falta de actualización y modernización de los registros y catastro de la propiedad.
- 3.Debilidades en el proceso de titulación
- 4.Presión de antiguos propietarios para recuperar sus tierras confiscadas
- 5.La falta de entregas de solvencia por parte de la OOT (Oficina de Ordenamiento Territorial)
- 6.duplicidad de la Titulación
7. Pérdida de documentos
- 8.Conflictos agrarios.

Propuesta del GPC para resolver el problema de la propiedad:

- 1.Elaborar un diagnóstico general de la situación de las cooperativas.
- 2.Propuesta de titulación, reactivando los Comités de Apoyo en el que participen los actores del problema.
- 3.Que el Gobierno aplique la Ley No.278 para poner en marcha el Plan de Titulación Masiva e instale y haga funcionar los tribunales agrarios arbitrales y las Salas de Propiedad y agilice la entrega de solvencias por parte de la OOT.
- 4.Agilizar el proceso de inscripción de propiedades a favor del Estado de las propiedades tituladas y en proceso, indemnizando a los propietarios afectados y completar el trámite de los títulos de propiedad emitidos con carácter provisional, lo que incluye medición de las tierras y la emisión del Acuerdo Ministerial respectivo.
5. El Gobierno debe apegarse a la ley y defender a los beneficiarios de la reforma agraria.
- 6.Contempla que la Intendencia de la Propiedad sea una dependencia de la Presidencia de la República y no al Ministerio de Hacienda y Crédito Público.
7. Descentralizar el OTR.
8. A su vez, propone crear un organismo no gubernamental adscrito a FENACOOOP para la legalización de las cooperativas.

Este programa de reingeniería incluiría la introducción de principios de gerencia estratégica, gestión de proyectos y aspectos productivos bajo la metodología de "Aprender-Haciendo".

CONCLUSIONES

En Nicaragua, a través del tiempo, la Reforma Agraria ha estado sujeta a decisiones políticas de los gobiernos de turno y no se ha desarrollado una verdadera POLITICA AGRARIA.

REFERENCIAS

Cardoso, Ciro F.S. y Pérez Brignoli, Héctor. *Centroamérica y la Economía Occidental (1520-1930)*. 1ra.ed. San José, Costa Rica, Editorial de la Universidad de Costa Rica,1977.

Carrera,Ricardo. *Derecho Agrario, Reforma Agraria y Desarrollo Económico*". Buenos Aires, Editorial Desarrollo.1965.

Centro para la Investigación, la Promoción y el Desarrollo Rural y Social (CIPRES). *La Guerra en Nicaragua*. .Managua, CIPRES,1991.526 p.

Centro Latinoamericano para la Competitividad y el Desarrollo Sostenible- INCAE. *Desarrollo Sostenible en Centroamérica: Políticas Públicas, marco legal e institucional*. INCAE.Borrador de Trabajo. E.N.V.1.9.Septiembre,1997.

Chamorro, Pedro Joaquín. *Historia de la Federación de América Central 1823-1840*. (Madrid, Ediciones Cultura Hispánica, 1951).

CIDCA.Documentos Plan de Acción 1995-1997.Managua, 1995.p.2.

Coordinadora Regional de Investigaciones Económicas y Sociales (CRIES).*La Transición Difícil.La autodeterminación de los pequeños países periféricos*. Managua, Editorial Vanguardia,1987.417 p.

Chonchol, Jacques. *Sistemas agrarios en América Latina.De la etapa prehispánica a la modernización conservadora*". 1ra.edición.Chile,Fondo de Cultura Económica, 1994.

Gámez, José Dolores. *Historia de Nicaragua* . Managua, 2da. edición, Fondo de Promoción Cultural, BANIC, 1993.

----- . *Historia Moderna de Nicaragua:complemento a mi Historia de Nicaragua*. Managua, 2da edición, Fondo de Promoción Cultural, BANIC, 1993.

Grupo Propositivo de Cabildeo (GPC).*Desarticulan la Reforma Agraria*.

1ra.edición.Managua,Editarte,2000.

Historia General de Centroamérica.(HGCA). Tomo III y Tomo IV,. España, Ediciones Siruela,S.A. Sociedad Estatal Quinto Centenario;Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales. Madrid, 1993.

Houtart,Francois y Lemercinier,Genevieve. *El campesino como actor.Sociología de una comarca de Nicaragua El Comejen*.Managua, Ediciones Nicarao,1992. 190 p.

Institut Francais de Recherche Scientifique pour le Developpement en Cooperation (ORSTOM).*Agriculturas y campesinados de América Latina. Mutaciones y*

Recomposiciones. Thierry Link (compilador).1ra.edición. México, Fondo de Cultura Económica,1994.

Junta de Gobierno de Reconstrucción Nacional. Decretos 3,38 y 329.

Ley de Reforma Agraria. Nicaragua,1981.

Lanuzza Matamoros, Alberto. *Estructuras Socioeconómicas, Poder y Estado en Nicaragua. 1821-1875.* Universidad de Costa Rica. Tesis de Grado,1976.

Mantilla Piñera, B. *Manual de Sociología.* Medellín. Editorial Bedeut,1976.

Navarro Rubio,M. *El Empresarismo.* Discurso de recepción de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas. 15 de abril de 1969.

Núñez Soto, Orlando. *El somocismo y el modelo capitalista agroexportador.* Managua, CUUN_STRUD-ATD. Departamento de Ciencias Sociales de la UNAN,s.t. 149 p.

Pastor, Rodolfo. *Historia de Centroamérica.* 1ra. edición. México, Editorial Piedra Santa, 1988.

Pérez Brignoli, Héctor. *Breve historia de Centroamérica.* Tercera edición. Madrid, Alianza Editorial, 1988.

Recasens Siches,L. Sociología del Derecho. México.Editorial Porrúa,1969.

Sanoja,Mario. Los hombres de la yuca y del maíz. Caracas, Monte Avila Editores,1981.

Sanz Jarque, Juan José. *Más allá de la Reforma Agraria. La funcionalidad de la propiedad de la tierra y La cuestión de Sástago.* Madrid. Ediciones y Publicaciones Españolas, S.A,1970. 350 p.

-----*La cuestión de la tierra en España. Reforma Agraria y Desarrollo.* Sesión Inaugural de la Facultad de Ciencias Sociales. Madrid, UPSA.Facultad de Ciencias Sociales.1971.85 p.

-----*Derecho Agrario.* Madrid. Fundación March,1975.

-----*Manual Práctico y Estatutos de Cooperativas.* Granada, España. Editorial Comares, 1995. 312 p.

-----*Derecho agrario comparado.* Granada, España. Ediciones Comares, 1995.

-----*El problema agrario en los umbrales del tercer milenio-Neoliberalismo y Economía Social.* Madrid, UPSA,1998.

Smith, Robert S. *El financiamiento de la Federación Centroamericana 1821- 1838*. En Lecturas de Historia de Centroamérica editado por Luis René Cáceres. San José, Costa Rica, EDUCA,1989. Publicación del Banco de Integración Económica. (BCIE).

------. *Producción y comercio de añil en la Guatemala Colonial*.

Sunkel, Osvaldo y Paz, Pedro. *El subdesarrollo latinoamericano y la Teoría del Desarrollo*. Siglo XXI. México,1984.

Taracena, Arturo. Liberalismo y Poder Político en Centro América. En: HGCA, Tomo IV España, Ediciones Siruela, S.A. Sociedad Estatal Quinto Centenario; Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales. Madrid, 1993.

Torres Rivas, Edelberto. *Interpretación del desarrollo social centroamericano: proceso y estructura de una sociedad dependiente*. 4ta. ed. San José, Costa Rica, EDUCA, 1975.

Vargas Torres, Werner y otros. *Principales Instituciones Jurídicas Agrarias en Nicaragua*. Tesis de Grado, Facultad de Ciencias Jurídicas y Sociales de la Universidad Nacional Autónoma de Nicaragua – León, 1995, 156 págs.

Wheelock Román,Jaime. *Entre la crisis y la agresión.La Reforma Agraria Sandinista*. 1ra.edición.Managua, Nicaragua.Comunicaciones MIDINRA,1984. 150 p.

-----*Imperialismo y Dictadura. Crisis de una formación social* 3ra.edición. México, siglo veintiuno editores, 1979. 213 p.

Wortman, Miles.L. *Rentas Públicas y Tendencias Económicas en Centroamérica 1787-1819*. En Lecturas de Historia de Centroamérica editado por Luis René Cáceres. San José, Costa Rica, EDUCA,1989. Publicación del Banco de Integración Económica. (BCIE).

----- . *Gobierno y Sociedad en Centroamérica*. San José, Costa Rica, EDUCA,1991.Publicación del Banco de Integración Económica. (BCIE).■

Prioridades para Calcular el Costo Social del Carbono

Gernot Wagner et al.

Traducido de Nature | Vol 590 | 25 de febrero de 2021

Para asesorar a la administración Biden en su búsqueda de dar cuenta de las crecientes pérdidas por tormentas, incendios forestales y otros impactos climáticos: Una de las primeras órdenes ejecutivas que firmó el presidente estadounidense Joe Biden en enero inició un proceso para revisar el costo social del carbono (SCC). Esta métrica se utiliza en análisis de costo-beneficio para informar la política climática.

Pone un valor monetario a los daños del cambio climático, al contar todos los daños futuros incurridos a nivel mundial desde el primer cálculo de la métrica y desde su actualización más reciente en 2016. Que IWG hizo un trabajo cuidadoso, pero las tormentas devastadoras y los incendios forestales ahora son más común, y los costos están aumentando. Los avances en la ciencia de la atribución significan que los investigadores ahora pueden vincular muchos más eventos climáticos extremos directamente con el cambio climático, y las nuevas técnicas econométricas ayudan a cuantificar los impactos del dólar.

Las pérdidas monetarias superan las predicciones de los primeros modelos. Lo mismo ocurre con el aumento del nivel del mar y muchos otros tipos de daños. En su revisión de 2013 del SCC, el IWG de Obama llegó a un valor central de alrededor de 50 dólares estadounidenses por tonelada de CO₂ emitida en 2020 (todos los valores expresados en dólares de hoy) . También estableció un rango para el SCC (\$ 15–75) y presentó una estimación en el percentil 95 (\$150).

El gobierno de Obama utilizó estos valores para establecer una central eléctrica de carbón en Montana, emite ahora una tonelada de dióxido de carbono. Este mes, el gobierno de Biden publica un valor provisional del SCC, que podría utilizarse inmediatamente. Dentro de un año, un Grupo de Trabajo Interagencial (IWG) recientemente reconstituido emitirá una revisión de las últimas ideas científicas y económicas, para informar lo que llama un número final.

El IWG estará codirigido por el Consejo de Asesores Económicos, la Oficina de Gestión y Presupuesto y la Oficina de Política Científica y Tecnológica. El grupo

también evaluará los costos sociales del metano, el óxido nitroso y otros gases de efecto invernadero, y brindará recomendaciones para usar y revisar el SCC. Ha llegado el momento de esta actualización.

La ciencia y la economía del clima han avanzado desde 2010, cuando un grupo de trabajo en la administración del ex presidente Barack para refrigeradores y estándares de eficiencia de combustible para automóviles a objetivos de emisiones para plantas de energía.



El expresidente Donald Trump cambió los términos para el SCC a partir de 2017 Limitó los daños a los que están dentro de los Estados Unidos, omitiendo los impactos que se sentirán en otros países. Y dio una estimación irrealmente baja de los costos de daños futuros contados en dólares de hoy. Juntos, estos cambios redujeron drásticamente el SCC a entre 1 y 7 dólares por tonelada: demasiado bajo para influir en la política. Los economistas climáticos vieron esos pasos como ilegítimos

Las acciones de Biden marcan un regreso de la política basada en la ciencia en los Estados Unidos. Un proceso de IWG abierto, transparente e inclusivo ayudará a restablecer el SCC como elemento central de la política climática. Revertir los cambios de Trump será rápido y pragmático para el número interino.

Otros pasos requieren mucha más deliberación. Es necesario realizar muchos juicios científicos y económicos. Estos incluyen cómo lidiar con las incertidumbres endémicas, incluidos los "puntos de inflexión" repentinos e irreversibles, como el colapso de la capa de hielo. Deben considerarse las cuestiones éticas, incluidas las consecuencias para las comunidades vulnerables y las generaciones futuras. La revisión del SCC requerirá una investigación exhaustiva.

Un estudio de 2017 de las Academias Nacionales de Ciencias, Ingeniería y Medicina de EE. UU. Propuso la construcción de un nuevo modelo de economía climática basado en módulos: componentes separados que manejan el cambio climático, proyecciones socioeconómicas, daños, valoración y descuento. (un método para convertir daños futuros en dólares presentes). Entonces, cada



Una columna de agua de una planta hidroeléctrica en Columbia Británica. Canadá se ha basado en gran medida en el cálculo de la era de Obama para el costo social del carbono.

componente sería más fácil de actualizar que en análisis anteriores, que utilizaron los resultados promedio de tres modelos desarrollados originalmente en la década de 1990 (uno de los cuales fue el modelo de 'economía climática integrada dinámica', o DICE, desarrollado por el economista estadounidense William Nordhaus.

Otras naciones utilizan valores de SCC o enfoques generales muy diferentes. La orientación de Alemania para 2020 presentaba dos valores: 195 euros (235 dólares estadounidenses) y 680 euros (820 dólares estadounidenses). En cambio, algunos países establecen un objetivo de reducción de emisiones (como la reducción del 68% del Reino Unido para 2030 en comparación con los niveles de 1990) y luego se centran en minimizar los costos de lograrlo, estimados en \$ 20-100 por tonelada de CO₂.

Esto se denomina enfoque consistente en objetivos. Otros se han apoyado en gran medida en el SCC de la era Obama, incluidos Canadá, el estado de Nueva York y muchas corporaciones importantes. La revisión de Biden será influyente mucho más allá del gobierno de los EE. UU.

Aquí establecemos ocho pasos para que el SCC de EE. UU. Pueda aprobar legalmente, guiar la política climática y ganarse la confianza en el país y en el extranjero. Debe reflejar la ciencia y la economía más recientes y mejores. Todas las suposiciones, éticas y de otro tipo, deben hacerse explícitas. Ocho pasos Recomendamos que el IWG haga lo siguiente:

Invertir los cambios de Trump. Revertirlos hará que el SCC vuelva a la marca de \$ 50. Solo eso lo hará relevante para las decisiones de política climática, por ejemplo, para ayudar a revertir los retrocesos de Trump de las políticas de la era de Obama sobre automóviles y plantas de energía. El SCC debe cubrir los daños globales. Una tonelada de CO₂ emitida en Estados Unidos provoca más del 85% de sus daños en el exterior. Una métrica que solo toma en consideración los impactos domésticos subestima los beneficios de la reducción de emisiones y, por lo tanto, reduce los incentivos para lograrlos.

También ignora las interacciones entre países. Incluso un enfoque puramente doméstico conduce a un SCC cercano al valor de \$50 usando daños globales, cuando se toman en cuenta las interacciones entre países. Las tasas de descuento de Trump también eran demasiado altas. Un valor bajo conduce a un SCC alto, lo que hace que los esfuerzos de mitigación sean más valiosos. Los dos valores de Trump de 3% y 7% se obtuvieron de una guía que data de 2003. La tasa más baja está destinada a ser utilizada para evaluar las tendencias en el consumo y la tasa más alta para las inversiones de capital. Los daños climáticos afectan el consumo, por lo que el valor más bajo es mejor.

La estimación de Obama asumió el 3% para su valor central, lo que lleva a la cifra de \$50 SCC. Comenzar con este valor sería un primer paso. Aquí discutimos la evidencia de que las tasas de descuento podrían ser aún más bajas. Busque información amplia. Biden se compromete a restaurar la confianza en el gobierno y a utilizar la ciencia para orientar las decisiones. El IWG es una oportunidad para hacer precisamente eso, por lo que no debe esperar unanimidad. Habrá diferencias de opinión, como en cualquier campo vibrante de investigación.

El proceso debe solicitar el conocimiento de una amplia variedad de expertos y partes interesadas, que van desde economistas de la Reserva Federal hasta filósofos y juristas. Si lo hace, obtendrá un SCC con una amplia aceptación. Incluso el número "final" de 2021-22 es solo el comienzo. La revisión de un año es una oportunidad para establecer un proceso autorizado para las actualizaciones periódicas de SCC.

Actualice las "funciones de daños". Estas ecuaciones cuantifican los impactos del cambio climático en el bienestar humano. La mejor manera es calcularlos sector por sector, considerando medidas desde muertes humanas hasta pérdidas de cosechas. Ha habido muchos avances y cambios en esta área desde los días de Obama. El Climate Impact Lab, un colectivo de investigación

estadounidense que se formó explícitamente para cuantificar tales daños, calcula la contribución de la mortalidad al SCC en más de \$ 20 por tonelada de CO₂. Era casi cero en estimaciones anteriores, y este es solo uno de los componentes de los daños.

De manera similar, el pensamiento sobre cómo los daños climáticos en los sectores agrícola y energético influyen en el SCC ha cambiado a la luz de nueva evidencia sobre temperaturas extremas, no solo promedios. Algunas estimaciones iniciales se centraron en los efectos de la fertilización con CO₂ y el aumento de la productividad de las plantas para sugerir que un calentamiento global moderado sería bueno para los cultivos

Ahora, las predicciones indican cosechas más pequeñas o fallidas. Para el sector de la energía, las últimas cifras del Climate Impact Lab sugieren que un moderado calentamiento global podría reducir los costos de calefacción en general. Esas conclusiones podrían volver a cambiar, a medida que mejoren las pruebas físicas y los métodos econométricos. Las cifras de SCC deben actualizarse en consecuencia.

Las preguntas clave de investigación incluyen: ¿cómo afectan los daños climáticos al crecimiento económico a largo plazo? ¿Cuáles son los impactos de las temperaturas extremas en las capacidades de las personas? El calor disminuye el nivel de aprendizaje de los estudiantes y hace que los trabajadores sean menos productivos, por ejemplo. Reevalúe los riesgos climáticos.

Se necesitan mejores cálculos de costos para sorpresas indeseables, desde el deshielo del permafrost o los cambios en la circulación oceánica hasta los conflictos civiles y la migración masiva. El trabajo en esta área debe realizarse en dos líneas. Una es una mayor cuantificación de las probabilidades y los impactos, de modo que más riesgos climáticos pasen de "incógnitas conocidas" a funciones de daño. El otro es el desarrollo de un marco para la incorporación de "incógnitas desconocidas". Hacerlo tiene efectos importantes sobre la equidad y el descuento.

Abordar la equidad. Los impactos del cambio climático afectan a algunas personas mucho más que a otras. Eso incluye aumentos lentos de la temperatura, así como eventos extremos como inundaciones y sequías. Las personas ricas pueden perder más dinero pero ser capaces de soportar "Una tonelada de CO₂ emitida en los Estados Unidos causa más del 85% de sus daños en el exterior".

El cambio, mientras que una pérdida de \$1,000 podría significar la falta de vivienda para una persona más pobre. Los cálculos anteriores del SCC no tuvieron en cuenta esto, y el informe de 2017 de las Academias Nacionales no exploró el problema. Esto se debe a que las directrices reguladoras federales existentes

exigen que los "efectos de distribución" se cataloguen y evalúen en un análisis separado. Ingrese un segundo documento crucial firmado por Biden en su primer día.

Esto busca "modernizar la revisión regulatoria" y revisar la guía sobre el análisis de costo-beneficio (ver go.nature.com/3dn3jyc). Para abordar la equidad de manera explícita, el SCC podría necesitar basarse en "ponderaciones de equidad". Estos ajustes contables están diseñados para reflejar cómo una persona más pobre puede perder más en términos de bienestar por una pérdida de \$ 1,000 que una persona rica.

Se aplica una lógica similar en los países de ingresos altos y bajos. La ponderación de la equidad puede proceder de dos formas. Una es la estimación, observando el comportamiento del consumidor o cuán reacia a la desigualdad es la sociedad. El otro se basa en puntos de vista éticos sobre cuán reacia a la desigualdad debería ser la sociedad.

De cualquier manera, un mayor énfasis en la equidad puede aumentar las tasas de descuento de SCC. En total, las tasas de interés libres de riesgo han caído en las últimas tres décadas en un punto porcentual o más. Eso implica una tasa de descuento inferior al valor de 2003 del 3% actualmente asumido en el SCC de EE. UU.

La mayoría de los expertos favorecen tasas de descuento del 1% al 3% para las amortizaciones dentro de 100 años. Algunos gobiernos han adoptado estas tasas bajas, incluidos los de Alemania, los Países Bajos, Noruega y el Reino Unido. Aún queda mucho por considerar. Primero, ¿cómo varían las tasas a largo plazo con el tiempo?

Los economistas han demostrado que las tasas de descuento pueden volverse más bajas a medida que se alarga el horizonte temporal. Esto refleja la incertidumbre sobre el crecimiento futuro del consumo. ¿Cómo se ven afectadas estas tasas por el cambio climático? Se requerirá una tasa de descuento más alta si los daños climáticos se correlacionan positivamente con los resultados económicos futuros. Si la mitigación del cambio climático se parece más a una póliza de seguro que vale la pena en los malos tiempos, entonces se justifica una tasa de descuento más baja.

El riesgo catastrófico podría superar estos efectos por completo, a favor de una tasa de descuento más baja. Otros enfoques para el descuento consideran consideraciones éticas explícitas relacionadas con nuestros deberes para con las generaciones futuras. En 2006, un informe del Reino Unido sobre la economía del cambio climático, llamado Stern Review, invocó la equidad intergeneracional para justificar una tasa de descuento promedio del 1,4%. Otros argumentan que la generación actual tiene el derecho moral de priorizar su propio bienestar. Al igual que con las ponderaciones de acciones, la guía reguladora actual limita la medida

en que los argumentos éticos pueden informar las tasas de descuento en las CEC. Eso podría cambiar.

El IWG debe evaluar y basarse en argumentos éticos siempre que sea posible. Actualizar las vías socioeconómicas. Es necesario actualizar las previsiones sobre el producto interior bruto y la población. El crecimiento económico en las economías desarrolladas se ha desacelerado en alrededor de un punto porcentual en total durante las últimas cuatro décadas, a alrededor del 2% anual.

Algunas proyecciones sugieren tasas aún más bajas, pero abundan las incertidumbres. Las proyecciones de población también deben actualizarse. Ambos afectan las predicciones de emisiones y daños, por lo que la incertidumbre en estas estimaciones debe tenerse en cuenta al calcular el SCC. Una disminución en el costo de la energía verde, como las energías renovables más baratas, también afectará al SCC. Para ello, es importante la coherencia con otros pronósticos, como los de la Administración de Información Energética de EE. UU. Y los esfuerzos académicos independientes. Aclare las limitaciones.

En muchas más áreas, el conocimiento no está listo para ser incluido en el SCC. No sabemos lo suficiente, por ejemplo, sobre cómo los cambios de temperatura afectarán los ecosistemas y la biodiversidad, o cómo reaccionarán las sociedades. Los formuladores de políticas deben reconocer estas advertencias cuando utilizan el SCC. Y los investigadores deben cubrir las brechas para mejorar las estimaciones futuras.

Una virtud y una limitación del SCC es que evalúa solo pequeños cambios en las emisiones. Eso está bien para evaluar los costos y beneficios de pequeñas intervenciones, como establecer reglas de emisiones en un sector: transporte, digamos, o energía. Sin embargo, no se adapta a las políticas dirigidas a objetivos más amplios, como la determinación de una tasa impositiva al carbono en toda la economía para lograr emisiones netas cero en alguna fecha.

Puede haber buenas razones para que las naciones basen las políticas climáticas en objetivos externos de temperatura o emisiones, como en el Reino Unido y en el plan de Biden para descarbonizar el sector eléctrico de EE. UU. Para 2035. Este enfoque requiere más modelos para trazar un camino y establecer hitos. Dichas políticas se pueden utilizar junto con los valores de SCC basados en evidencia en análisis de costo-beneficio regulatorios para cumplir con los compromisos internacionales bajo el acuerdo climático de París.

Aunque el SCC no es la última palabra en el análisis de políticas climáticas, es una métrica esencial y clarificadora. Es factible mejorarlo dentro de un año y

lanzar un proceso para actualizaciones continuas a partir de entonces. Pongámonos manos a la obra.

Los autores Gernot Wagner es profesor clínico asociado de estudios ambientales y servicio público en la Universidad de Nueva York, en la ciudad de Nueva York, EE. UU. David Anthoff, Maureen Cropper, Simon Dietz, Kenneth T. Gillingham, Ben Groom, J. Paul Kelleher, Frances C. Moore, James H. Stock. e-mail: gwagner@nyu.edu1.Academias Nacionales de Ciencias, Ingeniería y Medicina. Valoración de los daños climáticos: Actualización de la estimación del costo social del dióxido de carbono (Academias Nacionales, 2017). Oficina de Responsabilidad del Gobierno de EE. UU. Costo social del carbono. La identificación de una entidad federal para atender las recomendaciones de las academias nacionales podría fortalecer el análisis regulatorio. GAO-20-254 (Gobierno de EE. UU., 2020). 3. Kotchen, M. J. J. Assoc. Reinar. Resour. Econ.5, 673–694 (2018). 4. Carleton, T. y Greenstone, M. Univ. Chicago, Becker Friedman Institute for Economics Working Paper No. 2021-04 (2021) 5 Park, R. J., Goodman, J., Hurwitz, M. & Smith, J. Am. Econ. J. Econ. Policy12, 306–339 (2020) .6.Broecker, WS Nature328, 123–126 (1987) .7. Del Negro, M., Giannone, D., Giannoni, MP & Tambalotti, A. Brookings Papers on Economic Activity 2017, 235–316 (2017) .8. Drupp, MA, Freeman, MC, Groom, B. y Nesje, F. Am. Econ. J. Econ. Policy10, 109-134 (2018). 9. Flecha, K. et al. Science341, 349-350 (2013) .10. Stern, N. The Economics of Climate Change: The Stern Review (Cambridge Univ. Press, 2006) .11. Christensen, P., Gillingham, K. & Nordhaus, W. Proc . Natl Acad. Sci. USA115, 5409–5414 (2018).

Filosofía de la Religión

Charles Taliaferro

Taliaferro, Charles, "Philosophy of Religion", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2019 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2019/entries/philosophy-religion/>>.

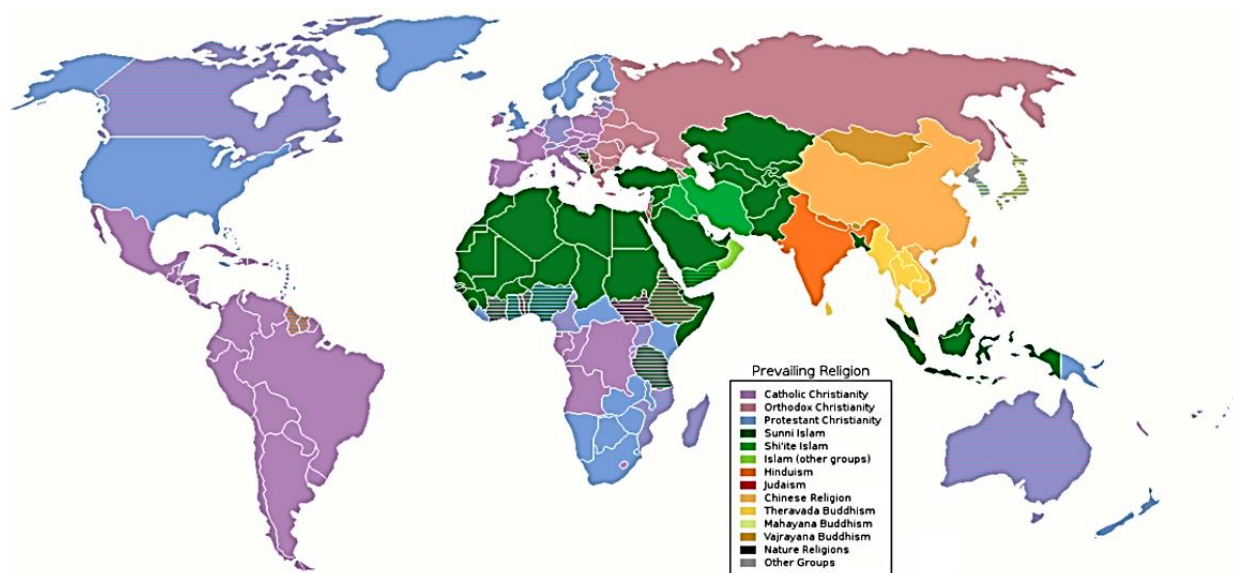
Publicado por primera vez el lunes 12 de marzo de 2007; revisión sustantiva Mar 8 de enero de 2019

La filosofía de la religión es el examen filosófico de los temas y conceptos involucrados en la religión. Tradiciones, así como la tarea filosófica más amplia de reflexionar sobre cuestiones de importancia religiosa, incluida la naturaleza de la religión misma, conceptos alternativos de Dios o realidad última, y el significado religioso de las características del cosmos (por ejemplo, las leyes de la naturaleza, el surgimiento de la conciencia) y de eventos históricos (por ejemplo, el terremoto de Lisboa de 1755, el Holocausto). La filosofía de la religión también incluye la investigación y evaluación de las cosmovisiones (como el naturalismo secular) que son alternativas a las cosmovisiones religiosas. La filosofía de la religión involucra todas las áreas principales de la filosofía: metafísica, epistemología, teoría de valores (incluida la moral teórica y ética aplicada), filosofía del lenguaje, ciencia, historia, política, arte, etc. La sección 1 ofrece una descripción general del campo y su importancia, con secciones posteriores que cubren los desarrollos en el campo desde el mediados del siglo XX. Estas secciones abordan la filosofía de la religión como se practica principalmente (pero no exclusivamente) en departamentos de filosofía y estudios religiosos que pertenecen a la tradición analítica en general. La entrada concluye destacando la creciente amplitud del campo, a medida que más tradiciones fuera de las creencias abrahámicas (judaísmo, Cristianismo e islam) se han convertido en el centro de importantes trabajos filosóficos.¹

1. EL CAMPO Y SU IMPORTANCIA

Idealmente, una guía sobre la naturaleza y la historia de la filosofía de la religión comenzaría con un análisis o definición de religión. Desafortunadamente, no existe un consenso actual sobre una identificación precisa de las necesarias y suficientes condiciones de lo que cuenta como religión. Por tanto, en la actualidad carecemos de un criterio decisivo que permita fallos sobre si algunos movimientos deben contar como religiones (por ejemplo, los cultos de Cienciología o Cargo de las islas del Pacífico). Pero si bien el consenso en los detalles precisos es difícil de alcanzar, la siguiente descripción general de lo que cuenta como una religión puede ser útil:

Una religión implica un cuerpo común y transmisible de enseñanzas y prácticas prescritas sobre una realidad o estado último, sagrado, que exige reverencia o asombro, un cuerpo que guía a sus practicantes en lo que describe como una relación salvadora, iluminadora o emancipadora con esta realidad a través de una vida personalmente transformadora de oración, meditación ritualizada y / o moral prácticas como el arrepentimiento y la regeneración personal. [Esta es una definición ligeramente modificada de la "Religión" en el Diccionario de Filosofía de la Religión , Taliaferro & Marty 2010: 196–197;2018, 240.]



Esta definición no implica algunas deficiencias obvias, como solo contar una tradición como religiosa si implica la creencia en Dios o dioses, ya que algunas religiones reconocidas como el budismo (en sus formas principales) no implican una creencia en Dios o dioses. Aunque controvertida, la definición proporciona alguna razón para pensar Cienciología y los cultos Cargo son proto-religiosos en la medida en que estos movimientos no tienen una comunidad sólida, transmisible cuerpo de enseñanzas y cumplir con las otras condiciones para ser una religión.

(Entonces, aunque ambos ejemplos son no descartados decisivamente como religiones, tal vez sea comprensible que, en Alemania, la Cienciología sea etiquetada como una "Secta", mientras que en Francia se clasifica como "un culto".) Para una discusión de otras definiciones de religión, ver Taliaferro 2009, capítulo uno, y para un análisis diferente reciente, ver Graham Oppy 2018, capítulo tres.

El tema de la definición de religión se vuelve a abordar a continuación en la sección 4, "Religión y ciencia".. Pero en lugar de dedicar más espacio para las definiciones desde el principio, se adoptará una política pragmática: a los efectos de esta entrada, se asumió que las tradiciones que son ampliamente reconocidas hoy como religiones son, de hecho, religiones. Ser asumió, entonces, que las religiones incluyen (al menos) el hinduismo, el budismo, el taoísmo, el confucianismo, el judaísmo, El cristianismo, el islam y las tradiciones que son como ellos. Esta forma de delimitar un dominio a veces es descrito como emplear una definición con ejemplos (una definición ostensiva) o hacer un llamamiento a una familia semejanza entre las cosas.

También se supondrá que las visiones grecorromanas de los dioses, los rituales, el más allá, el alma, son en general "religiosas" o "religiosamente significativas". Dado el uso pragmático y abierto del término "Religión" la esperanza es evitar comenzar nuestra investigación con un lecho procusto. Dada la perspectiva anterior, amplia de lo que cuenta como religión, las raíces de lo que llamamos filosofía de la religión se remonta a las primeras formas de filosofía. Desde el principio, los filósofos de Asia, Oriente Próximo y Medio, África del Norte y Europa reflexionaron sobre los dioses o Dios, los deberes para con lo divino, el origen y la naturaleza del cosmos, una vida futura, la naturaleza de la felicidad y las obligaciones, si hay deberes sagrados para con la familia o los gobernantes, y así más. Como ocurre con cada uno de los subcampos de la filosofía en la actualidad (como la filosofía de ciencia, filosofía del arte), los filósofos del mundo antiguo abordaron temas de importancia religiosa (al igual que retomaron reflexiones sobre lo que llamamos ciencia y arte) en el curso de su práctica general de la filosofía. Mientras que de vez en cuando en la era medieval, algunos filósofos judíos, cristianos e islámicos buscaban demarcar la filosofía de la teología o la religión, el papel evidente de la filosofía de la religión como un campo distinto de la filosofía no parece evidente hasta mediados del siglo XX. Sin embargo, se puede argumentar que hay algún indicio del surgimiento de la filosofía de la religión en el movimiento filosófico del siglo XVII Platonismo de Cambridge. Ralph Cudworth (1617-1688), Henry More (1614-1687) y otros miembros de este movimiento fueron los primeros filósofos en practicar la filosofía en inglés;

introdujeron en inglés muchos de los términos que se emplean con frecuencia en la filosofía de la religión en la actualidad, incluido el término "filosofía de la religión", así como el "teísmo", la "conciencia" y el "materialismo". Los platónicos de Cambridge proporcionaron las primeras versiones en inglés de los argumentos cosmológicos, ontológicos y teleológicos, reflexiones sobre la relación de fe y razón, y el caso de tolerar diferentes religiones. Si bien los platónicos de Cambridge podrían haber sido los primeros filósofos explícitos de la religión, en su mayor parte, sus contemporáneos y sucesores abordaron la religión como parte de su trabajo general. Por tanto, hay razones para creer que la filosofía de la religión sólo gradualmente surgió como un subcampo distinto de la filosofía a mediados del siglo XX. (Para una fecha anterior, vea James el énfasis de Collins en Hume, Kant y Hegel en *The Emergence of Philosophy of Religion* , 1967.)

Hoy, la filosofía de la religión es una de las áreas más vibrantes de la filosofía. Los artículos de filosofía de la religión aparecen en prácticamente todas las principales revistas filosóficas, mientras que algunas revistas (como la *Revista Internacional para Filosofía de la Religión*, *Estudios Religiosos*, *Sofía*, *Fe y Filosofía*, entre otros) están dedicados especialmente a filosofía de la religión. La filosofía de la religión se manifiesta en reuniones institucionales de filósofos (como las reuniones de la *American Philosophical Association* y de la *Royal Society of Philosophy*). Existen sociedades dedicadas al campo como la *Society for Philosophy of Religion* (EE. UU.) y la *British Society for Philosophy of Religion* y el campo es apoyado por múltiples centros como el Centro de Filosofía de Religión en la Universidad de Notre Dame, el Centro Rutgers de Filosofía de la Religión, el Centro para la Filosofía de la religión en la Universidad de Glasgow, Centro John Hick de Filosofía de la religión en el Universidad de Birmingham y otros sitios (como la Universidad de Roehampton y la Universidad de Nottingham). Oxford University Press publicó en 2009 La historia de la filosofía occidental de la religión en cinco volúmenes que involucra a más de 100 colaboradores (Oppy & Trakakis 2009), y la Enciclopedia de Filosofía de Wiley Blackwellof Religion en cinco volúmenes, con más de 350 colaboradores de todo el mundo, está programado para su publicación por 2021.

¿Qué explica esta vitalidad? Considere cuatro posibles razones. Primero: la naturaleza religiosa de la población mundial. La mayor parte de la investigación social sobre religión apoya la opinión de que la mayoría de la población mundial es parte de una religión o está influenciada por la religión (ver la investigación de Pew Center en línea). Por lo tanto, dedicarse a la filosofía de la religión es participar en un tema que afecta a personas reales, en lugar de tocar sólo tangencialmente asuntos de interés social actual. Quizás una de las razones por las que la filosofía de la religión es a menudo el primer tema en las introducciones a la filosofía en los libros de texto es que esta es una forma de proponer a los lectores que el estudio filosófico puede afectar lo que un gran número de personas realmente piensa sobre la vida y valor.

El papel de la filosofía de la religión en la participación de creencias (y dudas) de la vida real sobre la religión es quizás también lo demuestra la popularidad actual de libros a favor y en contra del teísmo en el Reino Unido y Estados Unidos. Otro aspecto de las poblaciones religiosas que puede motivar la filosofía de la religión es que la filosofía es una herramienta que se puede utilizar cuando las personas comparan diferentes tradiciones religiosas. La filosofía de la religión puede jugar un papel importante en ayudar a las personas a comprender y evaluar las diferentes tradiciones religiosas y sus alternativas.

Segundo: la filosofía de la religión como campo puede ser popular debido a los intereses superpuestos que se encuentran en ambas tradiciones religiosas y filosóficas. Tanto el pensamiento religioso como el filosófico plantean muchos de las mismas, fascinantes preguntas y posibilidades sobre la naturaleza de la realidad, los límites de la razón, el significado de la vida, etc. en. ¿Hay buenas razones para creer en Dios? ¿Qué es el bien y el mal? ¿Cuál es la naturaleza y el alcance del ser humano? ¿del conocimiento?

En el hinduismo; Una investigación filosófica contemporánea (2018), Shyam Ranganathan argumenta que, en el pensamiento asiático, la filosofía y la religión son casi inseparables, de modo que el interés en uno apoya un interés en el otro.

En tercer lugar, estudiar la historia de la filosofía ofrece amplias razones para tener cierta experiencia en filosofía de la filosofía de la religión. En Occidente, la mayoría de los filósofos antiguos, medievales y modernos reflexionaron filosóficamente sobre asuntos de importancia religiosa. Entre estos filósofos modernos, sería imposible comprender comprometer su trabajo sin mirar su trabajo filosófico sobre las creencias religiosas: René Descartes (1596-1650), Thomas Hobbes (1588-1679), Anne Conway (1631-1679), Baruch Spinoza (1632-1677), Margaret Cavendish (1623-1673), Gottfried Leibniz (1646-1716), John Locke (1632-1704), George Berkeley (1685-1753), David Hume (1711-1776), Immanuel Kant (1724-1804) y G.W.F. Hegel (1770-1831) (la lista es parcial). Y en el siglo XX, uno debe tomar nota del importante trabajo filosófico de los filósofos continentales sobre asuntos de importancia religiosa: Martin Heidegger (1889-1976), Jean-Paul Sartre (1905-1980), Simone de Beauvoir (1908-1986), Albert Camus (1913-1960), Gabriel Marcel (1889-1973), Franz Rosenzweig (1886-1929), Martin Buber (1878-1956), Emmanuel Levinas (1906-1995), Simone Weil (1909-1943) y más recientemente Jacques Derrida (1930-2004), Michel Foucault (1926-1984) y Luce Irigaray (1930-).

Evidencia de También se pueden encontrar filósofos que se toman en serio las cuestiones religiosas en los casos en que pensadores que normalmente no

suelen clasificarse como filósofos de la religión se han dirigido a la religión, incluido A.N. Whitehead (1861–1947), Bertrand Russell (1872–1970), GE Moore (1873–1958), John Rawls (1921–2002), Bernard Williams (1929–2003), Hilary Putnam (1926–2016), Derek Parfit (1942–2017), Thomas Nagel (1937–), Jürgen Habermas(1929–) y otros.

En la filosofía china e india existe un desafío aún mayor que en Occidente para distinguir importantes fuentes filosóficas y religiosas de la filosofía de la religión. Sería difícil clasificar a Nagarjuna (150–250 EC) o Adi Shankara (788–820 EC) como pensadores exclusivamente filosóficos o religiosos. Su trabajo parece tan igualmente importante filosóficamente como religiosamente (ver Ranganathan 2018).

Cuarto, un estudio completo de teología o estudios religiosos también proporciona buenas razones para tener experiencia en filosofía de la religión. Como se acaba de observar, la filosofía asiática y el pensamiento religioso están entrelazados y, por las preguntas relacionadas con la filosofía de la religión parecen relevantes: ¿qué es el espacio y el tiempo? ¿Hay muchas cosas o una realidad? ¿Podría ser nuestro mundo empíricamente observable una ilusión? ¿Podría el mundo estar gobernado por el karma? ¿Es reencarnación posible?

En términos de Occidente, hay razones para pensar que incluso los textos sagrados Abrahámicos. La fe implica fuertes elementos filosóficos: en el judaísmo, Job es quizás el texto filosófico más explícito en la Biblia hebrea. La tradición de sabiduría de cada fe abrahámica puede reflejar formas filosóficas más amplias dispensando; el Nuevo Testamento cristiano parece incluir o abordar temas platónicos (el Logos, el alma y relación corporal). Gran parte del pensamiento islámico incluye una reflexión crítica sobre Platón, Aristóteles, Plotino, así como trabajo filosófico independiente.

Pasemos ahora a la forma en que los filósofos han abordado el significado de las creencias religiosas.2. El significado de las creencias religiosas Antes del siglo XX, una cantidad sustancial de reflexión filosófica sobre cuestiones de religión importancia (pero no toda) ha sido realista. Es decir, a menudo se ha sostenido que las creencias religiosas son verdaderas o falsas. Jenófanes y otros pensadores presocráticos, Sócrates, Platón, Aristóteles, los epicúreos, los estoicos, Filón, Plotino diferían en sus creencias (o especulaciones) acerca de lo divino, y ellos y sus contemporáneos diferían sobre escepticismo, pero sostenían (por ejemplo) que o había una realidad divina o no.



El filósofo chino Confucio

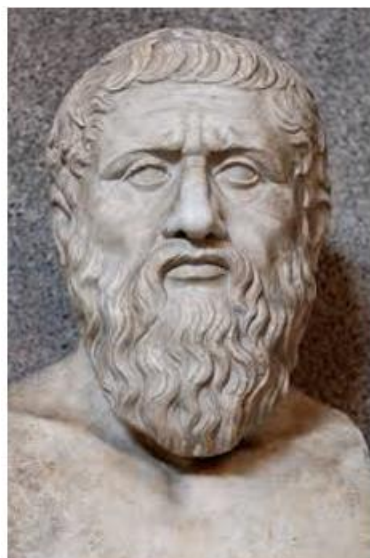
Medieval y moderno Los filósofos judíos, cristianos e islámicos diferían en términos de su valoración de la fe y la razón. Ellos también enfrentaron importantes cuestiones filosóficas sobre la autoridad de las afirmaciones de la revelación en la Biblia hebrea, la Biblia cristiana y el Corán. En la filosofía asiática de la religión, algunas religiones no incluyen la revelación. Afirmaciones, como en el budismo y el confucianismo, pero la tradición hindú enfrentó a los filósofos con la evaluación de los Vedas y Upanishads.

Pero en su mayor parte, los filósofos de Occidente y Oriente pensaban que había verdades sobre si hay un Dios, el alma, una vida después de la muerte, lo que es sagrado (si estos son conocidos o comprendidos por cualquier ser humano o no). El realismo de algún tipo es tan penetrante que el gran historiador de la filosofía Richard Popkin (1923-2005) una vez definió la filosofía como "el intento de dar cuenta de lo que es verdadero y lo que es importante" (Popkin 1999: 1).

Filósofos importantes de Occidente como Immanuel Kant (1724-1804) y Friedrich Nietzsche (1844-1900), entre otros, desafió las visiones realistas clásicas de la verdad y la metafísica (ontología o teoría de lo que es), pero el siglo XX vio dos movimientos especialmente poderosos que desafiaron realismo: positivismo lógico y filosofía de la religión inspirada en Wittgenstein. Antes de abordar estos

dos movimientos, tomemos nota de algunos de los matices en la reflexión filosófica sobre el tratamiento realista del lenguaje religioso.

Muchos filósofos teístas (y sus críticos) sostienen que el lenguaje acerca de Dios puede usarse de manera unívoca, analógica o equívoca. Un término se usa



Platón

unívocamente sobre Dios y humanos cuando tiene el mismo sentido. Podría decirse que el término "conocer" se usa unívocamente para referirse a Dios en las afirmaciones "Dios te conoce" y "Tú conoces Londres", aunque la forma en que Dios te conoce y la forma en que conoces Londres difieren radicalmente. En términos de la última diferencia, los filósofos a veces distinguen entre lo que se atribuye a alguna cosa y el modo en que se realiza algún estado (como el conocimiento).

Los términos se utilizan de forma análoga cuando Hay alguna similitud entre lo que se atribuye, por ejemplo, cuando se dice que "dos personas humanas se aman" y "Dios ama al mundo", el término "amor" se puede usar analógicamente cuando hay alguna similitud entre estos amores). Los términos se utilizan

de manera equívoca cuando el significado es diferente, como en la declaración "Adam sabía Eva" (que en la Biblia King James significaba que Adán y Eva tuvieron relaciones sexuales) y "Dios conoce el mundo" (mientras algunos de los dioses homéricos tuvieron relaciones con los humanos, esto no era parte de las cosmovisiones teístas). El trabajo teológico que enfatiza nuestra capacidad para formar un concepto positivo de lo divino se ha denominado vía positiva. O teología catofática. Por otro lado, aquellos que enfatizan la incognoscibilidad de Dios abrazan lo que se llama la vía teología negativa o apofática. Maimónides (1135-1204) fue un gran defensor de la vía negativa, favoreciendo el punto de vista de que conocemos a Dios principalmente a través de lo que Dios no es (Dios no es material, no es malo, no es ignorante, etc.).

Si bien algunos (pero no todos) los filósofos de la religión en la tradición continental se han alineado con teología apofática como Levinas (que no era teísta) y Jean-Luc Marion (1946–), una cantidad sustancial (pero no todos) de la filosofía de la religión de orientación analítica han tendido a adoptar la vía positiva

Uno de Los desafíos de la teología apofática es que parece alejar la filosofía de Dios de las prácticas religiosas. Como la oración, la adoración, la confianza en el poder y la bondad de Dios, las peregrinaciones y la ética religiosa. De acuerdo con Karen Armstrong, algunos de los más grandes teólogos de la fe abrahámica sostenían que Dios no era bueno, divino, poderoso o inteligente de ninguna manera que pudiéramos entender. No podríamos incluso digamos que Dios

“existió”, porque nuestro concepto de existencia es demasiado limitado. Algunos de los sabios prefería decir que Dios era “Nada” porque Dios no era otro ser...

A estos teólogos algunas de nuestras ideas modernas acerca de Dios habrían parecido idólatras. (Armstrong 2009: x) Un desafío prima facie a esta posición es que es difícil creer que los practicantes religiosos puedan orar o adorar o confiar en un ser que era completamente inescrutable o un ser que no podemos comprender de ninguna manera.

Para un realista, a través de la filosofía positiva de Dios que busca apreciar la fuerza de la teología apofática, ver Mikael Stenmark's “Concepciones en competencia de Dios: el Dios personal versus el Dios más allá del ser” (2015).

Pasemos ahora a dos movimientos filosóficos prominentes que desafiaron una filosofía realista de Dios.

2.1 POSITIVISMO

“Positivismo” es un término introducido por Auguste Comte (1798-1857), un filósofo francés que defendió las ciencias naturales y sociales frente a la teología y la práctica filosófica de la metafísica. El término “positivismo” fue utilizado más tarde (a veces ampliado al positivismo lógico por A.J. Ayer) por un grupo de filósofos. Que se reunieron en Austria llamado el Círculo de Viena de 1922 a 1938. Este grupo, que incluía a Moritz Schlick y Max Planck, avanzó una explicación empírica del significado, según la cual para que una proposición sea significativa tenía que ser una declaración conceptual o formal en matemáticas o sobre definiciones analíticas (“triángulos tienen tres ángulos”) o sobre asuntos que puedan ser verificados o falsificados empíricamente.

Aparentemente afirmaciones fácticas de que no hacen ninguna diferencia en términos de nuestra experiencia empírica real (o posible) son vacíos de significado. A el filósofo británico, que visitó el Círculo de Viena, A.J. Ayer popularizó este criterio de significado en su libro de 1936, *Lenguaje, verdad y lógica*. En él, Ayer argumentó que las afirmaciones religiosas, así como su negación, no tenían contenido cognitivo. A su juicio, el teísmo, y también el ateísmo y el agnosticismo, eran una tontería, porque tratan acerca de la realidad



Kant

(o irrealidad o incognoscibilidad) de aquello que no hizo ninguna diferencia en nuestra experiencia empírica.

¿Cómo podría uno confirmar o refutar empíricamente que existe un Dios incorpóreo e invisible o que Krishna es un avatar de Vishnu? Es famoso que Antony Flew empleó esta estrategia al comparar al Dios del teísmo con una creencia que hay un jardinero invisible e indetectable que no puede ser oído ni olido o empíricamente de otra manera descubierto (voló 1955).

Además de rechazar las creencias religiosas tradicionales por carecer de sentido, Ayer y otros los positivistas lógicos rechazaron el significado de las declaraciones morales. Por sus luces, declaraciones morales o éticas eran expresiones de los sentimientos de las personas, no de valores que tienen una realidad independiente de los sentimientos de las personas. La crítica lógica positivista de la religión no está muerta. Puede verse en acción en *God in the Age of Science* de Herman Philips; *Crítica de las razones religiosas* (2012).

Sin embargo, el criterio de significado propuesto por la lógica el positivismo se enfrentó a una serie de objeciones (para más detalles, ver Copleston 1960 y Taliaferro 2005b). Considere cinco objeciones que fueron fundamentales en el retiro del positivismo lógico de su posición de dominio. Primero, se acusó de que el positivismo lógico en sí mismo se refuta a sí mismo. ¿Es la declaración estándar de significado (las proposiciones son significativas si y solo si se refieren a las relaciones de ideas o a cuestiones que a la verificación o falsificación empírica) en sí mismo sobre las relaciones de ideas o sobre asuntos que están sujetos a verificación empírica o falsificación? Podría decirse que no. En el mejor de los casos, el criterio positivista de significado es una recomendación sobre qué considerar significativo.

En segundo lugar, se argumentó que hay declaraciones significativas sobre el mundo que no están sujetas a confirmación o desconfirmación empírica indirecta. Los candidatos plausibles incluyen declaraciones sobre el origen del cosmos o, más cerca de casa, los estados mentales de otras personas o de animales no humanos (para una discusión, ver Van Cleve 1999 y Taliaferro 1994).

En tercer lugar, a muchos filósofos les pareció que limitar la experiencia humana a lo que se entiende estrictamente como empírico es arbitrario o caprichoso. C.D. Broad y otros defendieron una comprensión más amplia de la experiencia para permitir el significado de la experiencia moral: posiblemente, uno puede experimentar la incorrección de un acto como cuando una persona inocente se siente violada.

Cuarto, el rechazo de Ayer del significado de la ética parecía ir en contra de su epistemología o normativa cuenta de las creencias, pues interpretó el conocimiento empírico en términos de tener derecho a ciertas creencias. Si esto

es significativo para referirse al derecho a las creencias, ¿por qué no es significativo referirse a derechos morales como el derecho a no ser torturado?

Y si apoyamos un concepto más amplio de lo que se puede experimentar, en la tradición de fenomenología (que implica el análisis de las apariencias) ¿por qué descartar, por principio, la experiencia de lo divino o lo sagrado?

En quinto lugar, y probablemente lo más importante en términos de historia de las ideas, el filósofo fundamental de la ciencia Carl Hempel (1905-1997) sostuvo que el proyecto del positivismo lógico era demasiado limitado (Hempel 1950). Fue insensible a la tarea más amplia de la investigación científica que se lleva a cabo correctamente no en la escala táctica de escudriñando afirmaciones particulares sobre la experiencia empírica, pero en términos de una teoría o visión global y coherente del mundo.

De acuerdo con Hempel, deberíamos preocuparnos por la investigación empírica, pero ver esto como definido por una comprensión teórica general de la realidad y las leyes de la naturaleza. Esta no era ipso facto una posición que favorecer el significado de la creencia religiosa, pero la crítica de Hempel al positivismo eliminó su barrera para relatos metafísicos de la realidad, sean estos relatos teístas, panteístas (aproximadamente, Dios es todo), naturalistas, etcétera.

Además, la crítica positivista de lo que llamaron metafísica fue atacada por ser tan confusa como algunos la metafísica estaba implícita en sus afirmaciones sobre la experiencia empírica; ver el clásico titulado acertadamente *La metafísica del positivismo lógico* (1954) de Gustav Bergmann (1906-1987).

Pasemos ahora a Wittgenstein (1889-1951) y la filosofía de la religión que inspiró su trabajo.

2.2 FILOSOFÍA WITTGENSTEINIANA DE LA RELIGIÓN

Algunos miembros del Círculo de Viena interpretaron los primeros trabajos de Wittgenstein como favorables a su empirismo, pero se sorprendieron cuando visitó el Círculo y, en lugar de que Wittgenstein discutiera su *Tractatus*, leyó a ellos poesía de Rabindranath Tagore (1861-1941), un místico de Bengala (véase Taliaferro 2005b: capítulo ocho).

En cualquier caso, el trabajo posterior de Wittgenstein, que no era amigable con su empirismo, fue especialmente influyente en Filosofía y teología de la Segunda Guerra Mundial y será el enfoque aquí. En las Investigaciones Filosóficas

(publicado póstumamente en 1953) y en muchas otras obras (incluida la publicación de notas tomadas por sus estudiantes en sus conferencias),

Wittgenstein se opuso a lo que llamó la imagen teoría del significado. Desde este punto de vista, las afirmaciones son verdaderas o falsas dependiendo de si la realidad coincide con la imagen. Expresado por las declaraciones. Wittgenstein llegó a ver esta visión del significado como profundamente problemática. El significado del lenguaje no se encuentra, más bien, en la fidelidad referencial sino en su uso en lo que Wittgenstein denominó formas de vida. Como esta posición se aplicó a asuntos religiosos, D.Z. Phillips (1966, 1976), BR Tilghman (1994), y, más recientemente, Howard Wettstein (2012), buscó desplazar el debate y los argumentos metafísicos tradicionales. Sobre el teísmo y sus alternativas y, en cambio, centrarse en la forma en que el lenguaje sobre Dios, el alma, la oración, la resurrección, el más allá, etc., funcionan en la vida de los practicantes religiosos.

Por ejemplo, Phillips sostuvo que es mejor no ver la práctica de la oración como seres humanos que buscan influir en un todopoderoso e invisible persona, sino para lograr la solidaridad con otras personas a la luz de la fragilidad de la vida. Phillips se ve a sí mismo como siguiendo el ejemplo de Wittgenstein al centrarse, no en qué imagen de la realidad parece más fiel, sino en la no formas teóricas en las que se practica la religión.

Preguntar si Dios existe no es hacer una pregunta teórica. Si ha de significar algo, es preguntar por la alabanza y la oración; es preguntarse si hay algo en todo eso. Esta es la razón por la filosofía no puede responder a la pregunta "¿Existe Dios?" con una afirmativa o una negativa respuesta ... "Hay un Dios", aunque parece estar en el modo indicativo, es una expresión de fe. (Phillips 1976: 181)

Al menos dos razones reforzaron esta filosofía de la religión inspirada por Wittgenstein. Primero, parecía como si esta metodología era más fiel a la práctica de la filosofía de la religión, siendo verdaderamente sobre la realidad práctica de las propias personas religiosas. En segundo lugar, si bien ha habido un resurgimiento de los argumentos filosóficos para y contra el teísmo y los conceptos alternativos de Dios (como se verá en la sección 5), un número significativo de los filósofos de mediados del siglo XX en adelante han llegado a la conclusión de que todos los argumentos y los contraargumentos sobre las afirmaciones metafísicas de la religión son indecisos.

Si ese es el caso, nueva filosofía, inspirada por Wittgenstein, de la religión tenía la ventaja de cambiar de terreno a lo que podría ser un más prometedor área de acuerdo. Si bien este enfoque no realista de la religión tiene sus defensores hoy en día, especialmente en el trabajo de Howard Wettstein, Muchos filósofos han sostenido que la vida religiosa tradicional y contemporánea se basa

en hacer afirmaciones sobre cual es realmente el caso en un contexto realista. Es difícil imaginar por qué las personas rezarían a Dios si, literalmente, pensó que no hay Dios (de ningún tipo).

Curiosamente, tal vez heredando el énfasis de Wittgenstein en la práctica, algunos filósofos que trabajan en religión en la actualidad, ponen mayor énfasis en el significado de la religión en la vida, en lugar de ver las creencias religiosas como cuestión de evaluar una hipótesis (ver Cottingham 2014).³. Epistemología religiosa Según el prestigioso Diccionario de Filosofía de Cambridge, la epistemología religiosa es "una rama de filosofía que investiga el estado epistémico de las actitudes proposicionales sobre las afirmaciones religiosas" (Audi 2015:925).

Prácticamente todas las metodologías existentes y actuales en epistemología se han empleado para evaluar afirmaciones religiosas. Algunos de estos métodos han sido más racionalistas en el sentido de que han involucrado razonamiento a partir de verdades ostensiblemente evidentes (por ejemplo, un principio de razón suficiente), mientras que otros han sido más experienciales (por ejemplo, empirismo, fenomenología, el énfasis en la pasión y la subjetividad, el énfasis en la práctica como encontrado en el pragmatismo).

Además, algunos han tratado de ser ahistóricos (no dependientes de la revelación histórica afirmaciones), mientras que otras son profundamente históricas (por ejemplo, basadas en la revelación, ya sea conocida por la fe sola o justificado evidentemente por una apelación a milagros y / o experiencia religiosa).

Durante los últimos veinte años, ha habido una creciente literatura sobre la naturaleza de la fe religiosa. Entre muchos filósofos en la tradición analítica, la fe a menudo ha sido tratada como una creencia, actitud proposicional, por ejemplo, creer que hay o no un Dios, y mucho trabajo dedicado a examinar cuando tal creencia está respaldada por evidencia y, de ser así, cuánta y qué tipo de evidencia.

Ha habido un famoso debate sobre "la ética de creencia", determinando qué tipos de creencias no deben ser admitidas o aprobadas cuando la evidencia es se considera insuficiente, y cuando los asuntos de fe religiosa pueden justificarse por motivos pragmáticos (por ejemplo, como una apuesta o aventura). La fe también ha sido tratada filosóficamente como confianza, una forma de esperanza, una lealtad a un ideal, compromiso y acción fiel con o sin creencia (para una encuesta, ver Abraham & Aquino 2017; para una defensa de la fe religiosa sin creencias, véase Schellenberg 2017). A continuación se examina primero lo que se

conoce como evidencialismo y epistemología reformada y luego una forma de lo que se llama epistemología volitiva de la religión.

3.1 EVIDENCIALISMO, EPISTEMOLOGÍA REFORMADA Y EPISTEMOLOGÍA VOLITIVA

El evidencialismo es la opinión de que para que una persona esté justificada en alguna creencia, esa persona debe tener cierta conciencia. De la evidencia de la creencia. Esto generalmente se articula como la creencia de una persona que se justifica dado la total evidencia disponible para la persona. Desde este punto de vista, la creencia en cuestión no debe ser socavada (o derrotada) por otras creencias evidentes sostenidas por la persona. Además, los evidencialistas a menudo sostienen que el grado de confianza en una creencia debe ser proporcional a la evidencia.

El evidencialismo ha sido defendido por representantes de todos los diferentes puntos de vista en la filosofía de la religión: teísmo, ateísmo, defensores de modelos no teístas de Dios, agnósticos. Los evidencialistas han diferido en términos de sus explicaciones de la evidencia (¿qué peso se podría dar a fenomenología?) y la relación entre creencias evidentes (¿las creencias deben ser fundamentales o básicas o implicados por tales creencias fundamentales?)



Probablemente el evidencialista más conocido en el campo de la filosofía de la religión que aboga por el teísmo es Richard Swinburne (1934–). Swinburne fue (y es) el principal defensor de la teología natural teísta desde principios de la década de 1970. Swinburne aplicó sus considerables habilidades analíticas para defender la coherencia y la fuerza del teísmo, y el análisis y defensa de enseñanzas cristianas específicas sobre la trinidad, la encarnación, la resurrección de Cristo, la revelación, y más. Los proyectos de Swinburne en la tradición evidencialista en filosofía de la religión están en la gran tradición de filosofía británica de la religión desde los platónicos de Cambridge en el siglo XVII hasta

Joseph Butler(1692-1752) y William Paley (1743-1805) a filósofos británicos del siglo XX como A.E. Taylor(1869-1945), F.R. Tennant (1866-1957), William Temple (1881-1944), H.D. Lewis (1910-1992) y A.C. Ewing (1899-1973).

El caso filosófico positivo a favor del teísmo ha sido resuelto por el trabajo de muchos poderosos filósofos, más recientemente Ronald Hepburn (1927–2008), J.L. Mackie (1917–1981), Antony Flew (1923–2010), Richard Gale (1932-2015), William Rowe (1931-2015), Michael Martin (1932-2015), Graham Oppy (1960–), J.L. Schellenberg (1959–) y Paul Draper (1957–). (Ver *The Routledge Companion to Theism* [Taliaferro, Harrison y Goetz 2012] para obtener una descripción general de dicho trabajo). Ha habido al menos dos desarrollos recientes e interesantes en la filosofía de la religión en el marco de evidencialismo. Uno ha sido propuesto por John Schellenberg, quien sostiene que, si el Dios del cristianismo existe, La realidad de Dios sería mucho más evidente de lo que es. Podría decirse que, en la comprensión cristiana de los valores, evidente la relación con Dios es parte del mayor bien humano, y si Dios fuera amoroso, Dios produciría tal bueno. Porque hay evidencia de que Dios no se pone a disposición de los buscadores serios de tal relación, esto es evidencia de que tal Dios no existe.

Según esta línea de razonamiento, la ausencia de evidencia del Dios del cristianismo es evidencia de ausencia (ver Schellenberg 2007 y Howard-Snyder & Moser 2001). El argumento se aplica más allá de los valores cristianos y el teísmo, y a cualquier concepto de Dios en el que Dios es poderoso y bueno y tal que una relación con un Dios tan bueno sería satisfactoria y buena para las criaturas. No funcionaría con un concepto de Dios (como encontramos, por ejemplo, en la obra de Aristóteles) en el que Dios no es comprometida amorosa y providencialmente con el mundo.

Esta línea de razonamiento se refiere a menudo en términos de ocultamiento de Dios. Sandra Menssen y Thomas Sullivan han adelantado otro desarrollo interesante. En la filosófica Reflexión acerca de Dios la tendencia ha sido dar prioridad a lo que se puede llamar teísmo desnudo (plausibilidad de que exista el Dios del teísmo) en lugar de un concepto más específico de Dios. Esta prioridad hacen sentido en la medida en que la plausibilidad de una tesis general (hay mamíferos en la sabana) será mayor que una tesis más concretas (hay 12,796 jirafas en la sabana). Pero Menssen y Sullivan sostienen que practicar filosofía de la religión de un contexto más particular, especialmente cristiano, proporciona una "base de datos" más rica para reflexión.

La insistencia demasiado común entre los filósofos de que un procedimiento adecuado requiere establecer la probabilidad de la existencia de Dios antes de

probar las afirmaciones reveladoras corta una gran parte de la base de datos. Relevante para defender el teísmo ... Porque es difícil establecer la existencia de Dios como probable a menos que algunos se puede dar cuenta de los males del mundo, y la cuenta que el cristianismo tiene para ofrecer es inimaginablemente más rico que cualquier relato no religioso.

La relación cristiana, a la que se accede a través de Escritura, es una historia de amor: del amor de Dios por nosotros y de lo que Dios ha preparado para los que aman ... Es una historia del valor salvífico del sufrimiento: nuestros sufrimientos están relacionados con los de Cristo, y están incluidos en los sufrimientos adecuados para la redención del mundo, sufrimientos que Cristo ha querido hacer el suyo. (Menssen y Sullivan 2017: 37–38)

En términos del orden de la investigación, a veces puede ser útil considerar posiciones filosóficas más específicas: Por ejemplo, puede parecer a primera vista que el materialismo es inútil hasta que uno utiliza los recursos de alguna relación materialista específica que involucra funcionalismo, pero, posiblemente, esto no compensa por sí solo la lógica primacía de la tesis más general (ya sea teísmo o materialismo puros).

Quizás la importancia de La propuesta de Menssen-Sullivan es que los filósofos de la religión necesitan mejorar su valoración crítica de las posiciones junto con tomar en serio relaciones más específicas sobre los datos disponibles (por ejemplo, cuando se trata de teísmo, evaluando el problema del mal en términos de posibles posiciones teológicas sobre la redención como se presenta en revelaciones aparentes).

El evidencialismo ha sido cuestionado por muchos motivos. Algunos argumentan que es demasiado estricto; tenemos muchas creencias evidentes que no podríamos justificar con éxito. En lugar de evidencialismo, algunos filósofos adoptan una forma de fiabilismo, según el cual una persona puede estar justificada en una creencia siempre que la creencia sea producida por un medio confiable, ya sea que la persona conozca o no la evidencia que justifica la creencia. Dos movimientos en La filosofía de la religión desarrolla posiciones que no están en línea con la tradición probatoria tradicional: reformado epistemología y epistemología volitiva.

La epistemología reformada ha sido defendida por Alvin Plantinga (1932–) y Nicholas Wolterstorff (1932–), entre otros. La epistemología reformada es "reformada" en la medida en que se basa en el reformador Juan Calvino (1509–1564) quien afirmó que las personas fueron creadas con un sentido de Dios (*sensus divinitatis*). Mientras este sentido de Dios puede no ser aparente debido al pecado, puede inducir a las personas a creer en Dios y apoyar una vida de cristiano. Fe.

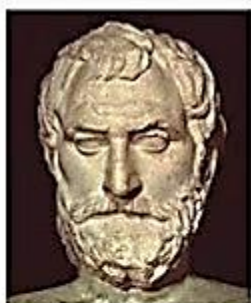
Si bien esta estimulación puede desempeñar un papel probatorio en términos de la experiencia o percepción ostensible de Dios, también puede justificar la fe cristiana en ausencia de evidencia o argumento (ver K. Clark & VanArragon2011; M. Bergmann 2017; y Plantinga & Bergmann 2016). En el lenguaje que introdujo Plantinga, la creencia en Dios puede ser tan básico como nuestras creencias ordinarias sobre otras personas y el mundo.

El marco de la epistemología reformada es condicional a medida que avanza la tesis de que si hay un Dios y si Dios realmente tiene nos creó con un *sensus divinitatis* que nos lleva de manera confiable a creer (verdaderamente) que Dios existe, entonces tal creencia sea justificada. En cierto sentido, la epistemología reformada es más una estrategia defensiva (ofreciendo fundamentos por pensar que la creencia religiosa, si es cierta, está justificada) en lugar de proporcionar una razón positiva por la cual las personas que no tienen (o creen tener) un *sensus divinitatis* deben abrazar la fe cristiana.

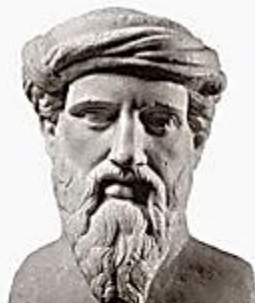
Plantinga ha argumentado que al menos una alternativa a la fe cristiana, el naturalismo secular, es profundamente problemático, si no refutable, pero esta posición (si es convincente) se ha propuesto más como una razón para no ser naturalista que como una razón para ser teísta. (Para una versión más fuerte del

argumento de que el teísmo explica mejor la normatividad de la razón que alternativas, ver Agents Under Fire de Angus Menuge , 2004.)

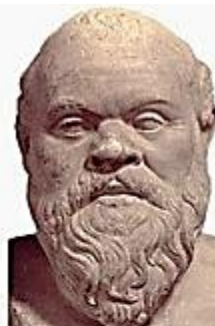
La epistemología reformada no es ipso facto fideísmo. El fideísmo respalda



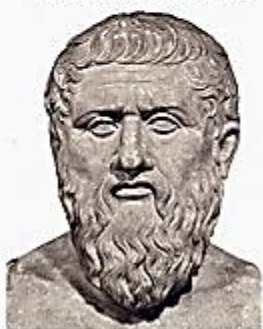
Tales de Mileto



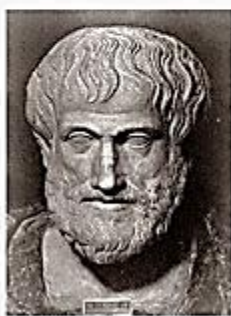
Pitágoras



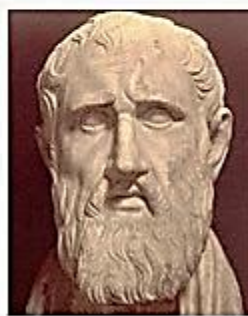
Sócrates



Platón



Aristóteles



Zenón

explícitamente la legitimidad de la fe sin el apoyo, no solo de evidencia (proposicional), sino también de la razón (MacSwain 2013). Por el contrario, reformado la epistemología ofrece una explicación metafísica y epistemológica de la justificación según la cual la creencia en Dios puede justificarse incluso si no está respaldado por evidencia y ofrece una explicación de la creencia propiamente básica. Según el cual la creencia básica en Dios está a la par epistémica con nuestras creencias básicas ordinarias sobre el mundo y otras mentes que parecen ser paradigmáticamente racionales.

No obstante, aunque la epistemología reformada no necesariamente fideísta, comparte con el fideísmo la idea de que una persona puede tener una creencia religiosa justificada en la falta de prueba. Considere ahora lo que se llama epistemología volitiva en la filosofía de la religión. Paul Moser argumentó sistemáticamente a favor de un marco profundamente diferente en el que sostiene que, si el Dios del cristianismo existe, este Dios no sería evidente para quienes (por ejemplo) tienen curiosidad acerca de si Dios existe.

Para Moser, el Dios del cristianismo solo se haría evidente en un proceso que involucraría la moral y transformación espiritual de personas (Moser 2017). Este proceso puede involucrar a personas que reciben (aceptan) la revelación de

Jesucristo como redentor y santificador que llama a las personas a una vida radical de amorosa compasión, incluso el amor de nuestros enemigos.

Al someterse voluntariamente al amor imperativo de Dios, una persona en esta relación filial con Dios a través de Cristo puede experimentar un cambio de carácter (del egocentrismo a servir a los demás) en el que el carácter de la persona (o el mismo ser) puede llegar a servir como evidencia de las verdades de fe.

3.2 LA EPISTEMOLOGÍA DEL DESACUERDO

El terreno cubierto hasta ahora en esta entrada indica un considerable desacuerdo sobre la justificación epistémica y creencia religiosa. Si los expertos no están de acuerdo sobre estos asuntos, ¿qué deberían pensar y hacer los no expertos? O, poniendo la pregunta a los llamados expertos, si usted (como investigador capacitado) no está de acuerdo con los asuntos anteriores con aquellos a quienes consideras igualmente inteligente y sensible a la evidencia, si ese solo hecho te lleva a modificar o incluso abandona la confianza que tiene con respecto a sus propias creencias?

Algunos filósofos proponen que, en el caso de desacuerdos entre pares epistémicos, se debe buscar algún tipo de cuenta del desacuerdo. Por ejemplo, ¿hay alguna razón para pensar que la evidencia disponible para usted y sus compañeros difieren o se conciben de manera diferente. Quizás haya formas de explicar, por ejemplo, por porque los budistas pueden afirmar que no se observan a sí mismos como seres sustanciales que existen a lo largo del tiempo, mientras que un no budista podría afirmar que la autoobservación proporciona motivos para creer que las personas son agentes sustanciales y duraderos (David Lund 2005).

El no budista podría necesitar otra razón para preferir su marco sobre el budista. Uno, pero al menos (tal vez) habría encontrado una manera de explicar por qué personas igualmente razonables llegar a conclusiones diferentes frente a evidencias aparentemente idénticas. Evaluar la importancia del desacuerdo sobre las creencias religiosas es muy diferente de evaluar la importancia de desacuerdo en dominios donde hay una comprensión más clara y compartida de la metodología y la evidencia. Por ejemplo, si dos detectives igualmente competentes examinan la misma evidencia de que Smith asesinó a Jones, su desacuerdo debería (en igualdad de condiciones) llevarnos a modificar la confianza en que Smith es culpable, porque se puede suponer que los detectives utilizan las mismas pruebas y métodos de investigación.

Pero al evaluar el desacuerdo entre filósofos sobre (por ejemplo) la coherencia y plausibilidad del teísmo, los filósofos hoy en día suelen basarse en diferentes metodologías (fenomenología, empirismo, análisis conceptual o lingüístico, teoría estructural, postestructuralismo, psicoanálisis, etc.). Pero ¿y si una persona acepta una religión determinada como razonable y, sin embargo, reconoce que los investigadores igualmente razonables, maduros y responsables adoptan una religión diferente incompatible con el suyo y todos comparten una metodología filosófica similar?

Esta situación no es un experimento de pensamiento abstracto. En el diálogo cristiano-musulmán, los filósofos a menudo comparten una filosofía herencia de Platón, Aristóteles, Plotino y una amplia gama de puntos de vista compartidos sobre la perfección de Dios/Alá. Una opción sería adoptar un pluralismo epistemológico, según el cual las personas pueden ser igualmente bien justificado al afirmar creencias incompatibles. Esta opción parecería proporcionar algunos fundamentos para la epistémica humildad (Audi 2011; Ward 2002, 2014, 2017).



Buda

En un ensayo titulado apropiadamente, "¿Por qué el pluralismo religioso no es malvado y en algunos aspectos es bastante bueno?", (2018) Robert McKim presenta razones por las que, desde un punto filosófico, desde este punto de vista, puede ser bueno fomentar (y no simplemente reconocer) visiones del mundo aparentemente razonablemente iguales.

Para obtener una descripción general de la situación actual de la filosofía de la religión sobre el tema del desacuerdo religioso, consulte "El desacuerdo y la epistemología de la teología" (King & Kelly 2017). Al final de esta sección, también vale la pena señalar dos observaciones sobre los desacuerdos epistémicos. Primero,

nuestro nuestras creencias y nuestra confianza en la verdad de nuestras creencias pueden no estar bajo nuestro control voluntario. Quizás formes una creencia de la verdad del budismo basada en lo que usted considera una evidencia convincente.

Incluso si estas convencido que personas igualmente inteligentes no llegan a una conclusión similar, que por sí solo no puede permitirle negar lo que te parece

convinciente. En segundo lugar, si el desacuerdo entre los expertos le da una razón para abandonar una posición, entonces el principio mismo en el que confía (uno debe abandonar la creencia de que X si los expertos no están de acuerdo sobre X) se vería socavado, ya que los expertos no están de acuerdo sobre lo que se debe hacer cuando los expertos no están de acuerdo.

Para descripciones generales y exploraciones de trabajos filosóficos relevantes en un contexto pluralista, ver Nuevos Modelos de Religión Understanding (2018) editado por Fiona Ellis y Renewing Philosophy of Religion (2017) editado por Paul Drapery JL Schellenberg.

4. RELIGIÓN Y CIENCIA LA RELACIÓN ENTRE RELIGIÓN Y CIENCIA HA SIDO UN TEMA IMPORTANTE EN LA FILOSOFÍA DE LA CIENCIA DEL SIGLO XX.

Religión y parece muy importante hoy. Esta sección comienza considerando la Academia Nacional de Ciencias y el Instituto de Medicina (ahora el Declaración de la Academia Nacional de Medicina) sobre la relación entre ciencia y religión: La ciencia y la religión se basan en diferentes aspectos de la experiencia humana. En ciencia, explicaciones debe basarse en pruebas extraídas del examen del mundo natural. Con base científica, las observaciones o experimentos que entran en conflicto con una explicación eventualmente deben conducir a modificaciones. O incluso el abandono de esa explicación. La fe religiosa, por el contrario, no depende sólo de evidencia empírica, no se modifica necesariamente frente a evidencia contradictoria, y típicamente involucra fuerzas o entidades sobrenaturales. Debido a que no son parte de la naturaleza, las entidades sobrenaturales no puede ser investigado por la ciencia. En este sentido, la ciencia y la religión están separadas y abordan aspectos del entendimiento humano de diferentes formas. Intentos de enfrentar a la ciencia y la religión contra cada uno otros crean controversia donde no es necesario que exista. (NASIM 2008: 12)

Esta visión de la ciencia y la religión parece prometedora en muchos frentes. Si la declaración anterior sobre ciencia y religiones es aceptada, entonces parece asegurar que hay un conflicto mínimo entre dos dominios dinámicos de lo que las academias se refieren como "experiencia humana". Las Academias Nacionales parecen tener razón al dar a entender que los elementos clave de muchas religiones no admiten investigaciones científicas directas ni descansan "sólo en evidencia".

Ni Dios ni Alá ni Brahman (lo divino tal como se concibe en el judaísmo, el cristianismo, el islam e Hinduismo) es un objeto o proceso físico o material. Parece, entonces, que lo divino o lo sagrado y muchos otros elementos en las

religiones del mundo (meditación, oración, pecado y perdón, liberación del deseo) sólo pueden ser indirectamente investigado científicamente. Entonces, un neurólogo puede producir estudios detallados del cerebro de los monjes y monjas cuando rezan y meditan, y puede haber estudios comparativos de la salud de quienes practican una religión y aquellos que no, pero es muy difícil concebir cómo medir científicamente a Dios o Alá o Brahmán o el Dao, el cielo, etc.

Sin embargo, a pesar de la plausibilidad inicial de la postura de las Academias, sea problemático. Primero, un punto crítico menor (y controvertido) en respuesta a las Academias: la declaración hace uso de los términos "fuerzas o entidades sobrenaturales" que "no son parte de la naturaleza". El término "sobrenatural" no es el estándar término usado para referirse solo a Dios o lo divino, probablemente (en parte) porque en inglés el término "sobrenatural" se refieren solo a Dios o lo divino, sino también a los poltergeistas, fantasmas, diablos, brujas, médiums, oráculos, etc. los más adelante son una panoplia de lo que comúnmente se considera una superstición absurda. (La similitud de los términos sobrenatural y supersticioso puede no ser un accidente.)

El término filosófico estándar para hacer referencia a Dios en el idioma inglés, desde el siglo XVII en adelante, es el teísmo (del griego theos para dios / Dios). Así que, en lugar de que la declaración se refiera a "fuerzas o entidades sobrenaturales", una frase más caritativa podría referirse a como muchas religiones del mundo son teístas o involucran alguna realidad sagrada que no se puede medir directa y empíricamente.

Yendo más allá de este punto menor sobre la terminología, las creencias religiosas se han pensado tradicionalmente y hoy como sujeto a evidencia. La evidencia de las creencias religiosas ha incluido apelar a la contingencia del cosmos y principios de explicación, la naturaleza ostensiblemente intencionada del cosmos, el surgimiento de la conciencia, etcétera. La evidencia contra la creencia religiosa ha incluido apelar a la cantidad evidente de maldad en el cosmos, el éxito de las ciencias naturales, etc. Sin embargo, una razón para apoyar la noción de las Academias de que la religión y la ciencia no se superponen es el hecho que en la ciencia moderna ha habido un paréntesis de referencia a la mente y lo mental. Es decir, las ciencias han estado interesados en un mundo físico independiente de la mente, mientras que en la religión esto es principalmente un dominio preocupado por la mente (sentimientos, emociones, pensamientos, ideas, etc.), mentes creadas y (en el caso de algunas religiones) la mente de Dios.

La ciencia de Kepler, Copérnico, Galileo y Newton se llevó a cabo con un estudio explícito del mundo sin apelar a nada que involucre lo que hoy se llamaría el psicológico, la mente o lo mental. Entonces, las leyes del movimiento de Newton sobre la atracción y repulsión de Los objetos materiales no mencionan cómo el

amor, el deseo o la necesidad emocional pueden ser necesarios para explicar los movimientos de dos cuerpos materiales para abrazar románticamente.

La separación de la mente de las ciencias físicas fue no es señal de que los primeros científicos tengan dudas sobre la existencia, el poder y la importancia de las mentes. Eso es, desde Kepler a Newton y hasta principios del siglo XX, los propios científicos no dudaron del significado de las mentes; simplemente no incluyeron la mente (la suya propia o la de los demás) entre los datos de lo que estaban estudiando. Pero curiosamente, cada uno de los primeros científicos modernos creía que lo que era el estudio fue de alguna manera posible gracias a que la totalidad del mundo natural (terrestre y celestial) creado y sostenido en existencia por una Mente Divina, un Creador completamente bueno, necesariamente existente.

Tenían un cosmovisión global o comprensiva según la cual la ciencia misma era razonable y tenía sentido. Científicos deben tener una especie de fe o confianza en sus métodos y que el cosmos está tan ordenado que sus métodos son eficaz y confiable. Los primeros científicos modernos pensaban que tal fe (en lo que Einstein llama "el racionalidad e inteligibilidad del mundo" (Cain 2015: 42, citando una declaración de 1929 en Einstein 1954 [1973:262]) era razonable debido a su creencia en la existencia de Dios (Caín 2015).

Si hay suficiente evidencia a favor o en contra de alguna concepción religiosa del cosmos se abordará en Sección 4. Contrastemos brevemente, sin embargo, dos puntos de vista muy diferentes sobre si la ciencia contemporánea ha creencias religiosas socavadas. Según Steven Pinker, la ciencia ha demostrado que las creencias de muchas religiones son falsas. Para empezar, los hallazgos de la ciencia implican que los sistemas de creencias de todos las religiones y culturas, sus teorías sobre los orígenes de la vida, los seres humanos y las sociedades, son de hecho equivocadas. Sabemos, pero nuestros antepasados, que los humanos pertenecen a una sola especie de África de primates que desarrolló la agricultura, el gobierno y la escritura al final de su historia.

Sabemos que nuestra especie es una ramita diminuta de un árbol genealógico que abraza a todos los seres vivos y que surgió de productos químicos prebióticos hace casi cuatro mil millones de años ... Sabemos que las leyes que gobiernan la física del mundo (incluidos los accidentes, las enfermedades y otras desgracias) no tiene metas que pertenezcan al bienestar. No existe el destino, la providencia, el karma, los hechizos, las maldiciones, el augurio, la divinidad. Retribución, u oración contestada, aunque la discrepancia entre las leyes de la

probabilidad y el funcionamiento de la cognición puede explicar por qué la gente cree que existe. (Pinker 2013)

Siguiendo con Pinker, cabe señalar que no sería científicamente aceptable hoy apelar a milagros o actos directos de Dios. Cualquier supuesto milagro sería (para muchos, si no todos los científicos) una especie de derrota y dar la bienvenida a un misterio inaceptable. Por eso algunos filósofos de la ciencia proponen que las ciencias son metodológicamente ateas. Es decir, mientras que la ciencia misma no juzga si Dios existe (incluso aunque algunos filósofos de la ciencia lo hacen), apelar a la existencia de Dios no forma parte de sus teorías científicas e investigaciones.



Sin embargo, hay alguna razón para pensar que el caso de Pinker puede ser exagerado y que sería más justo caracterizar a las ciencias como metodológicamente agnósticas (simplemente sin opinar sobre la cuestión de si Dios existe) en lugar de ateo (tomando una posición al respecto). Primero, los ejemplos de Pinker de lo que la ciencia ha demostrado estar equivocada, parece insustancial. Como señala Michael Ruse: Los argumentos que se dan para sugerir que la ciencia necesita el ateísmo no son convincentes. No hay duda de que muchas de las afirmaciones de la religión ya no son sostenibles a la luz de las ciencias. Adán y Eva, el Diluvio de Noé, el sol deteniéndose para Josué, Jonás y la ballena, y mucho más. Pero los cristianos más sofisticados ya lo saben. La cosa es que estas cosas no son todas hay para las religiones, y muchos dirían que están lejos de las afirmaciones centrales de la religión: Dios existir y ser creador y tener un lugar especial para los humanos y así sucesivamente. (Ruse 2014: 74–75) Ruse continúa señalando que las religiones abordan preocupaciones importantes que van más allá de lo que es accesible solo desde el punto de vista de las ciencias naturales. ¿Por qué hay algo en vez de nada? ¿Cuál es el propósito

de todo esto? Y (algo más controvertidamente) ¿Cuáles son los fundamentos básicos de la moralidad y qué es la sensibilidad?

La ciencia toma el mundo dado La ciencia no ve un propósito último a la realidad ... Yo diría que como la ciencia no hablando de estos temas, no veo ninguna razón por la que la persona religiosa no deba ofrecer respuestas. Ellos no pueden ser respuestas científicas. Deben ser respuestas religiosas, respuestas que involucren a un Dios o Dioses. Hay algo más que nada porque un buen Dios los creó a partir del amor de la nada.

El propósito de todo esto es encontrar la dicha eterna con el Creador. La moralidad es una función de Dios será; está haciendo lo que Él quiere que hagamos. Sentencia es aquello por lo que nos damos cuenta de que estamos hechos en Imagen de Dios. Los seres humanos no somos un organismo cualquiera. Esto no significa que las respuestas religiosas están más allá de la crítica, pero deben ser respondidas en términos filosóficos o teológicos. Fundamentos y no simplemente porque no son científicos. (2014: 76) El debate sobre religión y ciencia está en curso (para trabajos prometedores, ver Stenmark 2001, 2004).

5. REFLEXIÓN FILOSÓFICA SOBRE EL TEÍSMO Y SUS ALTERNATIVAS

Durante gran parte de la historia de la filosofía de la religión, se ha hecho hincapié en la evaluación del teísmo. No teísta, los conceptos de lo divino se han convertido cada vez más en parte de la filosofía de la religión (ver, por ejemplo, Buckareff y Nagasawa 2016; Diller y Kasher 2013; y Harrison 2006, 2012, 2015). La sección 6 hace una nota especial de esta ampliación de horizontes. El teísmo todavía tiene cierto reclamo de atención especial dada la gran población mundial que es alineado con las tradiciones teístas (las creencias abrahámicas y el hinduismo teísta) y la enormidad de la atención prestada a la defensa y crítica del teísmo en la filosofía de la religión histórica y hoy.

5.1 REFLEXIÓN FILOSÓFICA SOBRE LOS ATRIBUTOS DIVINOS

La especulación acerca de los atributos divinos en la tradición teísta a menudo se ha llevado a cabo de acuerdo con lo que actualmente se refiere como teología del ser perfecto, según la cual se entiende que Dios es máximamente excelente o insuperable en grandeza. Esta tradición fue (famosamente) desarrollada por Anselmo de Canterbury (1033/4–1109). Para una obra contemporánea que ofrece una visión histórica del teísmo anselmiano, consulte

Maximal de Yujin Nagasawa. Dios; Una nueva defensa del teísmo del ser perfecto (2017).

Los atributos divinos en esta tradición han sido identificados por los filósofos como aquellos atributos que constituyen el mayor conjunto componible de grandes propiedades creadoras; las propiedades son componible cuando pueden ser instanciados por el mismo ser.

Tradicionalmente, los atributos divinos han sido identificado como omnipotencia, omnisciencia, bondad perfecta, dignidad de adoración, necesario de no contingente existencia y eternidad (existente fuera del tiempo o atemporalmente). Cada uno de estos atributos ha estado sujeto a análisis diferentes matizados, como se indica a continuación.

Dios también ha sido tradicionalmente concebido como incorpóreo o inmaterial, inmutable, intransitable, omnipresente. Y a diferencia del judaísmo y el islam, los teístas cristianos conciben Dios como trino (la Deidad no es homogénea, sino que consta de tres Personas, Padre, Hijo y Espíritu Santo) y encarnado como Jesús de Nazaret (completamente Dios y completamente humano). Una de las herramientas que utilizan los filósofos en su investigación de los atributos divinos implica experimentos mentales.

En experimentos mentales, se describen casos hipotéticos, casos que pueden representar o no cómo son las cosas. En estas descripciones, los términos que se utilizan normalmente en un contexto se emplean en entornos ampliados. Por lo tanto, al pensar de Dios como omnisciente, uno podría comenzar con un caso no controvertido de una persona que sabe que una proposición es cierta, tomando nota de lo que significa para alguien poseer ese conocimiento y de las formas en que el conocimiento está asegurado.

Un experimento de pensamiento teísta buscaría ampliar nuestra comprensión del conocimiento como lo pensamos en nuestro propio caso, trabajando hacia la concepción de una excelencia intelectual máxima o suprema acorde con la comprensión de Dios de los creyentes religiosos.

Varios grados de refinamiento estarían entonces en orden, como se especula no sólo sobre la extensión de un conjunto máximo de proposiciones conocidas, sino también sobre cómo estas podría ser conocido. Es decir, al atribuir omnisciencia a Dios, ¿se podría afirmar que Dios conoce todas las verdades en una forma que es análoga a la forma en que llegamos a conocer las verdades sobre el mundo?

Una analogía demasiado cercana sería producir una imagen peculiar de Dios que depende, por ejemplo, de la inducción, la evidencia sensorial o el testimonio de otros. Un mover en la filosofía de Dios ha sido afirmar que "Dios sabe algo" emplea la palabra "Sabe" unívocamente cuando se lee como si escoge la tesis de

que Dios sabe algo, mientras que usa el término en sólo un sentido remotamente analógico si se lee como identificación de cómo Dios sabe (Swinburne 1977).

El uso de experimentos mentales a menudo emplea un principio de apariencia. Una versión de un principio de apariencia es que una persona tiene una razón para creer que algún estado de cosas (SOA) es posible si puede concebir, describir o imaginar la obtención de la SOA y ella no conoce razones independientes para creer que la SOA es imposible. Como declaran que el principio se presenta como simplemente ofrecer una razón para creer que la SOA es posible, y por lo tanto puede ser visto como un avance de una razón *prima facie* .

Pero podría verse como una razón *secundum facie* en la medida en que la persona examina cuidadosamente la SOA y sus posibles derrotadores (ver Taliaferro & Knuths 2017). Algunos filósofos son escépticos de apelar a experimentos mentales (ver Van Inwagen 1998; para una defensa ver Taliaferro 2002, Kwan2013 y Swinburne 1979; para tratamientos generales, véanse Sorensen 1992 y Gendler & Hawthorne 2002).

5.1.1 OMNISCENCIA IMAGINA QUE HAY UN DIOS QUE CONOCE LA FUTURA ACCIÓN LIBRE DE LOS SERES HUMANOS.

Si Dios sabe que lo harás libremente algún acto X , entonces es verdad que va a hacer de hecho X . Pero si eres libre, ¿no serías libre de evitar hacer X? Dado que se sabe de antemano que hará X, parece que no sería libre de abstenerse del acto.

Al principio, esta paradoja parece fácil de disipar. Si Dios conoce tu acción libre, entonces Dios sabe que lo harás. Hacer algo libremente y que podría haberse abstenido de hacerlo. El conocimiento previo de Dios del acto no lo convierte en necesario. ¿No surge la paradoja solo porque la proposición, "Necesariamente, si Dios conoce X, entonces X " es confundido con "Si Dios conoce X , entonces necesariamente X ?" Después de todo, es necesariamente el caso de que si alguien sabe está leyendo esta entrada ahora mismo, entonces es cierto que está leyendo esta entrada, pero su lectura de esta entrada puede todavía puede verse como un estado de cosas contingente, no necesario.

Pero el problema no se difunde tan fácilmente, sin embargo, porque el conocimiento de Dios, a diferencia del conocimiento humano, es infalible, y si Dios sabe infaliblemente que algún estado de los asuntos se obtienen, entonces no puede ser que el estado de cosas no se obtenga. Piense en lo que a veces se

llama necesidad del pasado. Una vez que se ha obtenido un estado de cosas, es inalterable o necesariamente el caso de que ocurrir .

Si el futuro se conoce de manera precisa y completa, ¿no es el futuro como el pasado, necesariamente o inalterablemente el caso? Si el problema se expresa en términos de primera persona y uno se imagina que Dios sabe de antemano, vaya a una entrada diferente en esta Enciclopedia (además, Dios sabe con una precisión insuperable cuándo hágalo, qué entrada seleccionará y qué pensará al respecto), entonces una fácil resolución de la paradoja parece elusiva. Para resaltar la naturaleza de este problema, imagina que Dios te dice lo que harás libremente en la próxima hora. En tales condiciones, ¿sigue siendo inteligible creer que tiene la capacidad de hacer lo contrario si Dios lo sabe? Así como a usted mismo, ¿qué decidirá hacer? El autoconocimiento, entonces, produce un problema adicional relacionado porque la psicología de la elección parece requerir una ignorancia previa sobre lo que se elegirá.

Se han dado varias respuestas al debate sobre la libertad de conocimiento previo. Algunos adoptan el compatibilismo, afirmando la compatibilidad del libre albedrío y el determinismo, y concluir que la presciencia ya no amenaza la libertad que el determinismo. Si bien algunos teístas filosóficos prominentes en el pasado han tomado esta ruta (la mayoría dramáticamente Jonathan Edwards (1703-1758)), esta parece ser la posición minoritaria en filosofía de la religión hoy (las excepciones incluyen Paul Helm, John Fischer y Lynne Baker).

Una segunda posición se adhiere a la perspectiva libertaria, que insiste en que la libertad implica un ejercicio de poder radical e indeterminista, y concluye que Dios no puede conocer la futura acción libre. ¿Qué impide a tales filósofos negar que Dios es omnisciente? Es que sostienen que no hay verdades sobre las acciones libres futuras, o que, si bien hay verdades sobre el futuro, Dios no puede conocer esas verdades (Swinburne) o decide libremente no conocerlas para preservar la libertad elección (John Lucas). En la primera vista, antes de que alguien realice una acción libre, no hay ningún hecho que él o ella hará un acto determinado. Esto está en consonancia con una interpretación tradicional, pero controvertida, de la teoría de Aristóteles. Filosofía del tiempo y la verdad.

Aristóteles pudo haber pensado que no era ni verdadero ni falso antes de una batalla naval determinada si un bando determinado lo ganaría. Algunos teístas, como Richard Swinburne, adoptan esta línea hoy, sosteniendo que el futuro no se puede conocer. Si no puede ser conocido por razones metafísicas, entonces la omnisciencia se puede analizar. Como saber todo lo que es posible saber. Que Dios no pueda conocer la acción libre futura ya no es una marca contra El ser Dios omnisciente que la incapacidad de Dios para hacer círculos cuadrados es una marca en contra de que Dios sea omnipotente. Otros filósofos niegan la paradoja original. Insisten en que la presciencia de Dios es compatible con libertad libertaria y buscan resolver el dilema afirmando que Dios no está atado en el

tiempo (Dios no mucho antes de conocer el futuro como Dios sabe lo que para nosotros es el futuro desde un punto de vista eterno) y argumentando que el punto de vista único de un Dios omnisciente evita cualquier impacto en la libertad. Dios simplemente puede conocer el futuro sin que esto tenga que basarse en un futuro establecido y determinado.

Pero esto solo funciona si no hay necesidad de la eternidad análoga a la necesidad del pasado. ¿Por qué pensar que tenemos más control sobre la creencia atemporal que sobre la creencia pasada de Dios? Si no, entonces hay un dilema exactamente paralelo de atemporal conocimiento. Para un análisis actual sobresaliente de la libertad y el conocimiento previo, consulte el trabajo de Linda Zagzebski.

5.1.2 ETERNIDAD

¿Podría haber un ser que esté fuera del tiempo? En las grandes tradiciones monoteístas, se piensa que Dios no tiene una especie de principio o fin. Dios nunca, de hecho, nunca podrá dejar de ser. Algunos teístas filosóficos sostienen que La temporalidad de Dios es muy parecida a la nuestra en el sentido de que hay un antes, un durante y un después para Dios, o un pasado, presente y futuro para Dios. Este punto de vista a veces se conoce como la tesis de que Dios es eterno. Aquellos adoptando una postura más radical afirman que Dios es independiente de la temporalidad, argumentando que Dios no está en el tiempo en absoluto, o que Dios es "simultáneamente" en o en todo momento. A esto a veces se le llama la opinión de que Dios es eterno en oposición a eterno. ¿Por qué adoptar una postura más radical?

Una razón, ya mencionada, es que, si Dios no está atado temporalmente, puede hacerse a una solución al problema anterior de conciliar la libertad y la presciencia. Como dijo San Agustín de Hipona eso: de modo que de aquellas cosas que emergen en el tiempo, el futuro, en verdad, aún no es, y el presente es ahora, y el pasado ya no lo es; pero todos estos son comprendidos por El en Su estable y eterno presencia. (La Ciudad de Dios , XI.21) Si Dios está fuera del tiempo, también puede haber un fundamento seguro que explique la inmutabilidad (inmutabilidad) de Dios, incorruptibilidad e inmortalidad.

Además, puede haber una oportunidad de usar la posición de Dios fuera del tiempo. Para lanzar un argumento de que Dios es el creador del tiempo. Aquellos que afirman que Dios no está limitado por secuencias temporales se enfrentan a varios acertijos que noto sin intentar aclararlos. Resolver. Si Dios está de alguna manera en o en todo momento, ¿está Dios simultáneamente en o en cada uno?

Si es así, existe lo siguiente problema. Si Dios es simultáneo con el evento de Roma ardiendo en 410 EC, y también simultáneo con tu leyenda de esta entrada, entonces parece que Roma debe estar ardiendo al mismo tiempo que estás leyendo esta entrada. (Está Nelson Pike (1970) planteó el problema; Stump y Kretzmann 1981 han respondido que la simultaneidad involucrado en el conocimiento eterno de Dios no es transitivo).

Surge un problema diferente con respecto a la eternidad y omnisciencia. Si Dios está fuera del tiempo, ¿puede Dios saber qué hora es ahora? Podría decirse que es un hecho que ahora es, digamos, la medianoche del 1 de julio de 2018. Un Dios fuera del tiempo podría saber que a la medianoche del 1 de julio de 2018. ¿Ocurren ciertas cosas, pero es posible que Dios sabe cuándo es ahora cuando el tiempo?

El problema es que cuanto más énfasis uno coloca sobre la afirmación de que la existencia suprema de Dios es independiente del tiempo, cuanto más uno parece poner en peligro tomando en serio el tiempo como se le conoce. Finalmente, mientras que las grandes tradiciones monoteístas proporcionan un retrato de la Divino como supremamente diferente de la creación, también hay una insistencia en la proximidad o inmanencia de Dios. Para algunos teístas, describir a Dios como una persona o semejante a una persona (Dios ama, actúa, conoce) no es equívoco. Pero No está claro que un Dios eterno pueda ser personal. Para un trabajo reciente sobre la relación de Dios con el tiempo, vea el trabajo de Katherine Rogers (2007, 2008).

5.1.3 LA BONDAD DE DIOS TODAS LAS RELIGIONES MUNDIALES CONOCIDAS ABORDAN LA NATURALEZA DEL BIEN Y EL MAL Y ELOGIAN LAS FORMAS DE LOGRAR EL BIENESTAR HUMANO.

Ser, ya sea esto pensado en términos de salvación, liberación, liberación, iluminación, tranquilidad o un estado sin ego de Nirvana. A pesar de las importantes diferencias, existe una superposición sustancial entre muchos estas concepciones del bien como atestigua el elogio de la Regla de Oro ("Haz a los demás como quisiera que te hicieran a ti") en muchas religiones. Algunas religiones interpretan lo Divino como en cierto sentido más allá de nuestras nociones humanas del bien y del mal.

En algunas formas de hinduismo, por ejemplo, Brahman ha sido ensalzado por poseer una especie de trascendencia moral, y algunos teólogos y filósofos cristianos han igualmente insistió en que Dios es sólo un agente moral en un sentido altamente calificado, si es que lo es (Davies 1993). Para llamar a dios bueno es, para ellos, muy diferente de llamar bueno a un ser humano. Estas son solo algunas de las formas en que los filósofos han articulado lo que significa llamar a Dios bueno.

En el tratar el asunto, ha habido una tendencia a explicar la bondad de Dios en términos de normas que no son. La creación de Dios y, por lo tanto, en cierta medida, independiente de la voluntad de Dios, o en términos de la voluntad de Dios y las normas. Dios ha creado. Este último punto de vista se ha denominado voluntarismo teísta. Una versión común de teísta el voluntarismo es la afirmación de que para que algo sea bueno o correcto simplemente significa que Dios aprueba o lo permite y que algo sea malo o incorrecto significa que Dios lo desaprueba o lo prohíbe.

Los voluntarios teístas enfrentan varias dificultades: el lenguaje moral parece inteligible sin tener que ser explicado en términos de la voluntad divina. De hecho, muchas personas hacen lo que consideran juicios morales objetivos sino haciendo alguna referencia a Dios. Si están usando un lenguaje moral de manera inteligible, ¿cómo podría ser que el mismo ¿Debe analizarse el significado de tal lenguaje moral en términos de voliciones divinas? Nuevo trabajo en la filosofía del lenguaje puede ser de utilidad para los voluntarios teístas.

Según una teoría de referencia causal, "agua" necesariamente designa H₂O. No es un hecho contingente que el agua sea H₂O a pesar del hecho de que muchas personas pueden usar el término "agua" sin conocer su composición. Del mismo modo, ¿no podría ser el caso de que "bueno" pueda referirse a ¿Qué es lo que Dios quiere, a pesar de que muchas personas no son conscientes de (o incluso niegan) la existencia de Dios? Otra dificultad para el voluntariado radica en dar cuenta del aparente contenido significativo de afirmaciones como "Dios es bien". Parece que al llamar a Dios o, en particular, a la voluntad de Dios "buena", el creyente religioso está diciendo más que "Dios quiere lo que Dios quiere". Si es así, ¿no debe la misma noción de bondad tener algún significado independiente de ¿La voluntad de Dios? También está en cuestión la preocupación de que, si se acepta el voluntarismo, el teísta ha amenazado la normativa objetividad de los juicios morales. ¿Podría Dios hacer que los juicios morales estuvieran patas arriba? Por ejemplo, ¿podría Dios hacer buena la crueldad? Podría decirse que el universo moral no es tan maleable. En respuesta, algunos Los voluntarios han tratado de comprender la estabilidad de las leyes morales a la luz de Dios inmutablemente fijado, naturaleza necesaria.

Al comprender la bondad de Dios en términos del ser de Dios (en oposición a la voluntad de Dios solamente), uno se acerca a la postura no voluntarista. San Tomás de Aquino y otros sostienen que Dios es esencialmente bueno en virtud del propio ser de Dios. Todos tales posiciones son no voluntaristas en la medida en que no afirman que lo que significa que algo sea bueno es que Dios quiere que así sea. La bondad de Dios puede expresarse de diversas formas, ya sea

argumentando que Dios la perfección requiere que Dios sea bueno como agente o argumentando que la bondad de Dios se puede articular en términos de otros atributos Divinos como los descritos anteriormente.

Por ejemplo, como el conocimiento es bueno en sí mismo, la omnisciencia es un bien supremo. Dios también ha sido considerado bueno en la medida en que Dios ha creado y conserva en existencia un buen cosmos. Debates sobre el problema del mal (si Dios es en verdad omnipotente y perfectamente bueno, ¿Por qué existe el mal?) tiene conmoción precisamente porque un lado desafía este juicio principal sobre bondad. (El debate sobre el problema del mal se retoma en la sección 5.2.4 .)

La elección entre el voluntariado y ver el ser de Dios como bueno rara vez es estricta. Algunos teístas que se oponen a el voluntarismo a gran escala permite elementos voluntaristas parciales. De acuerdo con una de esas posiciones moderadas, mientras Dios no puede hacer que la crueldad sea buena, Dios puede hacer algunas acciones moralmente requeridas o moralmente prohibidas que de otra manera ser moralmente neutral. Los argumentos a favor de esto se han basado en la tesis de que el cosmos y todos sus contenidos son creación de Dios. Según algunas teorías de la propiedad, un agente que hace algo bueno gana derechos sobre la propiedad. Los movimientos cruciales en los argumentos de que el cosmos y sus contenidos pertenecen a su creador han estado en guardia contra la idea de que los padres humanos serían entonces "dueños" de sus hijos (no lo hacen, porque los padres no son creadores radicales como Dios), y la idea de que la propiedad divina permitiría cualquier cosa, construyendo así deberes humanos adeudados a Dios como los deberes de un esclavo hacia un amo (un punto de vista al que no todos los teístas han objetado).

Las teorías que explican por qué y cómo el cosmos pertenece a Dios han sido prominentes en los tres monoteístas. Tradiciones. Platón defendió la noción, al igual que Tomás de Aquino y Locke (véase Brody 1974 para una defensa). En Zagzebski 2004 se presentó un nuevo desarrollo en la teorización sobre la bondad de Dios. Zagzebski sostiene que ser una persona virtuosa ejemplar consiste en tener buenos motivos. Los motivos tienen una estructura afectiva o emotiva. Una emoción es "una percepción afectiva del mundo" (2004: XVI) que "inicia y dirige la acción "(2004: 1).

La base fundamental de lo que hace que los motivos humanos sean buenos es que están en acuerdo con los motivos de Dios. La teoría de Zagzebski es quizás la teoría de la virtud más ambiciosa impresa, ya que ofrece un relato de las virtudes humanas a la luz del teísmo. No todos los teístas resuenan con su atrevida afirmación de que Dios es una persona que tiene emociones, pero muchos admiten que (al menos en algún sentido analógico) Dios puede ser visto como personal y tener estados afectivos.

Otro esfuerzo que vale la pena señalar para vincular los juicios del bien y del mal con los juicios sobre Dios se basa en la teoría ideal del observador de la ética. Según esta teoría, los juicios morales pueden analizarse en términos de cómo un ideal él observador juzgaría las cosas. Decir que un acto es correcto implica un compromiso de sostener que, si hubiera un ideal observador, aprobaría el acto; Afirmar que un acto es incorrecto implica la tesis de que, si hubiera un ideal observador, lo desaprobaría. La teoría se puede encontrar en obras de Hume, Adam Smith, RM Hare y R. Firth (véase Firth 1952 [1970]).

El observador ideal se describe de diversas maneras, pero normalmente se lo considera un imparcial omnisciente con respecto a hechos no morales (hechos que se pueden captar sin conocer ya la moral del estado o las implicaciones del hecho, por ejemplo, "Hizo algo malo" es un hecho moral; "Él golpeó a Smith" no lo es), y como omnipercipiente (término de Firth para adoptar una posición de apreciación afectiva universal de los puntos de vista de todas las partes involucradas).

La teoría recibe cierto apoyo del hecho de que la mayoría de las disputas morales pueden resolverse analizados en términos de diferentes partes que se desafían entre sí para ser imparciales, para aclarar sus hechos empíricos, y ser más sensible, por ejemplo, al darse cuenta de lo que se siente al estar en desventaja. La teoría tiene formidables críticos y defensores. Si es cierto, no se sigue que haya un observador ideal, pero si es cierto y los juicios morales son coherentes, entonces la idea de un observador ideal es coherente. Dadas ciertas concepciones de Dios en las tres grandes tradiciones monoteístas, Dios encaja en la descripción del observador ideal (y más, por supuesto). Esto no tiene por qué ser mal recibido por los ateos.

Si una teoría del observador ideal fuera convincente, un teísta tendría alguna razón para afirmar que los ateos comprometidos con juicios normativos y éticos también están comprometidos con la idea de un Dios o un ser parecido a Dios. (Para una defensa de una forma teísta de la teoría del observador ideal, ver Taliaferro 2005a; para críticas, ver Anderson 2005. Para más trabajos sobre Dios, la bondad y la moralidad, ver Evans 2013 y Hare 2015. Para un trabajo interesante sobre la noción de autoridad religiosa, consulte Zagzebski 2012.)

Cabe señalar que además de la atención a los atributos divinos clásicos discutidos en esta sección, también ha sido obra filosófica sobre la simplicidad divina, la inmutabilidad, la impasibilidad, la omnipresencia, la libertad de Dios, necesidad divina, soberanía, relación de Dios con objetos abstractos, enseñanzas cristianas sobre la Trinidad, la encarnación, expiación, los sacramentos y más.

5.2 LA EXISTENCIA DE DIOS

En algunos libros de texto y antologías de introducción a la filosofía, los argumentos a favor de la existencia de Dios se presentan como pruebas ostensibles que luego se muestran falibles. Por ejemplo, un argumento del orden aparente y la naturaleza intencional del cosmos será criticada sobre la base de que, en el mejor de los casos, el argumento establecería allí es una inteligencia intencionada y diseñadora que trabaja en el cosmos. Esto dista mucho de establecer que existe un Dios que es omnipotente, omnisciente, benévolo, etc. Pero es necesario hacer dos comentarios: primero, que una conclusión "exigua" por sí sola sería suficiente para perturbar a un naturalista científico que desee descartar todos esos inteligencia trascendente. En segundo lugar, hoy en día pocos filósofos presentan un solo argumento como prueba. Habitualmente, un el argumento de diseño puede avanzarse junto con un argumento de la experiencia religiosa, y los otros argumentos para ser considerado a continuación. Fieles al consejo de Hempel (citado anteriormente) sobre la investigación integral, cada vez es más es común ver filosofías (naturalismo científico o teísmo) avanzadas con argumentos acumulativos, un conjunto un abanico de consideraciones, y no con una supuesta prueba única de derribo. Esta sección analiza algunos de los principales argumentos teístas.

5.2.1 ARGUMENTOS ONTOLÓGICOS

Hay una gran cantidad de argumentos bajo este título; La versión del argumento funciona, entonces se puede implementar usando solo el concepto de Dios como máxima excelencia y algunos principios modales de inferencia, es decir, principios concernientes posibilidad y necesidad. Sin embargo, el argumento no necesita resistir todo apoyo empírico, como se indicará. El foco del argumento es la tesis de que, si hay un Dios, entonces la existencia de Dios es necesaria. En otras palabras, La existencia de Dios no es contingente; Dios no es el tipo de ser que simplemente existe o no existe. Es la existencia necesaria está incorporada en el concepto de Dios se puede apoyar apelando a la forma en que Dios es concebido en las tradiciones judía, cristiana e islámica. Esto implicaría una investigación empírica a posteriori sobre la forma en que se piensa en Dios en estas tradiciones.

Alternativamente, un defensor del argumento ontológico podría esperar convencer a otros de que el concepto de Dios es el concepto de un ser que existe necesariamente comenzando con la idea de un ser máximamente perfecto. Si hubiera un ser máximamente perfecto, ¿cómo sería? Ha sido argumentado que entre su variedad de grandes cualidades (omnisciencia y omnipotencia) sería existencia necesaria. Una vez completamente articulado, se puede argumentar

que un ser máximamente perfecto que existía necesariamente podría ser llamado "Dios". Para un tratamiento reciente e interesante de la relación entre el concepto de que existe un ser necesariamente existente y haber un Dios, ver Existencia necesaria por Alexander Pruss y Joshua Rasmussen (2018: capítulos uno a tres).

El argumento ontológico se remonta a San Anselmo (1033 / 34-1109), pero esta sección explorará una corriente versión basada en gran medida en el principio de que, si algo es posiblemente necesariamente, el caso, entonces es necesariamente el caso (o, para decirlo de manera redundante, es necesariamente necesario). El principio puede ilustrarse en el caso de proposiciones. Ese seis es el número perfecto más pequeño (ese número que es igual a la suma de sus divisores incluyendo uno, pero no incluyéndose a sí mismo) no parece ser el tipo de cosas que podrían pasar a ser verdad.

Más bien, es necesariamente verdadero o falso. Si es lo último, no es posible, si es lo primero, es posible. Si uno sabe que es posible que seis sea el número perfecto más pequeño, entonces tiene buenas razones para creerlo. ¿Tiene uno alguna razón para pensar que es posible que Dios exista necesariamente? Los defensores del argumento responden en el afirmativo e inferir que Dios existe. Ha habido cientos de objeciones y respuestas a este argumento. Quizás la objeción más ambiciosa es que se puede usar el mismo tipo de razonamiento para argumentar que Dios no puede existir; porque si es posible que Dios no exista y la existencia necesaria es parte del significado de "Dios", entonces se sigue que Dios no puede existir. Anselmo, Spinoza y Descartes proponen versiones clásicas y alternativas del argumento ontológico. Con versiones actuales de Alvin Plantinga, Charles Hartshorne, Norman Malcolm y C. Dore; críticos clásicos incluyen a Gaunilo y Kant, y los críticos actuales son muchos, incluidos William Rowe, J. Barnes, G. Oppy y J.L. Mackie. Los últimos tratamientos libro-longitud del argumento ontológico son dos defensas: Rethinking the Argumento ontológico de Daniel Dombrowski (2006) y el Dios máximo de Yujin Nagasawa ; Una nueva defensa de Ser perfecto teísmo (2017).

No todos los defensores de la teología del ser perfecto abrazan el argumento ontológico. Tomás de Aquino es famoso por no aceptar el argumento ontológico. Alvin Plantinga, quien es uno de los filósofos responsables del resurgimiento del interés en el argumento ontológico, sostiene que, si bien él, personalmente, considera que el argumento es sólido (porque cree que la conclusión de que Dios existe necesariamente es verdad, lo que implica que la premisa de que es posible que Dios exista necesariamente es verdadera) no cree que el argumento tiene suficiente fuerza para convencer a un ateo (Plantinga 1974: 216-217).

5.2.2 ARGUMENTOS COSMOLÓGICOS

Los argumentos en esta línea están más firmemente plantados en la reflexión empírica, a posteriori, que en la ontológica. Argumento, pero algunas versiones también emplean razones a priori. Hay varias versiones. Algunos argumentan que el cosmos tenía una causa inicial fuera de él, una Primera Causa en el tiempo.

Otros argumentan que el cosmos tiene una necesidad, sustentar la causa de instante en instante, tenga o no el cosmos un origen temporal. Las dos versiones no son mutuamente excluyentes, porque es posible que tanto el cosmos tuviera una Causa Primera como una causa sustentable.

El argumento cosmológico se basa en la inteligibilidad de la noción de que existe al menos un ser poderoso que es auto existente o cuyo origen y continuo ser no depende de ningún otro ser. Esto podría ser bien la necesidad absoluta de la suprema preeminencia en todos los mundos posibles utilizados en las versiones del argumento ontológico, o una noción más local y limitada de un ser que no tiene causa en el mundo real. Si exitoso, el argumento proporcionaría razones para pensar que hay al menos uno de esos seres de extraordinaria poder responsable de la existencia del cosmos.

En el mejor de los casos, puede que no justifique una imagen completa del Dios de la religión.(una Primera Causa sería poderosa, pero no necesariamente omnipotente), pero no obstante desafiaría alternativas naturalistas y dar alguna razón al teísmo. (El último punto es análogo a la idea de que la evidencia que haya algo de vida en otro planeta no establecería que esa vida sea inteligente, pero aumenta ...tal vez solo ligeramente, la hipótesis de que hay vida inteligente en otro planeta).

Ambas versiones del argumento nos piden que consideremos el cosmos en su estado actual. ¿Es el mundo como lo conocemos? ¿Algo que necesariamente existe? Al menos con respecto a nosotros mismos, el planeta, el sistema solar y la galaxia, parece que no. Con respecto a estos elementos en el cosmos, tiene sentido preguntarse por qué existen en lugar de no. En relación con los relatos científicos del mundo natural, tales investigaciones sobre las causas tienen mucho sentido y son quizás incluso presuposiciones esenciales de las ciencias naturales.

Algunos defensores del argumento sostienen que saber a priori que si algo existe hay una razón para su existencia. Entonces, ¿por qué existe el cosmos? Podría decirse que si las explicaciones de la existencia contingente del cosmos (o estados del cosmos) son solo en términos de otras cosas contingentes (estados anteriores del cosmos, digamos), entonces nunca se obtendrá una explicación cósmica completa.

Sin embargo, si hay al menos uno necesariamente (no contingente) que es causalmente responsable del cosmos, el cosmos tiene una explicación. En este punto, las dos versiones del argumento se dividen. Los argumentos a favor de una primera causa en el tiempo sostienen que una regresión temporal continua de una existencia contingente a otro nunca daría cuenta de la existencia del cosmos, y concluyen que es más razonable aceptar que hubo una Primera Causa que aceptar una regresión o la afirmación de que el cosmos acaba de nacer de la nada. Los argumentos a favor de una causa sustentable del cosmos afirman que las explicaciones de por qué existe algo ahora no puede ser adecuado sin asumir una causa sustentadora actual y contemporánea.

Los argumentos están basados en la negación de todos los infinitos reales o en la aceptación de algunos infinitos (por ejemplo, la coherencia de suponer que hay infinitas estrellas) combinado con el rechazo de una regresión infinita de explicaciones que involucran únicamente estados de cosas contingentes. Este último ha sido descrito como una regresión viciosa como opuesto a uno que es benigno. Hay ejemplos plausibles de regresiones infinitas viciosas que no generan explicaciones: por ejemplo, imagina que Tom explica su posesión de un libro informando que lo obtuvo de A quien lo obtuvo de B, y así hasta el infinito. Esto no explicaría cómo Tom obtuvo el libro. Alternativamente, imagina un espejo con luz reflejada en él. ¿Se explicaría con éxito la presencia de la luz si se afirmara que la luz era un reflejo de la luz de otro espejo, y la luz de ese espejo provenía de otro espejo más, y así hasta el infinito?

Considere un caso final. Te encuentras con una palabra que no entiendes; que sea "*onggg!*". Tú preguntan su significado y se les da otra palabra que les es ininteligible, y así sucesivamente, formando una regresión infinita. ¿Sabrías alguna vez el significado del primer término? La fuerza de estos casos es mostrar cuán similares son ala regresión de explicaciones contingentes. Las versiones del argumento que rechazan todos los infinitos reales enfrentan la vergüenza de explicar lo que se va a hacer. De la Primera Causa, especialmente porque podría tener algunas características que en realidad son infinitas. En respuesta, Craig y otros han sostenido que no tienen ninguna objeción a los infinitos potenciales (aunque la Primera Causa nunca deja de ser, nunca se convertirá en un infinito real). Aceptan además que antes de la creación, la Primera Causa no estaba en el tiempo, una posición que se basaba en la teoría de que el tiempo es más relacional que absoluto. El científico actual, la popularidad de la visión relacional puede ofrecer apoyo a los defensores del argumento. Se ha objetado que ambas versiones del argumento cosmológico establecen una imagen inflada de lo que las explicaciones son razonables. ¿Por qué el cosmos en su conjunto necesita una

explicación? Si todo en El cosmos se puede explicar, aunque sea a través de relatos infinitos y regresivos, ¿qué queda por explicar? Uno puede responder ya sea negando que las regresiones infinitas realmente explican satisfactoriamente, o acusando que la falta de búsqueda una explicación para el todo es arbitraria. La pregunta, "¿Por qué hay un cosmos?" parece perfectamente inteligible uno. Si hay cuentas para las cosas en el cosmos, ¿por qué no para el todo? El argumento no se basa en falacia de tratar cada todo como si tuviera todas las propiedades de sus partes.

Pero si todo en el cosmos es contingente, parece tan razonable creer que todo el cosmos es contingente como creer que, si todo en el cosmos era invisible, el cosmos en su conjunto sería invisible. Otra objeción es que, en lugar de explicar el cosmos contingente, el argumento cosmológico introduce una entidad misteriosa de la que podemos encontrar muy poco sentido filosófico o científico. ¿Cómo se puede postular al menos Una Primera Causa proporciona una mejor explicación del cosmos que simplemente concluir que el cosmos carece de un ¿cuenta?

Al final, el teísta parece obligado a admitir que la razón por la que se creó la Primera Causa fue un contingente importante. Si, por el contrario, el teísta tiene que afirmar que la Primera Causa tuvo que hacer lo que hizo, ¿no lo haría el cosmos? ¿Ser necesario en lugar de contingente? Algunos teístas están a punto de concluir que, de hecho, era esencial que Dios creara el cosmos. Si dios es supremamente bueno, tenía que haber un desbordamiento de bondad en la forma de un cosmos (ver Stump y Kretzmann 1981, sobre las ideas de Dionisio el Areopagita; ver Rowe 2004 para los argumentos de que Dios no es libre).

Pero los teístas típicamente reservan algún papel para la libertad de Dios y así buscan retener la idea de que el cosmos es contingente. Los defensores del argumento cosmológico aún sostienen que su explicación del cosmos tiene una simplicidad integral que carece de vistas alternativas. Las elecciones de Dios pueden ser contingentes, pero no las de Dios. Existencia y la elección Divina de crear el cosmos puede entenderse como profundamente simple en su esfuerzo supremo y primordial, es decir, crear algo bueno. Swinburne ha argumentado que la contabilidad de leyes naturales en términos de la voluntad de Dios proporciona un marco simple y general dentro del cual comprender el orden y el carácter intencional del cosmos (ver también Foster 2004).

Los defensores del argumento cosmológico incluyen a Swinburne, Richard Taylor, Hugo Meynell, Timothy O'Connor, Bruce Reichenbach, Robert Koons, Alexander Pruss y William Rowe; oponentes prominentes incluyen a Antonio Flew, Michael Martin, Howard Sobel, Graham Oppy, Nicholas Everitt y J. L Mackie. Mientras Rowe tenía defendió el argumento cosmológico, sus reservas sobre el principio de razón suficiente le impiden aceptar el argumento como totalmente satisfactorio.

5.2.3 ARGUMENTOS TELEOLÓGICOS

Estos argumentos se centran en características del cosmos que parecen reflejar el diseño o la intencionalidad de Dios. O, más modestamente, de una o más fuerzas intencionadas poderosas e inteligentes semejantes a Dios. Parte del argumento puede ser formulado como prueba de que el cosmos es el tipo de realidad que produciría un ser, y luego argumentar que postular esta fuente es más razonable que el agnosticismo o negarlo.

Como en el caso del argumento cosmológico, el defensor del argumento teleológico puede querer afirmar que sólo proporciona alguna razón para pensar que hay un Dios. Puede ser que algún tipo de caso acumulativo a favor del teísmo requiera interpretar varios argumentos como que se refuerzan mutuamente. Si tiene éxito en defender un transcósmos inteligente causa, el argumento teleológico puede proporcionar alguna razón para pensar que la Primera Causa de la cosmología argumento (si tiene éxito) tiene un propósito, mientras que el argumento ontológico (si tiene alguna fuerza probatoria) puede proporcionar alguna razón para pensar que tiene sentido postular un ser que tiene atributos divinos y necesariamente existe. Detrás de todos ellos, un argumento de la experiencia religiosa (que se abordará a continuación) puede proporcionar algunas razones para buscar más apoyo para una concepción religiosa del cosmos y para cuestionar la idoneidad de naturalismo.

Una versión del argumento teleológico dependerá de la inteligibilidad de la explicación intencionada. En el nuestro caso humano, parece que las explicaciones intencionales y con un propósito son legítimas y pueden realmente explicar la naturaleza y ocurrencia de eventos. Al pensar en una explicación del carácter último del cosmos, ¿es más probable que el cosmos se contabilice en términos de un agente poderoso e inteligente o en términos de un Naturalista esquema de leyes definitivas sin inteligencia detrás de ellas? Los teístas que emplean el argumento teleológico prestan atención al orden y estabilidad del cosmos, el surgimiento de la vida vegetal y animal, la existencia de conciencia, moralidad, agentes racionales y similares, en un esfuerzo por identificar lo que podría verse plausiblemente como características intencionales explicables del cosmos.

Las explicaciones naturalistas, ya sea en biología o física, son entonces presentado como comparativamente locales en su aplicación cuando se compara con el esquema más amplio de un teísta metafísica. Los relatos darwinianos de la evolución biológica no necesariamente nos ayudarán a pensar por qué para empezar, existen tales leyes o cualquier organismo. Argumentos que apoyan y se

oponen al argumento teleológico se parecerá entonces a los argumentos sobre el argumento cosmológico, con el lado negativo afirmando que no hay necesidad de ir más allá de una explicación naturalista, y el lado positivo apunta a establecer que no ir más allá del naturalismo es irrazonable.

Al evaluar el argumento teleológico, considere la objeción de la unicidad. El cosmos es absolutamente único. No hay acceso a múltiples universos, algunos de los cuales se sabe que están diseñados y otros no existen. Sin poder comparar el cosmos con conjuntos alternativos de mundos cósmicos, el argumento falla. Respuestas a esta objeción ha sostenido que, si insistiéramos en que las inferencias en casos únicos están fuera de orden, entonces esta descartaría las explicaciones científicas de otro modo respetables sobre el origen del cosmos.

Además, mientras no es posible comparar el diseño de diferentes historias cósmicas, es en principio posible imaginar mundos que parecen caóticos, aleatorios o basados en leyes que paralizan el surgimiento de la vida. Ahora podemos imaginar una estar creando tales mundos, pero, al considerar sus características, podemos articular algunas marcas de intencionalidad diseño para ayudar a juzgar si es más razonable creer que el cosmos está diseñado en lugar de no diseñado. Algunos críticos apelan a la posibilidad de que el cosmos tenga una historia infinita para reforzar y reintroducir la objeción de unicidad. Dado un tiempo y una oportunidad infinitos, parece probable que algo como nuestro mundo estaría en existencia, con toda su apariencia de diseño. Si es así, ¿por qué deberíamos considerar que es tan impactante que nuestro mundo aparente diseño, y ¿por qué explicar el mundo requeriría postular a uno o más diseñadores inteligentes?

Las respuestas repiten el movimiento anterior de insistir en que, si la objeción fuera decisiva, entonces muchas aparentemente los relatos respetables también tendrían que quedar en el camino. A menudo se admite que el argumento teleológico no demuestra que se requieran uno o más diseñadores; busca más bien establecer que postular tal es la inteligencia intencionada es razonable y preferible al naturalismo. Los defensores recientes del argumento incluyen George Schlesinger, Robin Collins y Richard Swinburne. Es rechazado por JL Mackie, Michael Martin, Nicholas Everitt y muchos otros. Una característica del argumento teleológico que actualmente recibe mayor atención se centra en la epistemología. tiene Richard Taylor (1963), Alvin Plantinga (2011 y en Beilby 2002) y otros han argumentado que si confiar razonablemente en nuestras facultades cognitivas, es razonable creer que estas no son provocadas por Fuerzas naturalistas: fuerzas que están completamente impulsadas por el azar o son el resultado de procesos no formados por una inteligencia primordial.

Una ilustración puede ayudar a comprender el argumento. Imagina a Tom encontrando lo que parece ser un letrero que informa alguna información sobre su altitud actual (algunas rocas en una configuración que dan él su ubicación

actual y altura precisa sobre el nivel del mar en metros). Si tuviera motivos para creer que esta "señal" fue totalmente el resultado de configuraciones al azar, ¿sería razonable confiar en él? Algunos teístas argumentan que no sería razonable, y que confiar en nuestras facultades cognitivas requiere que aceptemos que fueron formadas por un agente creativo, bueno y global.

Esto reaviva el punto de Descartes acerca de confiar en la bondad de Dios para asegurarnos de que nuestras facultades cognitivas estén en buen estado de funcionamiento. Las objeciones a este argumento se centran en explicaciones, especialmente aquellas amigas de la evolución. En epistemología evolutiva, uno intenta dar cuenta de la fiabilidad de las facultades cognitivas en términos de prueba y error que conducen a la supervivencia. Una réplica de los teístas es que la supervivencia por sí sola no está necesariamente vinculada a las creencias verdaderas.

En principio, podrían ser creencias falsas que mejoran supervivencia. De hecho, algunos ateos piensan que creer en Dios ha sido crucial para la supervivencia de las personas, aunque la creencia es radicalmente falsa. Los epistemólogos evolucionistas responden que la falta de un vínculo necesario entre creencias que promover la supervivencia y la verdad y el hecho de que algunas creencias falsas o mecanismos que producen creencias no confiables promover la supervivencia ni se queda corto en socavar la epistemología evolutiva. Véase Martin (1990), Mackie(1983) y Tooley (véanse los capítulos 2, 4 y 6 de Tooley en Plantinga & Tooley 2008), entre otros, objetan el argumento teleológico epistémico.

Otro desarrollo reciente en la argumentación teleológica ha involucrado un argumento de ajuste fino. Los argumentos de ajuste fino sostienen que la vida no existiría si no fuera por el hecho de que múltiples parámetros físicos (por ejemplo, la constante cosmológica y la relación entre la masa del neutrón y la masa del protón) tienen valores numéricos que caen dentro de un rango de valores que se sabe que permiten la vida y que es muy estrecho en comparación con la gama de valores que son compatibles con la teoría física actual y que se sabe que prohíben la vida.

Por ejemplo, incluso cambios menores en la fuerza nuclear débil no habrían permitido estrellas, ni las estrellas habrían soportado si la relación entre el electromagnetismo y la gravedad hubiera sido muy diferente. John Leslie observa: Las alteraciones de menos de una parte en mil millones en la velocidad de expansión a principios del Big Bang han llevado a una expansión descontrolada, todo rápidamente se vuelve tan diluido que ninguna estrella podría haber

formado, o bien al colapso gravitacional en el interior en menos de un segundo. (Leslie 2007: 76) Robin Collins y otros han argumentado que el teísmo explica mejor el ajuste fino que el naturalismo (ver Collins 2009; para la crítica del argumento, ver Craig & Smith 1993).

Para una colección de artículos que cubren ambos lados el debate y los argumentos de diseño biológico y cosmológico, ver Manson 2003. Una objeción más sostenida contra prácticamente todas las versiones del argumento teleológico se opone a la suposición de que el cosmos es bueno o que es el tipo de cosas que podría producir un ser completamente benevolente. Esto nos lleva directamente a la siguiente preocupación central de la filosofía de Dios.

5.2.4 PROBLEMAS DEL MAL SI HAY UN DIOS QUE ES OMNIPOTENTE, OMNISCIENTE Y COMPLETAMENTE BUENO, ¿POR QUÉ HAY MALDAD?

El problema del mal es la objeción más ampliamente considerada al teísmo tanto en la filosofía occidental como en la oriental. Hay dos generales versiones del problema: la deductiva o lógica, que afirma que la existencia de cualquier mal (independientemente de su papel en la producción de bienes) es incompatible con la existencia de Dios; y la versión probabilística, que afirma que dada la cantidad y severidad del mal que realmente existe, es poco probable que Dios exista. El problema deductivo actualmente se debate con menos frecuencia porque muchos (pero no todos) los filósofos reconoce que un ser completamente bueno podría permitir o infligir algún daño bajo ciertas condiciones moralmente imperiosas (como causar dolor a un niño al quitar una astilla). Un debate más intenso se refiere a la probabilidad (o incluso posibilidad) de que existe un Dios completamente bueno dada la gran cantidad de maldad en el cosmos.

Tal evidencia los argumentos del mal pueden ser argumentos deductivos o inductivos, pero incluyen algún intento de mostrar que algunos hechos conocidos acerca del mal tiene una relación de evidencia negativa con el teísmo (por ejemplo, reduce su probabilidad o improbable) sea o no lógicamente incompatible con el teísmo. Considere el sufrimiento humano y animal causada por muerte, depredación, defectos de nacimiento, enfermedades devastadoras, maldad humana virtualmente desenfrenada, tortura, violación, opresión y "desastres naturales". Considere la frecuencia con la que los que sufren son inocentes. ¿Por qué debería haber ser tanta maldad gratuita, aparentemente sin sentido?

Frente al problema del mal, algunos filósofos y teólogos niegan que Dios sea todopoderoso y omnipotente. Conocimiento. John Stuart Mill adoptó esta línea, y los teólogos panenteístas de hoy también cuestionan los tratamientos del poder divino. Según el panenteísmo, Dios es inmanente en el mundo, sufriendo con el oprimidos y trabajando para sacar el bien del mal, aunque a pesar de los

esfuerzos de Dios, el mal invariablemente estropeará el orden creado. Otra respuesta es pensar en Dios como algo muy diferente de un agente moral. Brian Davies y otros han sostenido que lo que significa que Dios sea bueno es diferente de lo que significa que un agente sea moralmente bueno (Davies 2006). Véase también el libro de Mark Murphy de 2017 *La propia ética de Dios; Normas de la agencia Divina y el argumento del mal*. Una estrategia diferente y más sustancial es negar la existencia del mal, pero es difícil reconciliar el monoteísmo tradicional con el escepticismo moral. Además, en la medida en que creemos que hay un Dios digno de adoración y un objeto apropiado del amor humano, la apelación al escepticismo moral tendrá poco peso.

La idea de que el mal es una privación o una tergiversación del bien puede tener alguna vigencia al pensar en el problema del mal, pero es difícil ver cómo podría llegar muy lejos para vindicar la fe en la bondad de Dios. El dolor abrasador y el sufrimiento sin fin parecen del todo reales incluso si se analizan como filosóficamente parásito de algo valioso. Las tres grandes tradiciones monoteístas abrahámicas, con su amplia insistencia sobre la realidad del mal, ofrecen pocas razones para tratar de desactivar el problema del mal por esta vía. De hecho, clásico el judaísmo, el cristianismo y el islam están tan comprometidos con la existencia del mal que una razón para rechazar el mal sería una razón para rechazar estas tradiciones religiosas. ¿Cuál sería el punto de la enseñanza judaica sobre el Éxodo (Dios libera al pueblo de Israel de la esclavitud), o la enseñanza cristiana sobre la encarnación (Cristo revelando Dios como amor y liberando un poder divino que, al final, vencerá a la muerte), o la enseñanza islámica de Mahoma (el santo profeta de Alá, quien es todo justo y misericordioso) si la esclavitud, el odio, la muerte y la injusticia ¿no existió?

En parte, la magnitud de la dificultad que uno tome para plantear el problema del mal al teísmo dependerá de compromisos en otras áreas de la filosofía, especialmente ética, epistemología y metafísica. Si en la ética tú sostener que no debe haber sufrimiento prevenible por ningún motivo, independientemente de la causa o consecuencia, entonces el problema del mal entrará en conflicto con su aceptación del teísmo tradicional. Además, si sostiene que la solución al problema del mal debería ser evidente para todas las personas, entonces nuevamente el teísmo tradicional está en peligro, porque claramente, la "solución" no es evidente para todos. El debate se ha centrado en gran medida en la legitimidad de adoptar alguna posición intermedia: una teoría de los valores que preservaría una evaluación clara del mal profundo en el cosmos como, así como alguna comprensión de cómo esto podría ser compatible con la existencia de un todopoderoso, completamente buen creador.

¿Podría haber razones por las que Dios permitiría males cósmicos? Si no sabemos cuáles son esas razones podría ser, ¿estamos en condiciones de concluir que no hay ninguno o que no podría haber ninguno? Explorando las posibilidades diferentes vendrán determinadas por la metafísica de uno. Por ejemplo, si no cree que haya libre albedrío, entonces no será movido por ninguna apelación al valor positivo del libre albedrío y su papel en la realización del bien como compensando su papel en provocar el mal.

Las respuestas teístas al problema del mal distinguen entre una defensa y una teodicea. Una defensa busca establecer que la creencia racional de que Dios existe todavía es posible (cuando la defensa se emplea contra la lógica versión del problema del mal) y que la existencia del mal no hace improbable que Dios exista (cuando utilizado contra la versión probabilística). Algunos han adoptado la estrategia de defensa argumentando que estamos en una posición para tener una creencia racional en la existencia del mal y en un Dios completamente bueno que odia este mal, incluso aunque es posible que no podamos ver cómo estas dos creencias son compatibles.

Una teodicea es más ambiciosa y es típicamente parte de un proyecto más amplio, argumentando que es razonable creer que Dios existe sobre la base del bien, así como la evidente maldad del cosmos. En una teodicea, el proyecto no es dar cuenta de todos y cada uno de los males, sino para proporcionar un marco general dentro del cual comprender al menos aproximadamente cómo el mal que ocurre es parte de algún bien general, por ejemplo, vencer el mal es en sí mismo un gran bien.

En la práctica, una defensa y una la teodicea a menudo apela a factores similares, siendo el primero y más importante lo que muchos llaman la Buena Defensa Mayor.

5.2.5 EL MAL Y EL BIEN COMÚN

En la Gran Defensa del Bien, se sostiene que el mal puede entenderse como un acompañamiento necesario para producir bienes mayores o una parte integral de estos bienes. Por lo tanto, en una versión a menudo llamada el libre albedrío la defensa, se propone que las criaturas libres que sean capaces de cuidarse unos a otros y cuyo bienestar dependa de la acción libremente elegida de cada uno constituya un bien.

Para que este bien se realice, se argumenta, debe existir la posibilidad auténtica de que las personas se hagan daño entre sí. La defensa del libre albedrío a veces se usa de manera restringida solo para cubrir el mal que ocurre como resultado, directo o indirecto, de la acción humana. Pero ha sido extendido especulativamente por aquellos que proponen una defensa en lugar de una teodicea para cubrir otros males que podrían ser provocados por agentes

sobrenaturales distintos de Dios. Según el caso del Bien Mayor, el mal brinda una oportunidad para realizar grandes valores, como las virtudes del coraje y la búsqueda de la justicia. Reichenbach (1982), Tennant (1930), Swinburne (1979) y van Inwagen (2006) también han subrayado el bien de un mundo estable de leyes naturales en que los animales y los humanos aprenden sobre el cosmos y se desarrollan de forma autónoma, independientemente de la certeza de que Dios existe.

Algunos ateos valoran el bien de vivir en un mundo sin Dios, y estos puntos de vista han sido utilizados por los teístas para respaldar la afirmación de que Dios podría haber tenido una razón para crear un cosmos en el que la Divinidad. La existencia no es abrumadoramente obvia para nosotros. Si la existencia de Dios fuera abrumadoramente obvia, entonces las motivaciones hacia la virtud pueden verse empañadas por el interés propio y por el mero temor de ofender a un ser omnipotente. Además, puede ser bueno actuar virtuosamente incluso si las circunstancias garantizan un resultado trágico. John Hick (1966 [1977]) así lo argumentó y ha desarrollado lo que él interpreta como un enfoque Ireneo del problema del mal (llamado así por San Ireneo del siglo II).

En este enfoque, se considera bueno que la humanidad desarrolla gradualmente la vida de la virtud, evolucionando hacia una vida de gracia, madurez y amor. Esto contrasta con una teodicea asociada con San Agustín, según la cual Dios nos hizo perfectos y luego nos permitió caer a la perdición, sólo para ser redimidos más tarde por Cristo. Hick piensa que el modelo agustiniano falla mientras que el de Ireneo uno es creíble.

Algunos han basado un argumento del problema del mal en la acusación de que este no es el mejor mundo posible. Si existía un Dios supremo y máximamente excelente, seguramente Dios produciría la mejor creación posible. Debido a que esta no es la mejor creación posible, no existe un Dios supremo y máximamente excelente. Siguiendo a Adams (1987), muchos ahora responden que toda la noción de un mundo mejor posible, como el número más alto posible, es incoherente. Para cualquier mundo que pueda imaginarse con tal o tal felicidad, bondad, virtud, etc., uno más alto puede imaginarse.

Si la noción de un mundo mejor posible es incoherente, ¿contará esto contra la creencia? ¿Que podría haber un ser supremo y máximamente excelente? Se ha argumentado por el contrario que Divina excelencias admiten límites superiores o máximos que no son cuantificables en serie (por ejemplo, Divina La omnipotencia implica ser capaz de hacer cualquier cosa lógica o metafísicamente posible, pero

no requiere realizando realmente el mayor número de actos o una serie de actos de los que no puede haber más).

Aquellos preocupados con el problema del mal chocan sobre la cuestión de cómo se evalúa la probabilidad de existencia. Alguien que informa que no ve ningún sentido a la existencia del mal o que no hay justificación para que Dios lo permita parece implicar que si hubiera un punto lo verían. Note la diferencia entre no ver ningún punto y no viendo un punto. En el caso cósmico, ¿está claro que si hubiera una razón que justificara la existencia del mal, estaríamos ¿Míralo? William Rowe cree que existe una comprensión plausible de la razón justificativa de Dios para permitir el mal debería ser detectable, pero que hay casos de maldad que son totalmente gratuitos.

Defensores como William Hasker (1989) y Stephen Wykstra (1984) responden que estos casos no son contraejemplos decisivos a la afirmación de que hay un buen Dios. Estos filósofos sostienen que podemos reconocer el mal y comprender nuestro deber de hacer todo en nuestro poder para prevenirlo o aliviarlo. Pero no debemos tomar nuestro fracaso para ver qué razón podría tener Dios para permitir que el mal cuente como base para pensar que no hay razón. Este último movimiento ha llevado a una posición comúnmente llamado teísmo escéptico. Michael Bergmann, Michael Rea, William Alston y otros han argumentado que Tenemos buenas razones para ser escépticos acerca de si podemos evaluar si los males aparentemente gratuitos pueden o puede no ser permitido por un Dios completamente bueno (Bergmann 2012a y 2012b, 2001; Bergmann & Rea 2005; para crítica ver Almeida & Oppy 2003; Draper 2014, 2013, 1996).

En general, debe tenerse en cuenta que desde el supuesto hecho de que sería poco probable que veamos una razón para que Dios permita algún mal si lo hubiera, solo De ello se desprende que nuestro fracaso en ver tal razón no es una fuerte evidencia contra el teísmo. Para una interesante aplicación práctica del problema tradicional del mal al tema de la ética de la procreación, ver Marsh 2015. Se ha argumentado que, si uno cree que el mundo no es bueno, entonces eso puede proporcionar una razón *prima facie* contra la procreación. ¿Por qué debería uno traer niños a un mundo que no es bueno?

Un desarrollo interesante y reciente en la literatura de filosofía de la religión ha sido el compromiso de filósofos con aparentes males que Dios ordena en la Biblia (ver Bergmann, Murray y Rea 2010). Por un fascinante compromiso con el problema del mal que emplea narrativas bíblicas, ver Eleonore Stump en *Wandering in Oscuridad* (2010). El tratamiento del problema del mal también se ha extendido a una importante reflexión sobre el sufrimiento de animales no humanos (ver S. Clark 1987, 1995, 2017; Murray 2008; Meister 2018).

Problemas planteados por el mal y Los sufrimientos son múltiples y están siendo abordados por filósofos contemporáneos de todos los ámbitos religiosos y no religiosos. Espectros religiosos. Véase, por ejemplo, *The History of Evil* editado por Meister y Taliaferro, en seis volúmenes con más de 130 colaboradores de prácticamente todos los puntos de vista religiosos y seculares, y el reciente *The Cambridge Companion to the Problem of Evil* editado por Meister y Moser (2017).

Algunos retratos de una vida después de la muerte parecen tener poca relación con nuestra respuesta a la magnitud del mal aquí y ahora. ¿Ayuda entender por qué Dios permite el mal si todas las víctimas recibirán felicidad más tarde? Pero es difícil tratar la posibilidad de una vida después de la muerte como algo completamente irrelevante. ¿Es la muerte la aniquilación de personas o un evento que involucra ¿una transfiguración a un estado superior?

Si cree que no importa si las personas continúan existiendo después muerte, entonces tal especulación tiene poca importancia. Pero supongamos que la otra vida se entiende como moralmente entrelazados con esta vida, con oportunidad de reforma moral y espiritual, transfiguración del malvados, rejuvenecimiento y ocasiones para una nueva vida, tal vez incluso reconciliación y comunión entre opresores que buscan perdón y sus víctimas. Entonces estas consideraciones pueden ayudar a defenderse argumentos basados en la existencia del mal.

En la medida en que no se puede descartar la posibilidad de una vida futura moralmente ligada para nuestra vida, no se puede descartar la posibilidad de que Dios saque algo bueno de los males cósmicos. El trabajo más reciente sobre la vida futura en filosofía de la religión se ha centrado en la compatibilidad de un individuo más allá con algunas formas de fisicalismo. Podría decirse que un tratamiento dualista de las personas humanas es más prometedor. Sino eres metafísicamente idéntico a tu cuerpo, entonces tal vez la aniquilación de tu cuerpo no sea la aniquilación de ti.

Hoy en día, una serie de filósofos han argumentado que incluso si el fisicalismo es cierto, una vida después de la muerte es todavía es posible (Peter van Inwagen, Lynne Baker, Trenton Merricks, Kevin Corcoran). La importancia de este trabajo para el problema del mal es que el posible valor redentor de una vida después de la muerte no debe descartarse (sin argumento) si se supone que el fisicalismo es verdadero. (Para obtener un recurso extraordinario y rico sobre la literatura relevante, ver *The Oxford Handbook of Eschatology* , editado por J. Walls, 2007.)

Quizás la justificación más ampliamente ofrecida para las creencias religiosas se refiere a la ocurrencia de una experiencia religiosa. O el peso acumulativo del testimonio de quienes afirman haber tenido experiencias religiosas. Poniendo el último caso en términos teístas, el argumento apela al hecho de que muchas personas han testificado que han sentido presencia. ¿Ese testimonio proporciona evidencia de que Dios existe? Que es evidencia ha sido argumentado por Jerome Gellman, Keith Yandell, William Alston, Caroline Davis, Gary Gutting, Kai-Man Kwan, Richard Swinburne, Charles Taliaferro y otros. Que no lo es (o que su fuerza probatoria es trivial) es argumentado por Michael Martin, J.L. Mackie, Kai Nielson, Matthew Bagger, John Schellenberg, William Rowe, Graham Oppy y otros.

En un esfuerzo para estimular una mayor investigación, considere el siguiente esbozo de algunos de los movimientos y contraataques en el debate. Objeción: La experiencia religiosa no puede ser la experiencia de Dios porque la experiencia perceptiva es sólo sensorial y si Dios no es físico, no se puede sentir a Dios.

Respuesta: La tesis de que la experiencia perceptiva es solo sensorial puede cuestionarse. Yandell marca algunas experiencias (como cuando uno tiene "un sentimiento" que alguien está presente, pero sin tener ninguna sensación que lo acompañe) eso podría proporcionar motivos para cuestionar una noción sensorial estrecha de experiencia perceptiva.

Objeción: El testimonio de haber experimentado a Dios es sólo un testimonio de que uno piensa que ha experimentado a Dios; es solo testimonio de una condena, no evidencia.

Respuesta: La literatura sobre la experiencia religiosa da testimonio de la existencia de la experiencia de algún ser divino en el base de la cual el sujeto llega a pensar que la experiencia es de Dios. Si se lee con caridad, el testimonio no es testimonio de una condena, sino de experiencias que forman la base de la condena. (Ver Bagger 1999 para una articulación vigorosa de esta objeción, y tenga en cuenta la respuesta de Kai-man Kwam 2003).

Objeción: Dado que la experiencia religiosa es única, ¿cómo podría uno determinar si es confiable? Nosotros simplemente carecen de la capacidad de examinar el objeto de la experiencia religiosa con el fin de probar si ellas experiencias son realmente fiables.

Respuesta: Como aprendimos de Descartes, todas nuestras experiencias de objetos externos enfrentan un problema de unicidad. Es posible en principio que todos nuestros sentidos estén equivocados y no tengamos la vida pública, encarnada que pensamos que Plomo. No podemos salir de nuestra propia subjetividad para reivindicar nuestras creencias perceptivas ordinarias como

tampoco podemos el caso religioso. (Véase el debate entre William Alston [2004] y Evan Fales [2004]).

Objeción: Los informes sobre experiencias religiosas difieren radicalmente y el testimonio de un partido religioso neutraliza el testimonio de otros. El testimonio de los hindúes anula el testimonio de los cristianos. El testimonio de que los ateos experimenten la ausencia de Dios anula el testimonio de los "creyentes".

Respuesta: Aquí se pueden ofrecer varias respuestas. El testimonio para experimentar la ausencia de Dios podría ser mejor entendido como testimonio de no experimentar a Dios. No experimentar a Dios podría ser una justificación para creer que no hay Dios solo en la medida en que tengamos razones para creer que, si Dios existe, Dios sería experimentado por todos. Los teístas podrían incluso apelar a la afirmación de muchos ateos de que puede ser virtuoso vivir éticamente con creencias ateas. Quizás si hay un Dios, Dios no cree que esto sea del todo malo, y en realidad desea que las creencias religiosas se modelen en condiciones de confianza y fe en lugar de conocimiento. La diversidad de experiencias religiosas ha hecho que algunos defensores del argumento de la experiencia religiosa silenciaron su conclusión. Por tanto, Gutting (1982) sostiene que el argumento no es lo suficientemente fuerte como para reivindicar plenamente una tradición religiosa, pero que es lo suficientemente fuerte como para derrocar un naturalismo antirreligioso.

Otros defensores usan su tradición específica para hacer frente a afirmaciones aparentemente contrapuestas basadas en diferentes tipos de experiencias religiosas. Los teístas han propuesto que las experiencias más impersonales de lo Divino representan solo un aspecto de Dios. Dios es una persona o es como una persona, pero Dios también puede ser experimentado, por ejemplo, como pura unidad luminosa. Los hindúes tienen Afirmó que la experiencia de Dios como personal es sólo una etapa en el viaje general del alma a la verdad, la verdad más elevada es que Brahman trasciende la personalidad. (Para una discusión de estas objeciones y respuestas y referencias, ver Taliaferro 1998.) La forma en que uno resuelva el argumento dependerá de las convicciones generales de uno en muchas áreas de la filosofía. La naturaleza holística y entrelazada de los argumentos teístas y ateos se puede ilustrar fácilmente. Si disminuyes las implicaciones de la experiencia religiosa y tienen un alto nivel con respecto a la carga de la prueba para cualquier tipo de punto de vista religioso, entonces es muy probable que los argumentos clásicos a favor de la existencia de Dios no sean convincentes.

Además, si uno piensa que se puede demostrar que el teísmo está intelectualmente confuso desde el principio, entonces los argumentos teístas de la experiencia religiosa tendrán poco peso. El testimonio de haber experimentado a Dios no tendrá más peso que testimonio haber experimentado un cuadrado redondo, y explicaciones no religiosas de la experiencia, como las de Freud (un resultado de la realización de un deseo), Marx (un reflejo de la base económica), o Durkheim (un producto de las fuerzas sociales) aumentará su atractivo.

Si, por otro lado, cree que el tenista imagen es coherente y que el testimonio de la experiencia religiosa proporciona alguna evidencia para el teísmo, entonces su La evaluación de los argumentos teístas clásicos podría ser más favorable, ya que servirían para corroborar y respalde aún más lo que ya tiene alguna razón para creer.

Desde tal punto de vista, apelar a los deseos el cumplimiento, la economía y las fuerzas sociales pueden tener un papel, pero el papel es explicar por qué algunas partes no tener experiencias de Dios y contrarrestar la acusación de que no tener tales experiencias proporciona evidencia de que no hay realidad religiosa. (Para una excelente colección de trabajos recientes sobre la explicación del surgimiento y continuación de la experiencia religiosa, véase Schloss & Murray (eds.) 2009.)

No hay espacio para cubrir los muchos otros argumentos a favor y en contra de la existencia de Dios, pero varios se anotan brevemente los argumentos. El argumento de los milagros parte de eventos extraordinarios específicos, argumentando que proporcionan razones para creer que hay un agente sobrenatural o, más modestamente, razones para el escepticismo sobre la suficiencia de una cosmovisión naturalista.

El argumento ha atraído mucha atención filosófica, especialmente desde el rechazo de los milagros por David Hume. El debate se ha centrado principalmente en cómo se define un milagro, comprende las leyes de la naturaleza y especifica los principios de evidencia que gobiernan la explicación de sucesos históricos muy inusuales. Existe un considerable debate sobre si el caso de Hume contra los milagros simplemente plantea la pregunta contra los "creyentes".

La exposición detallada es imposible en esta breve entrada. Taliaferro tiene argumento en otra parte que el caso de Hume contra la racionalidad de la creencia en los milagros se ve mejor como parte de su caso de una forma de naturalismo (Taliaferro 2005b). Hay varios argumentos que se presentan para motivar las creencias religiosas.

Uno de los más interesantes y popular es un argumento de apuesta asociado a menudo con Pascal (1623-1662). Está diseñado para ofrecer razones prácticas cultivar la fe en Dios. Imagina que no estás seguro de si existe o no un Dios. Lo tienes dentro de tú poder vivir en cualquiera de las suposiciones y tal

vez, a través de varias prácticas, para llegar a creer una o la otra. Habría buenas consecuencias de creer en Dios incluso si su creencia fuera falsa, y si la creencia si fuera cierto, recibirías un bien aún mayor. También habría buenas consecuencias de creer que hay no es Dios, pero en este caso las consecuencias no cambiarían si estuvieras en lo cierto.

Sin embargo, si crees que no hay Dios y estás equivocado, entonces te arriesgarías a perder los muchos bienes que se derivan de la creencia de que Dios existe y de la existencia Divina actual. Sobre esta base, puede parecer razonable creer que hay un Dios. En diferentes formas, el argumento puede tener una ventaja aproximada (por ejemplo, imagina que, si no crees en Dios y hay un Dios, el infierno está esperando). Puede presentarse como una apelación al interés personal individual (será mejor pagado) o más en general (los creyentes cuyas vidas están unidas pueden realizar algunos de los bienes que componen una vida religiosa madura).

A los objetores les preocupa si alguna vez se puede reducir las opciones a una selección limitada, por ejemplo, para elegir entre teísmo o naturalismo. Algunos piensan que el argumento es demasiado egoísta completamente y, por tanto, ofensivo para la religión. Muchas de estas objeciones han generado algunas plausibles responde (Rescher 1985). (Para una exploración exhaustiva de los argumentos relevantes, consulte la colección de ensayos editado por Jeffrey Jordan (1994).) El trabajo reciente sobre las apuestas pascalianas tiene relación con el trabajo sobre la naturaleza de la fe (¿es voluntaria o involuntaria?), su valor (¿cuándo, si es que alguna vez, es una virtud?), y la relación con la evidencia (en la medida en que la fe implica la creencia, es posible ¿Tienes fe sin pruebas?). Para una descripción general y un análisis prometedor, véase Chappell (1996), Swinburne (1979), y Schellenberg (2005).

Una característica prometedora de este nuevo trabajo es que a menudo va acompañado de una rica comprensión de la revelación que no se limita a una escritura sagrada, sino que ve un papel revelador en la escritura más historia de su interpretación, el uso de credos, iconos, etc. (ver el trabajo de William Abraham [1998]). Una pregunta emergente en los últimos años es si la ciencia cognitiva de la religión (RSE) tiene importancia para la verdad o racionalidad del compromiso religioso. Según CSR, la creencia en agentes sobrenaturales parece ser cognitivamente natural (Barrett 2004, Kelemen 2004, Dennett 2006, De Cruz, H. y De Smedt, J. 2010) y fácil de propagación (Boyer 2001).

La tesis de la naturalidad de la religión ha llevado a algunos, incluido Alvin Plantinga, al parecer (2011:60), para implicar que tenemos evidencia científica

para el *sensus divinitatis* de Calvino. Pero otros han argumentado que la RSE puede intensificar el problema del ocultamiento divino, ya que diversos conceptos religiosos son cognitivamente naturales y temprano los humanos parecen haber carecido de algo parecido a un concepto teísta (Marsh 2013). Hay muchas otras preguntas ser investigado sobre la RSE, por ejemplo, si ofrece un desafío para desacreditar la religión (Murray & Schloss2009), si plantea un desafío cultural para perspectivas religiosas como el Ultimismo de Schellenberg (Marsh 2014),y si desafía la dignidad humana (Audi 2013). No hace falta decir que, en la actualidad, no hay nada como un consenso claro sobre si la RSE debe ser vista como preocupante, bienvenida o no por los creyentes religiosos.

Para más trabajo sobre el marco de evaluación de la evidencia a favor y en contra del teísmo (y otras cosmovisiones seculares) ver CS Evans 2010, Chandler y Harrison 2012. En los últimos veinte años se ha prestado mayor atención a la dimensión estética de los argumentos a favor y en contra de importancia religiosa. Concepciones de la realidad última y del significado de la vida (ver Brown 2004; Wynn 2013; Hedley 2016; Mawson2016; Taliaferro y Evans 2010, 2013).

6. PLURALISMO RELIGIOSO

En medio del nuevo trabajo sobre tradiciones religiosas, ha habido una representación constante y creciente de tradiciones monoteístas. Uno de los primeros defensores de este formato ampliado fue Ninian Smart (1927-2001), quien, a través de muchas publicaciones, tanto académicas como populares, filosofías aseguradas del hinduismo y el budismo como componentes en el canon estándar de la filosofía de la religión de habla inglesa.

Smart defendió la tesis de que existen diferencias genuinas entre las tradiciones religiosas. Por tanto ,se resistió a ver alguna experiencia central como captura de la identidad esencial de ser religioso. Bajo Smart tutela, ha habido un crecimiento considerable en la filosofía de la religión transcultural. Wilfred Cantwell Smith(1916-2000) también contribuyó en gran medida a mejorar la representación y la reflexión de las religiones no occidentales. Ver, por ejemplo, la serie de Routledge *Investigating Philosophy of Religion* with Routledge con volúmenes ya publicado o de próxima aparición sobre budismo (Burton 2017), hinduismo (Ranganathan 2018), taoísmo y Confucionismo.

La Enciclopedia de Filosofía de la Religión de cinco volúmenes (mencionada anteriormente) que será publicada por Wiley Blackwell (proyectado para 2021) tendrá amplias contribuciones en el más amplio espectro de la filosofía tratamientos de diversas religiones hasta la fecha. La explicación de la filosofía de la religión ha implicado nuevas traducciones de textos filosóficos y religiosos. De India, China, el sudeste asiático y África. Las figuras excepcionales de tradiciones no occidentales tienen un mayor papel en la filosofía de la religión

intercultural y el diálogo religioso. El difunto Bimal Krishna Matilal (1935-1991) hizo contribuciones destacadas para enriquecer la exposición occidental a la filosofía de la religión india (ver Matilal1882).

Entre los filósofos asiáticos de mediados del siglo XX, dos que destacan por una nota especial son T.R.V. Murti (1955) y S.N. Dasgupta (1922-1955). Ambos trajeron altos estándares filosóficos junto con la filología esencial para educar a los pensadores occidentales. Como evidencia de la productividad no occidental en los mundos anglófonos, ver Arvind Sharma 1990 y 1995.

Ahora existen extensos tratamientos del panteísmo y guías de diversas concepciones religiosas del cosmos. El mayor interés en el pluralismo religioso ha llevado a una extensa reflexión sobre la compatibilidad y posibles tesis de religiones. John Hick es el sintetizador preeminente de tradiciones religiosas. Hick (1973 ayb)) avanzó una imagen compleja de la otra vida que involucra componentes de diversas tradiciones. Sobre muchas publicaciones y durante muchos años, Hick ha pasado de una visión teísta de Dios de base amplia a lo que Hick llama Real”, una realidad nouménica sagrada. Hick afirma que las diferentes religiones nos brindan un vistazo o acceso parcial a lo Real. En un artículo influyente, "El nuevo mapa del universo de las creencias" (1973a), Hick planteó la posibilidad de que muchas de las grandes religiones del mundo sean reveladoras de lo Real. Visto en [un] contexto histórico, estos movimientos de fe: el judaico-cristiano, el budista, los hindúes, los musulmanes, no son esencialmente rivales. Comenzaron en diferentes momentos y en diferentes lugares, y cada uno se expandió hacia el mundo circundante de la religión natural primitiva hasta que la mayor parte del mundo fue arrastrado hacia una u otra de las grandes religiones reveladas. Y una vez que este global patrón se había establecido, desde entonces se ha mantenido bastante estable ...

Luego, en Persia, el gran apareció el profeta Zoroastro; China produjo a Lao-Tsé y luego vivió el Buda, el Mahavira, el fundador de la religión Jain y, probablemente hacia el final de este período, la escritura del Bhagavad Gita; y Grecia produjo a Pitágoras y luego, poniendo fin a esta edad de oro, Sócrates y Platón. Entonces, después del intervalo de unos trescientos años vino Jesús de Nazaret y el surgimiento de Cristiandad; y después de otra brecha, el profeta Mahoma y el surgimiento del Islam.

La sugerencia lo que debemos considerar es que todos estos fueron movimientos de la revelación divina . (Hick 1989: 136;énfasis añadido) Hick ve estas tradiciones, y otras también, como diferentes puntos de encuentro en los que una persona puede estar en relación a la misma realidad o lo Real: Las

grandes religiones del mundo encarnan diferentes percepciones y concepciones de, y en consecuencia diferentes respuestas a lo Real desde dentro de las principales variantes de formas de ser humano; y que dentro cada uno de ellos la transformación de la existencia humana del egocentrismo al centrado en la realidad se está llevando a cabo. (1989: 240)Hick utiliza a Kant para desarrollar su tesis central.

Kant distingue entre nóumeno y fenómeno, o entre un Ding an sich [la cosa en sí]y la cosa como aparece a la conciencia humana.... En este hilo del pensamiento de Kant, no la única hebra, pero la que estoy tratando de poner en servicio en la epistemología de la religión: El mundo nouménico existe independientemente de nuestra percepción de él y el mundo fenoménico es el mismo mundo tal como aparece a nuestra conciencia humana.... Quiero decir que el nouménico Real es experimentado y pensado por diferentes mentalidades humanas, formado y formado por diferentes religiones tradicionales, como la gama de dioses y absolutos que informa la fenomenología de la religión. (1989:241–242).

Una ventaja de la posición de Hick es que socava el fundamento del conflicto religioso. Si tiene éxito, este Este enfoque ofrecería una manera de acomodar comunidades diversas y socavar lo que ha sido una fuente de grave conflicto en el pasado. El trabajo de Hick desde principios de la década de 1980 proporcionó un ímpetu para no tomar lo que parece ser un conflicto religioso como auténticas contradicciones. Avanzó una filosofía de la religión que prestó especial atención a los aspectos históricos y contexto social. Al hacerlo, Hick pensó que las descripciones aparentemente contradictorias de lo sagrado podrían reconciliados como representantes de diferentes perspectivas sobre la misma realidad, lo Real (ver Hick 2004, 2006).

La respuesta a la propuesta de Hick ha sido mixta. Algunos sostienen que el concepto mismo de "lo Real" es incoherente o no religiosamente adecuado. De hecho, articular la naturaleza de lo Real no es tarea fácil. Hick escribe que lo Real no se puede decir que sea una cosa o muchas, persona o cosa, sustancia o proceso, bueno o malo, intencional o no intencional. Ninguna de las descripciones concretas que se aplican en el ámbito de la experiencia puede aplicarse literalmente al terreno inexperto de ese reino....

Ni siquiera podemos hablar de esto como una cosa o una entidad. (1989: 246). Se ha argumentado que Hick se ha asegurado no la igual aceptabilidad de las diversas religiones, sino más bien su inaceptabilidad. En sus formas clásicas, el judaísmo, el islam y el cristianismo divergen. Si, digamos, la Encarnación de Dios en Cristo no ocurrió, ¿no es falso el cristianismo? En respuesta, Hick ha tratado de interpretar afirmaciones específicas sobre la Encarnación en formas que no comprometen a los cristianos con la "verdad literal" de que Dios se encarna. La verdad de la Encarnación se ha interpretado en términos como estos:

en Jesucristo (o en las narraciones sobre Cristo) Dios se revela. O: Jesucristo estaba tan unido a la voluntad de Dios que sus acciones fueron y son las funciones exhibición del carácter de Dios. Quizás como resultado del desafío de Hick, el trabajo filosófico sobre la encarnación y Otras creencias y prácticas específicas de las tradiciones religiosas han recibido una atención renovada (ver, por ejemplo, Taliaferro y Meister 2009). Hick ha sido una fuerza líder y ampliamente apreciada en la expansión de la filosofía. De la religión a finales del siglo XX. Además de la expansión de la filosofía de la religión para tener en cuenta un conjunto más amplio de religiones, el campo ha también ha experimentado una expansión en términos de metodología.

Los filósofos de la religión han redescubierto la filosofía: las nuevas traducciones y comentarios de textos medievales cristianos, judíos e islámicos han floreció. Ahora hay un esfuerzo deliberado y consciente de combinar el trabajo sobre los conceptos en las creencias religiosas junto con una comprensión crítica de sus raíces sociales y políticas (el trabajo de Foucault ha sido influyente en este punto), la filosofía feminista de la religión ha sido especialmente importante para repensar lo que puede llamarse la ética de la metodología y, como este es en algunos aspectos el debate más actual en el campo, es un punto apropiado para terminar esta entrada destacando el trabajo de Pamela Sue Anderson (1955–2017) y otros.

Anderson (1997 y 2012) busca cuestionar los aspectos en los que el género entra en las concepciones tradicionales de Dios y en sus repercusiones morales y políticas. También adelanta un concepto de método que delimita la justicia y florecimiento humano. Una marca de legitimación de la filosofía debería ser el grado en que contribuye a al bienestar. En cierto sentido, esta es una tesis venerable en alguna filosofía antigua, específicamente platónica, que meta y método de la filosofía en términos de virtud y bien.

La filosofía feminista actual no es exclusivamente una empresa crítica, criticando el “patriarcado”. Para un tratamiento constructivo y sutil de la contemplación religiosa y práctica, ver Coakley 2002. Otro movimiento clave que se está desarrollando ha llegado a llamarse Continental Filosofía de la religión. Uno de los principales defensores de este nuevo giro es John Caputo. Este movimiento se acerca a los temas de esta entrada (el concepto de Dios, pluralismo, experiencia religiosa, metafísica y epistemología) a la luz de Heidegger, Derrida y otros filósofos continentales. (Para una buena representación de este movimiento, vea Caputo 2001 y Crocket, Putt y Robins 2014.)

BIBLIOGRAFÍA

Abraham, William J., 1998, *Canon y Criterio en Teología Cristiana*, Oxford: Oxford University Press. doi: 10.1093 / 0199250030.001.0001

Abraham, William J. y Frederick D. Aquino (eds.), 2017, *The Oxford Handbook of the Epistemology of Theology*, (Manuales de Oxford sobre religión y teología), Oxford: Oxford University Press. doi: 10.1093 / oxfordhb / 9780199662241.001.0001

Adams, Marilyn McCord, 1999, *Maldades horribles y la bondad de Dios*, Ithaca, NY: Universidad de Cornell Press.

Adams, Robert Merrihew, 1987, *La virtud de la fe y otros ensayos en teología filosófica*, Nueva York: Press de la Universidad de Oxford.

Almeida, Michael J. y Graham Oppy, 2003, "Teísmo escéptico y argumentos probatorios del mal", *Revista Australasia de Filosofía*, 81 (4): 496–516. doi: 10.1080 / 713659758

Alston, William P., 2004, "La experiencia religiosa justifica las creencias religiosas" en Peterson y VanArragon 2004:135-145.

—, 1991a, *Percibiendo a Dios: La epistemología de la experiencia religiosa*, Ithaca, NY: Cornell University Press.

—, 1991b, "El argumento inductivo del mal y la condición cognitiva humana", *Filosófico Perspectivas*, 5: 29–68. doi: 10.2307 / 2214090

Anderson, Pamela Sue, 1997, *Una filosofía feminista de la religión: la racionalidad y los mitos de las creencias religiosas*, Oxford: Blackwell.

—, 2005, "¿Qué hay de malo en el punto de vista del ojo de Dios? Una crítica feminista constructiva del ideal Observer Theory", en Harris e Insole 2005: 85–99.

—, 2012, *Revisión del género en la filosofía de la religión: razón, amor y nuestra localización epistémica*, Burlington: Ashgate.

Armstrong, Karen, 2009, *The Case for God*, Nueva York: Anchor Books.
Audi, Robert, 2011, *Racionalidad y compromiso religioso*, Oxford: Oxford University Press. doi: 10.1093 / acprof: oso / 9780199609574.001.0001

—, 2013, "El estudio científico de la religión y los pilares de la dignidad humana", *Monist*, 96 (3): 462–479. doi: 10.5840 / monist201396321

— (ed.), 2015, "Religious epistemology", en *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, tercera edición, Cambridge: Cambridge University Press, pág. 925.

Agustín de Hipona, c. 413–427 EC, *La ciudad de Dios* (De Civitate Dei ; citado de Henry Bettenson traducción, Harmondsworth: Penguin, 1972. Ayer, AJ, 1936, *Lenguaje, verdad y lógica* , Londres: Victor Gollancz

—, 1973, *Las cuestiones centrales de la filosofía* , Londres: Weidenfeld y Nicolson. Bagger, Matthew C., 1999, *Experiencia, justificación e historia religiosas* , Cambridge: Universidad de Cambridge Press. doi: 10.1017 / CBO9780511487637

Barrett, Justin 2004, *¿Por qué alguien creería en Dios?* , Lanham, MD: Altamira Press.

Beaty, Michael (ed.), 1990, *El teísmo cristiano y los problemas de la filosofía* , Notre Dame: Universidad de Notre Dame Press.

Beaty, Michael y Charles Taliaferro, 1990, "God and Concept Empiricism": *Southwest Philosophy Review* , 6 (2): 97–105. doi: 10.5840 / swphilreview19906222

Beilby, James (ed.), 2002, *¿ Naturalismo derrotado? Ensayos sobre el argumento evolutivo de Plantinga en contra Naturalismo*, Ithaca, Nueva York: Cornell University Press.

Bergmann, Gustav, 1954 [1967], *La metafísica del positivismo lógico* , Madison, WI: Universidad de Wisconsin Press. Segunda edición, 1967.

Bergmann, Michael, 2001, "El teísmo escéptico y el nuevo argumento probatorio de Rowe del mal", *Noûs* , 35 (2):278-296. doi: 10.1111 / 0029-4624.00297

—, 2012a, "Teísmo escéptico del sentido común", en *Reason, Metaphysics, and Mind: New Essays on the Filosofía de Alvin Plantinga* , Kelly James Clark y Michael Rea (eds.), Oxford: Universidad de Oxford Press, 9–30. doi: 10.1093 / acprof: oso / 9780199766864.003.0002

—, 2012b, "Creencia religiosa racional sin argumentos", en *Filosofía de la religión: una antología* , Louis Pojman y Michael Rea (eds.), Boston: Wadsworth Publishing, págs. 534–49.

—, 2015, "El desacuerdo religioso y la degradación racional", en *Estudios de Oxford en Filosofía de la Religión* , Jonathan Kvanvig (ed.), Oxford: Oxford University Press, volumen 6, 21–57. doi: 10.1093 / acprof: oso / 9780198722335.003.0002

—, 2017, "Fundacionalismo", en *Abraham y Aquino 2017*. doi: 10.1093 / oxfordhb / 9780199662241.013.8 Bergmann, Michael y Patrick Kain (eds.), 2014,

Desafíos a las creencias morales y religiosas: desacuerdo y Evolución , Oxford University Press. doi: 10.1093 / acprof: oso / 9780199669776.001.0001

Bergmann, Michael y Michael Rea, 2005, "En defensa del teísmo escéptico: una respuesta a Almeida y Oppy", *Revista de Filosofía de Australasia* , 83 (2): 241-251. doi: 10.1080 / 00048400500111147

Bergmann, Michael, Michael J. Murray y Michael C. Rea (eds.), 2010, *Divine Evil? El carácter moral del Dios de Abraham* , Oxford: Oxford University Press. doi: 10.1093 / acprof: oso / 9780199576739.001.0001

Boyer, Pascal, 2001, *Religión explicada: los orígenes evolutivos del pensamiento religioso* , Nueva York: básico Libros.

Brody, Baruch, 1974, "Moralidad y religión reconsideradas en lecturas de Filosofía de la religión: un Enfoque analítico ", B. Brody (ed.), Englewood Cliffs: Prentice-Hall, 592–603.

Brower, Jeffrey E., 2008, "Dar sentido a la simplicidad divina", *Fe y filosofía* , 25 (1): 3–30. doi: 10.5840 / faithphil20082511

—, 2009, "Simplicity and Aseity", en *The Oxford Handbook of Philosophical Theology*, Thomas P. Flint y Michael C. Rea (eds.), Oxford: Oxford University Press. doi: 10.1093 / oxfordhb / 9780199596539.013.0006

Brown, David, 1987, *Filosofía continental y teología moderna* , Oxford: Blackwell.—, 2004, *Dios y el encanto del lugar: Reclamando la experiencia humana* , Oxford: Oxford University Press. doi: 10.1093 / 0199271984.001.0001–

—, 2016, *Dios en una sola visión: integración de la filosofía y la teología* , Christopher R. Brewer y Robert MacSwain (eds.), Londres: Routledge.

Bruntrup, Godehard y Ludwig Jaskolla (eds.), 2016, *Panpsychism: Contemporary Perspectives* , Oxford: Press de la Universidad de Oxford. doi: 10.1093 / acprof: oso / 9780199359943.001.0001

Buckareff, Andrei y Yujin Nagasawa (eds.), 2016, *Conceptos alternativos de Dios: Ensayos sobre la metafísica the Divine* , Oxford: Oxford University Press. doi: 10.1093 / acprof: oso / 9780198722250.001.0001

Burton, David, 2017, *Budismo: una investigación filosófica contemporánea* , (Investigando la filosofía de Religión), Londres: Routledge.

Cain, Clifford Chalmers, 2015, "Orígenes cósmicos y Génesis: una respuesta religiosa", en *Re-Vision: Una nueva mirada en la relación entre ciencia y religión* , Clifford Chalmers Cain (ed.), Lanham, MD: University Press of America, 35–44.

Caputo, John D., 2001, *The Religious*, (Blackwell Readings in Continental Philosophy), Oxford: Wiley-Blackwell. Chandler, Jake y Victoria S. Harrison (eds.),

2012, *Probability in the Philosophy of Religion*, Oxford: Oxford Press University. doi: 10.1093 / acprof: oso / 9780199604760.001.0001

Chappell, Tim, 1996, "¿Por qué la fe es una virtud?", *Estudios religiosos*, 32 (1): 27–36. doi: 10.1017 / S0034412500024045

Clack, Beverley y Brian R. Clack, 1998 [2008], *The Philosophy of Religion: A Critical Introduction*, Malden, MA: Polity Press. Segunda edición revisada y completamente ampliada, 2008.

Clark, Kelly James, 2014, *Religión y ciencias de los orígenes*, Nueva York: Palgrave Macmillan US. doi: 10.1057 / 9781137414816

Clark, Kelly James y Raymond J. VanArragon (eds.), 2011, *Evidencia y creencias religiosas*, Oxford: Oxford Press Universitaria. doi: 10.1093 / acprof: oso / 9780199603718.001.0001

Clark, Stephen RL, 1987, "Animales, ecosistemas y la ética liberal" : , *Monist*, 70 (1): 114-133. doi: 10.5840 / monist19877016

—, 1995, "Ecología y la transformación de la naturaleza", *Teología en verde*, 3: 28–46.

—, 2017, "Animals in Religion", *Manual de estudios animales de Oxford*, Linda Kalof (ed.), Nueva York: Oxford University Press, 571–589. doi: 10.1093 / oxfordhb / 9780199927142.013.19

Clayton, John, 2006, *Religiones, razones y dioses: Ensayos sobre filosofía transcultural de la religión*, Cambridge: Cambridge University Press. doi: 10.1017 / CBO9780511488399

Coakley, Sarah, 2002, *Poderes y sumisiones: espiritualidad, filosofía y género (Desafíos en Teología contemporánea)*, Malden, MA: Blackwell Publishers.

Collins, James, 1967, *El surgimiento de la filosofía de la religión*, New Haven, CT: Yale University Press. Collins, Robin, 2009, "El argumento teleológico: una explicación del ajuste fino del universo", en *The Blackwell Companion to Natural Theology*, WL Craig y JP Moreland (eds.), Oxford: Wiley Blackwe, 202–281.

Copleston, Frederick C., 1960, *Filosofía contemporánea: estudios de positivismo lógico y existencialismo*, Londres: Burns & Oates. Cottingham, John, 2014, *Filosofía de la religión: hacia un enfoque más humano*, Nueva York: Cambridge Press Universitaria. doi: 10.1017 / CBO9781139094627

Craig, William Lane, 1979, *The Kalām Cosmological Argument*, Nueva York: Barnes and Noble.—, 1980, *El argumento cosmológico de Platón a Leibniz*, Nueva York: Barnes and Noble.

Craig, William Lane y JP Moreland (eds.), 2009, *The Blackwell Companion to Natural Theology*, Oxford: Wiley-Blackwell. doi: 10.1002 / 9781444308334

Craig, William Lane y Quentin Smith, 1993, *Teísmo, ateísmo y cosmología del Big Bang*, Oxford: Oxford Press Universitaria. doi: 10.1093 / acprof: oso / 9780198263838.001.0001

Creel, Richard E., 1995, *Impasibilidad divina: un ensayo sobre teología filosófica*, Cambridge: Cambridge Press Universitaria.

Crockett, Clayton, B. Keith Putt y Jeffrey W. Robbins (eds.), 2014, *The Future of Continental Philosophy of Religion* (Serie de Indiana sobre la filosofía de la religión), Bloomington, IN: Indiana University Press.

Dasgupta, Surendranath, 1922-1955, *A History of Indian Philosophy*, 5 vols., Cambridge: Universidad de Cambridge Press.

Davies, Brian, 1993, *Introducción a la filosofía de la religión*, Oxford: Oxford University Press.—, 2006, *La realidad de Dios y el problema del mal*, Londres: Continuum.

Davis, Caroline Franks, 1989, *La fuerza probatoria de la experiencia religiosa*, Oxford: Oxford University Press. doi: 10.1093 / acprof: oso / 9780198250012.001.0001

De Cruz, Helen y Johan De Smedt, 2010, "Paley's iPod: The Cognitive Basis of the Design Argument within Teología natural", *Zygon*, 45 (3): 665–684. doi: 10.1111 / j.1467-9744.2010.01120.x

Dennett, Daniel C., 2006, *Rompiendo el hechizo: La religión como fenómeno natural*, Nueva York: Viking. Diller, Jeanine y Asa Kasher (eds.), 2013, *Modelos de Dios y realidades alternativas últimas*, Dordrecht: Springer Holanda. doi: 10.1007 / 978-94-007-5219-1

Dombrowski, Daniel A., 2006, *Repensar el argumento ontológico: una respuesta teísta neoclásica*, Cambridge: Cambridge University Press. doi: 10.1017 / CBO9780511498916Dore, Clement, 1984, *Teísmo*, Dordrecht: D. Reidel. doi: 10.1007 / 978-94-009-6300-9

Draper, Paul, 1996, "The Skeptical Theist", en Howard-Snyder 1996: 175-192.—, 2013, "Las limitaciones del teísmo escéptico puro", *Res Philosophica*, 90 (1): 97-111. doi: 10.11612 / resphil.2013.90.1.6

—, 2014, "Teoría de la confirmación y el núcleo de CORNEA", en *Skeptical Theism: New Essays*, Trento

Dougherty y Justin P. McBrayer (eds.), Oxford University Press, 132-141.doi: 10.1093 / acprof: oso / 9780199661183.003.0010Draper, Paul y JL Schellenberg (eds.), 2017, Filosofía renovadora de la religión: Ensayos exploratorios , Oxford: Press de la Universidad de Oxford. doi: 10.1093 / oso / 9780198738909.001.0001

Dworkin, Ronald, 2013, Religión sin Dios, Cambridge, MA: Harvard University Press. Arman, John, 2000, Hume's Abject Failure: The Argument Against Miracles, Nueva York: Universidad de Oxford Press. doi: 10.1093 / 0195127382.001.0001

Einstein, Albert, 1954, Ideas y opiniones, Nueva York: Crown Publishers; reimpresso Londres: Souvenir Press,1973.

Ellis, Fiona, 2014, Dios, valores y naturaleza , Oxford: Oxford University Press.doi: 10.1093 / acprof: oso / 9780198714125.001.0001

—, 2018, Nuevos modelos de comprensión religiosa , Oxford: Oxford University Press.doi: 10.1093 / oso / 9780198796732.001.0001

Evans, C. Stephen, 1982, Philosophy of Religion: Thinking About Faith, primera edición, Downers Grove, IL: Prensa InterVarsity.

—, 1996, El Cristo histórico y el Jesús de la fe: La narrativa de la encarnación como historia , Oxford: Press de la Universidad de Oxford. doi: 10.1093 / 019826397X.001.0001

—, 2010, Signos naturales y conocimiento de Dios: una nueva mirada a los argumentos teístas , Oxford: Oxford Press Universitaria. doi: 10.1093 / acprof: oso / 9780199217168.001.0001

—, 2013, Dios y la obligación moral , Oxford: Oxford University Press.doi: 10.1093 / acprof: oso / 9780199696680.001.0001

Evans, C. Stephen y R. Zachary Manis, 2006, Philosophy of Religion: Thinking about Faith, segunda edición, Downers Grove, IL: InterVarsity Press.

Everitt, Nicholas, 2004, La inexistencia de Dios , Londres: Routledge. Fales, Evan, 2004, "¿Los místicos ven a Dios?" en Peterson y VanArragon 2004: 145-148.Firth, Roderick, 1952 [1970], "Absolutismo ético y el observador ideal", Filosofía y fenomenología Investigación , 12 (3): 317–345; reimpresso en Readings in Ethical Theory , Wilfrid Sellars y John Hospers (eds.),Englewood Cliffs, Nueva Jersey: Prentice-Hall, 1970: 200–221. doi: 10.2307 / 2103988

Flew, Anthony G., 1955, "Teología y falsificación", en Flew y MacIntyre 1955: 96–130; publicado originalmente1950 en el primer volumen de una revista

estudiantil de corta duración, University , en la Universidad de Oxford; reimpresso en Mitchell 1971: 1–2.

—, 1984, *Dios, libertad e inmortalidad* , Buffalo, NY: Prometheus Books.—
—, 2007, *Hay un Dios: cómo el ateo más famoso del mundo cambió de opinión* , Roy Abraham Varghese (ed.), Nueva York: Harper One.

Flew, Antony y Alasdair C. MacIntyre (eds.), 1955, *New Essays in Philosophical Theology*, Londres: SCM Prensa.

Forrest, Peter, 1996, *Dios sin lo sobrenatural: una defensa del teísmo científico* , Ithaca, NY: Cornell Press Universitaria.

Foster, John, 1985, *Ayer*, Londres: Routledge y Kegan Paul.

—, 2004, *The Divine Lawmaker: Conferencias sobre la inducción, las leyes de la naturaleza y la existencia de Dios* , Oxford: Press de la Universidad de Oxford. doi: 10.1093 / 0199250596.001.0001

Geivett, R. Douglas y Brendan Sweetman (eds.), 1992, *Perspectivas contemporáneas sobre la religión Epistemología* , Oxford: Oxford University Press.
Gellman, Jerome, 1997, *Experiencia de Dios y la racionalidad de la creencia teísta* , Ithaca, NY: Universidad de Cornell prensa.

—, 2001, *Mística Experiencia of God: A Philosophical Inquiry*, Londres: Ashgate.
Goetz, Stewart, 2008, *Freedom, Teleology, and Evil*, Londres: Continuum.
Goetz, Stewart y Charles Taliaferro, 2008, *Naturalismo, (Intervenciones)*, Grand Rapids, MI: Eerdmans.

Gendler, Tamar y John Hawthorne (eds.), 2002, *Conceivabilidad y posibilidad*, Oxford: Universidad de Oxford Prensa.

Griffiths, Paul J., 1994, *On Being Buddha: The Classical Doctrine of Buddhahood*, Albany, NY: State University de New York Press.

Gutting, Gary, 1982, *Creencias religiosas y escepticismo religioso*, Notre Dame, IN: Universidad de Notre Dame Press.

Hare, John E., 1996, *The Moral Gap: Kantian Ethics, Human Limits, and God Assistance*, Oxford: Oxford Press Universitaria. doi: 10.1093 / acprof: oso / 9780198269571.001.0001

—, 2015, *Mandato de Dios* , Oxford: Oxford University Press. doi: 10.1093 / acprof: oso / 9780199602018.001.0001 Harris,

Harriet A. y Christopher J. Insole (eds.), 2005, *Faith and Philosophical Analysis: The Impact of Filosofía analítica sobre la filosofía de la religión (Estudios de Heythrop en filosofía contemporánea, Religión y Teología)*, Aldershot, Inglaterra: Ashgate.

Harrison, Victoria S., 2006, "Realismo interno y el problema de la diversidad religiosa", *Philosophia*, 34 (3):287–301. doi: 10.1007 / s11406-006-9029-5

—, 2012, *Eastern Philosophy: The Basics*, Londres y Nueva York: Routledge.

—, 2015, "Religious Pluralism", en *The Routledge Handbook of Contemporary Philosophy of Religion*, Graham Oppy (ed.), Londres y Nueva York: Routledge, 257–269.

Hasker, William, 1989, *Dios, tiempo y conocimiento*, Ithaca, Nueva York: Cornell University Press.

—, 1999, *The Emergent Self*, Ithaca, NY: Cornell University Press.

Hedley, Douglas, 2016, *The Iconic Imagination*, Londres: Bloomsbury.

Helm, Paul, 1988, *Eterno Dios: Un estudio de Dios sin tiempo*, Oxford: Clarendon Press. doi: 10.1093 / 0198237251.001.0001

—, 2000, *Faith with Reason*, Oxford: Oxford University Press. doi: 10.1093 / acprof: oso / 9780199256631.001.0001

Hempel, Carl G., 1950 [1959], "Problemas y cambios en el criterio empirista del significado", *Revue Internationale de Philosophie*, 4 (11): 41–63; reimpresso como "El criterio empirista del significado" en *Logical Positivism*, AJ Ayer (ed.), Glencoe, IL: Free Press, 1959: 108-132.

Hepburn, Ronald W., 1963, "Del mundo a Dios", *Mind*, 72 (285): 40–50. doi: 10.1093 / mente / LXXII.285.40
Hick, John, 1963 [1990], *Filosofía de la religión*, cuarta edición, Englewood Cliffs, Nueva Jersey: Prentice-Hall.

— (ed.), 1964 [1970], *Lecturas clásicas y contemporáneas en la filosofía de la religión*, segunda edición, Englewood Cliffs, Nueva Jersey: Prentice-Hall.—
—, 1966 [1977], *El mal y el Dios del amor*, Londres: Macmillan. Segunda edición, 1977.

—, 1971, "Creencia teísta racional sin pruebas", en *sus Argumentos a favor de la existencia de Dios*, Nueva York: Herder y Herder.

—, 1973a, "El Nuevo Mapa del Universo de Fe", en Hick 1973b [1988: 133–147]. doi: 10.1007 / 978-1-349-19049-2_10

—, 1973b [1988], *Dios y el universo de las creencias: ensayos sobre la filosofía de la religión*, Londres: Macmillan; reimpresso en 1988.

—, 1989, *Una interpretación de la religión: Respuestas humanas a lo trascendente*, New Haven, CT: Yale Press Universitaria.

—, 2004, *La quinta dimensión: una exploración del reino espiritual*, Oxford: Publicaciones de Oneworld.

—, 2006, *La nueva frontera de la religión y la ciencia: experiencia religiosa, neurociencia y la Trascendente*, Nueva York: Palgrave.

Hick, John y Arthur C. McGill (eds.), 1967, *The Many-Faced Argument: Recent Studies on the Ontological Argument* a favor de la existencia de Dios, Nueva York: Macmillan Hill, Daniel J., 2005, *Divinity and Maximal Greatness*, Londres: Routledge. Howard-Snyder, Daniel (ed.), 1996, *El argumento probatorio del mal*, Bloomington, IN: Universidad de Indiana Press.

Howard-Snyder, Daniel y Paul Moser (eds.), 2001, *Divine Hiddenness: New Essays*, Cambridge: Cambridge Prensa Universitaria. doi: 10.1017 / CBO9780511606090Hughes,

Christopher, 1989, *Sobre una teoría compleja de un Dios simple: una investigación en la filosofía de Aquino* Teología, Ithaca, Nueva York: Cornell University Press.

Hughes, Gerard J., 1995, *La naturaleza de Dios*, Londres: Routledge. Jantzen, Grace M., 1994, "Feministas, filósofas y místicas", *Hypatia*, 9 (4): 186–206. doi: 10.1111 / j.1527-2001.1994.tb00655.x

Jordan, Jeff (ed.), 1994, *Gambling on God: Essays on Pascal's Wager*, Lanham, MD: Rowman & Littlefield.

Kelemen, Deborah, 2004, "¿Son los niños 'teístas intuitivos'? Razonamiento sobre el propósito y el diseño en la naturaleza ", *Ciencias psicológicas*, 15 (5): 295-301. doi: 10.1111 / j.0956-7976.2004.00672.x

Kenny, Anthony, 1979, *El Dios de los filósofos*, Oxford: Clarendon Press. Kerr, Fergus, 1986, *Teología según Wittgenstein*, Oxford: Blackwell.

King, Nathan L. y Thomas Kelly, 2017, "El desacuerdo y la epistemología de la teología", en Abraham y Aquino 2017. doi: 10.1093 / oxfordhb / 9780199662241.013.4

Kitcher, Philip, 2014, *Life after Faith: The Case for Secular Humanism*, New Haven, CT: Yale University Press.

Kraay, Klaas J. (ed.), 2015, *Dios y el multiverso: perspectivas científicas, filosóficas y teológicas*, (Estudios de Routledge en Filosofía de la Religión 10), Nueva York: Routledge / Taylor & Francis Group.

Kvanvig, Jonathan L., 1986, *La posibilidad de un Dios omnisciente*, Londres: Macmillan. Kwan, Kai-man, 2003, "¿Es incompatible el enfoque de la confianza

crítica con la experiencia religiosa ¿Particularismo ? : Una respuesta a Michael Martin y John Hick ", *Faith and Philosophy* , 20 (2): 152–169. doi: 10.5840 / faithphil200320229

—, 2013, *Arco iris de experiencia, confianza crítica y Dios* , Londres: Continuum. Leftow, Brian, 1991, *Time and Eternity* , Ithaca, NY: Cornell University Press. Leslie, John, 1989, *Universos* , Londres: Routledge.

—, 2007, *Defensa de la inmortalidad* , Oxford: Blackwell Publishing. Lund, David H., 2005, *El yo consciente: El centro inmaterial de los estados subjetivos* , Amherst, NY: Humanidad Libros.

MacDonald, Scott Charles (ed.), 1991, *Ser y bondad: el concepto del bien en metafísica y Teología filosófica* , Ithaca, NY: Cornell University Press. Mackie, JL, 1983, *El milagro del teísmo: argumentos a favor y en contra de la existencia de Dios* , Oxford: Clarendon Press.

MacSwain, Robert, 2013, *Resuelto por el sacrificio: Austin Farrer, Fideism, and the Evidence of Faith*, (*Estudios en Teología filosófica*, 51), Lovaina: Peeters.

Malcolm, Norman, 1977, "The Groundlessness of Religious Beliefs", en *Reason and Religion*, Stuart C. Brown(ed.), Ithaca, Nueva York: Cornell University Press.

Manson, Neil, 2003, *Dios y diseño: el argumento teleológico y la ciencia moderna* , Londres: Routledge. Marsh, Jason, 2013, "Darwin y el problema de la no creencia natural" : , *Monist* , 96 (3): 349–376. doi: 10.5840 / monist201396316

—, 2014, "Evaluación de la tercera vía", en *Las raíces de la religión: exploración de la ciencia cognitiva de la religión*, Roger Trigg y Justin Barrett (eds.), Farnham, Reino Unido: Ashgate, 127–148.

—, 2015, "La ética procreativa y el problema del mal", en *¿Progenie admisible? La moralidad de la procreación and Parenting*, Sarah Hannan, Samantha Brennan y Richard Vernon (eds.), Oxford: Universidad de Oxford Press, 65–86. doi: 10.1093 / acprof: oso / 9780199378111.003.0003

Martin, Michael, 1990, *Atheism: A Philosophical Analysis*, Filadelfia, PA: Temple University Press.

Mawson, TJ, 2016, *Dios y los significados de la vida: lo que Dios pudo y no pudo hacer para mejorar nuestras vidas Significativo*, Londres: Bloomsbury Academic.

McKim, Robert, 2018, "Por qué el pluralismo religioso no es malo y en algunos aspectos es bastante bueno" en *The Historia del mal desde mediados del*

siglo XX hasta hoy , (La historia del mal, 6), Jerome Gellman (ed.), Londres: Routledge, capítulo 12.

Meister, Chad (ed.), 2010, *The Oxford Handbook of Religious Diversity*, Oxford: Oxford University Press. doi: 10.1093 / oxfordhb / 9780195340136.001.0001

—, 2018, *Evil: A Guide for the Perplexed*, segunda edición, Londres: Bloomsbury.

Meister, Chad y Paul Moser (eds.), 2017, *The Cambridge Companion to the Problem of Evil*, Cambridge: Prensa de la Universidad de Cambridge. doi: 10.1017 / 9781107295278

Meister, Chad y Charles Taliaferro (editores de la serie), 2018, *History of Evil* , Londres: Routledge, 6 volúmenes Angier, Tom PS (ed.), *La historia del mal en la antigüedad: 2000 a. C. - 450 d. C.* , (Historia del mal, 1)

Murray, Michael, 2008, *Nature Red in tooth and claw* , Oxford: Oxford University Press. Pinsent, Andrew (ed.), *The History of Evil in the Medieval Age: 450-1450 CE* , (Historia del mal, 2) Robinson, Daniel (ed.), *The History of Evil in the Early Modern Age: 1450-1700 CE* , (Historia del mal, 3) Hedley, Douglas (ed.), *La historia del mal en los siglos XVIII y XIX: 1700-1900 EC* ,(Historia del mal, 4) Harrison, Victoria S. (ed.), *The History of Evil in the Early Twentieth Century: 1900-1950 CE* , (Historia de Malvado, 5) Gellman, Jerome (ed.), *The History of Evil from the Mid-Twentieth Century to Today: 1950-2018* , (Historia del mal, 6) Menssen, Sandra y Thomas Sullivan, 2007, *The Agnostic Inquirer: Revelation form a Philosophical Perspective* , Grand Rapids: Eerdmans.

—, 2017, "Revelación y Escritura", en Abraham y Aquino 2017. doi: 10.1093 / oxfordhb / 9780199662241.013.22 Matilal, BK, 1982, *Cuestiones lógicas y éticas de las creencias religiosas* , Calcuta: University of Calcutta Press.

Menuge, Angus JL, 2004, *Agents under Fire: Materialism and the Rationality of Science*, Lanham, MD: Rowman y Littlefield.

Meynell, Hugo A., 1982, *El universo inteligible: un argumento cosmológico* , Londres: Macmillan.

Mitchell, Basil (ed.), 1971, *The Philosophy of Religion*, (Lecturas de filosofía de Oxford), Oxford: OxfordPrensa Universitaria.

—, 1973, *La justificación de las creencias religiosas* , Londres: Macmillan.

—, 1994, *Fe y crítica* , Oxford: Oxford University Press. doi: 10.1093 / acprof: oso / 9780198267584.001.0001

Moreland, James Porter, 2008, *La conciencia y la existencia de Dios: un argumento teísta* , (Routledge Estudios de Filosofía de la Religión, 4), Londres: Routledge.

Morris, Thomas V., 1986, *La lógica de Dios encarnado* , Ithaca, Nueva York: Cornell University Press.

——, 1987a, *Exploraciones Anselmianas: Ensayos en Teología Filosófica* , Notre Dame, IN: Universidad de Notre Dame Press.

—— (ed.), 1987b, *El concepto de Dios*, (Lecturas filosóficas de Oxford), Oxford: Oxford University Press.

——, 1991, *Nuestra idea de Dios: Introducción a la teología filosófica* , Downers Grove, IL: InterVarsity Press. Moser, Paul K., 2008, *El Dios esquivo: reorientación de la epistemología religiosa*, Cambridge: Universidad de CambridgePrensa. doi: 10.1017 / CBO9780511499012

——, 2010, *La evidencia de Dios: el conocimiento religioso reexaminado*, Cambridge: Cambridge University Press. doi: 10.1017 / CBO9780511817731

——, 2017, *The God Relationship: The Ethics for Inquiry about the Divine*, Cambridge: Universidad de Cambridge Prensa. doi: 10.1017 / 9781108164009

Murphy, Mark C., 2017, *La propia ética de Dios: Normas de la agencia divina y el argumento del mal* , Oxford:Prensa de la Universidad de Oxford. doi: 10.1093 / oso / 9780198796916.001.0001

Murray, Michael J., 2008, *Nature Red in Tooth and Claw: Theism and the Problem of Animal Suffering*, Oxford: Press de la Universidad de Oxford. doi: 10.1093 / acprof: oso / 9780199237272.001.0001

Murti, TRV, 1955, *Filosofía central del budismo: un estudio del sistema Mādhyamika*, Londres: George Allen y Unwin.

Nagasawa, Yujin, 2017, *Dios máximo: una nueva defensa del teísmo del ser perfecto* , Oxford: Universidad de OxfordPrensa. doi: 10.1093 / oso / 9780198758686.001.0001[NASIM] Academia Nacional de Ciencias e Instituto de Medicina, 2008, *Ciencia, Evolución y Creacionismo* ,tercera edición, Washington, DC: National Academies Press. doi: 10.17226 / 11876 [cita de NASIM 2008 en estela entrada también está disponible en línea en la Academia Nacional de Ciencias]

Nielsen, Kai, 1996, *Naturalismo sin fundamentos* , Buffalo, NY: Prometheus Press.

O'Connor, Timothy, 2008, *Teísmo y explicación última: la forma necesaria de la contingencia* , Oxford:Blackwell. doi: 10.1002 / 9781444345490

Oppy, Graham, 1995, *Argumentos ontológicos y creencia en Dios*, Cambridge: Cambridge University Press. doi: 10.1017 / CBO9780511663840

—, 2006, *Arguing About Gods*, Cambridge: Cambridge University Press. doi: 10.1017 / CBO9780511498978

—, 2018, *Naturalismo y religión; A Contemporary Philosophical Investigation*, (Investigando la filosofía de Religión), Londres: Routledge.

Oppy, Graham Robert y Nick Trakakis (eds.), 2009, *La historia de la filosofía occidental de la religión*, 5 volúmenes, Nueva York: Oxford University Press.

Padgett, Alan G., 1992, *Dios, la eternidad y la naturaleza del tiempo*, Nueva York: St. Martin's Press. Penelhum, Terence, 1983, *Dios y el escepticismo: un estudio sobre el escepticismo y el fideísmo*, Dordrecht: Springer Países Bajos. doi: 10.1007 / 978-94-009-7083-0

—, 1989, *Faith*, Nueva York: Macmillan. Peterson, Michael L., William Hasker, Bruce Reichenbach y David Basinger (eds.), 1991, *Reason and Creencia religiosa: Introducción a la filosofía de la religión*, primera edición, Nueva York: Universidad de Oxford Prensa. Quinta edición, 2012.

— (eds.), 1996, *Filosofía de la religión: lecturas seleccionadas*, primera edición, Nueva York: Oxford University Press. Quinta edición, 2014. Peterson, Michael L. y Raymond J. VanArragon (eds.), 2004, *Contemporary Debates in Philosophy of Religion*, (Debates contemporáneos en filosofía), Malden, MA: Blackwell. Philipse, Herman, 2012, *¿Dios en la era de la ciencia? Una crítica de la razón religiosa*, Oxford: Universidad de Oxford Prensa. doi: 10.1093 / acprof: oso / 9780199697533.001.0001

Phillips, DZ, 1966, *The Concept of Prayer*, Nueva York: Schocken Books.

—, 1976, *Religión sin explicación*, Oxford: Blackwell.

—, 2001. "Theism Without Theodicy", en S. Davis (ed.), *Encountering Evil: Live Options in Theodicy*, Louisville: Westminster John Knox Press.

—, 2004, *El problema del mal y el problema de Dios*, Londres: SCM Press. Pike, Nelson, 1970 [2002], *God and Timelessness*, Nueva York: Schocken Books; reimpresso Eugene, OR: Wipf y Stock Publishers, 2002.

Pinker, Steven, 2013, "La ciencia no es tu enemigo", *The New Republic*, 7 de agosto. URL =< <https://newrepublic.com/article/114127/science-not-enemy-humanities> >

Plantinga, Alvin, 1967, *God and Other Minds: A Study of the Rational Justification of Belief in God*, Ithaca, NY: Prensa de la Universidad de Cornell.

—, 1974, *La naturaleza de la necesidad*, Oxford: Oxford University Press. doi: 10.1093 / 0198244142.001.0001

——, 1980, ¿Tiene Dios una naturaleza? Milwaukee, WI: Marquette University Press.

——, 1993, Warrant: The Current Debate, Oxford: Oxford University Press. doi: 10.1093 / 0195078624.001.0001

——, 1993, Orden judicial y función adecuada, Oxford: Oxford University Press. doi: 10.1093 / 0195078640.001.0001

——, 2000, Creencia cristiana garantizada, Oxford: Oxford University Press. doi: 10.1093 / 0195131932.001.0001

——, 2011, Where the Conflict Really Lies: Science, Religion, and Naturalism, Nueva York: Universidad de Oxford Press. doi: 10.1093 / acprof: oso / 9780199812097.001.0001

Plantinga, Alvin y Michael Bergmann, 2016, "Religión y epistemología", en Routledge Encyclopedia of philosophy, Tim Crane (ed.), Londres: Routledge. doi: 10.4324 / 9780415249126-K080-2

Alvin Plantinga y Michael Tooley, 2008, Conocimiento de Dios, Oxford: Wiley Blackwell. Popkin, Richard H., 1999, The Pimlico History of Philosophy, Londres: Pimlico.

Proudfoot, Wayne, 1976, Dios y el yo: tres tipos de filosofía de la religión, Lewisburg, PA: Bucknell Prensa Universitaria.

——, 1985, Experiencia religiosa, Berkeley, CA: University of California Press.

Pruss, Alexander R. y Joshua L. Rasmussen, 2018, Existencia necesaria, Oxford: Oxford University Press. doi: 10.1093 / oso / 9780198746898.001.0001

Putnam, Hilary, 1983, Realism and Reason: Philosophical Papers, Volumen 3, Cambridge: Universidad de Cambridge Press.

Ranganathan, Shyam, 2018, Hinduismo: una investigación filosófica contemporánea , (Investigando la filosofía de la Religión), Londres: Routledge.

Re Manning, Russell (ed.), 2013, The Oxford Handbook of Natural Theology, Oxford: Oxford University Press. doi: 10.1093 / oxfordhb / 9780199556939.001.0001

Reichenbach, Bruce R., 1972, El argumento cosmológico: una reevaluación , Springfield, IL: Thomas Press.

——, 1982, El mal y un buen Dios , Nueva York: Fordham University Press.

Rescher, Nicholas, 1985, *Pascal's Wager: A Study of Practical Reasoning in Philosophical Theology*, Notre Dame, IN: Press de la Universidad de Notre Dame.

Rhees, Rush, 1969, *Sin respuestas*, Nueva York: Schocken Books.

Rogers, Katherin A., 2007, "Eternalismo anselmiano: la presencia de un Dios atemporal", *Fe y filosofía* ,24 (1): 3–27. doi: 10.5840 / faithphil200724134—, 2008, *Anselm on Freedom*, Oxford: Oxford University Press. doi: 10.1093 / acprof: oso / 9780199231676.001.0001

Rowe, William L., 1975, *El argumento cosmológico* , Princeton: Princeton University Press.

—, 1978 [1993], *Filosofía de la religión: Introducción* , Belmont: Wadsworth. Segunda edición, 1993.

—, 2004, *¿Puede Dios ser libre?* , Oxford: Oxford University Press. Rundle, Bede, 2004, *Por qué hay algo en lugar de nada* , Oxford: Oxford University Press. doi: 10.1093 / 0199270503.001.0001 Ruse, Michael, 2014, "El ateísmo y la ciencia", en *La personalización de la ciencia: el impacto de las religiones y Cosmovisiones políticas sobre la ciencia contemporánea* Steve Fuller, Mikael Stenmark, Ulf Zackariasson (eds), Nueva York: Palgrave, 73–88. doi: 10.1057 / 9781137379610_5

Schellenberg, JL, 2005, *Prolegómenos a la filosofía de la religión* , Ithaca, NY: Cornell University Press.

—, 2007, *La sabiduría para dudar: Una justificación del escepticismo religioso* , Ithaca, NY: Cornell University Press.

—, 2009, *La voluntad de imaginar: una justificación de la religión escéptica* , Ithaca, NY: Cornell University Press.—, 2013, *Religión evolutiva* , Oxford: Oxford University Press. doi: 10.1093 / acprof: oso / 9780199673766.001.0001

—, 2017, "Religión sin Dios (y sin volverse hacia el este: una nueva alternativa occidental a la Fe teísta ", *Mundo y Palabra* , 37 (2): 118-127. [Schellenberg 2017 disponible en línea] Schlesinger, George N., 1977, *Religión y método científico* , Dordrecht: Reidel. doi: 10.1007 / 978-94-010-1235-5

—, 1988, *Nuevas perspectivas sobre la religión de antaño* , Nueva York: Oxford University Press. Schloss, Jeffrey y Michael J. Murray (eds.), 2009, *The Believing Primate: Scientific, Philosophical, and Reflexiones teológicas sobre el origen de la religión* , Oxford; Nueva York: Oxford University Press. doi: 10.1093 / acprof: oso / 9780199557028.001.0001

Sessions, William Lad, 1994, *El concepto de fe: una investigación filosófica* , Ithaca, NY: Cornell Press Universitaria. Sharma, Arvind, 1990, *Una perspectiva hindú sobre la filosofía de la religión* , Nueva York: St. Martin's Press.—, 1995,

Filosofía de la religión y Advaita Vedanta: un estudio comparativo en religión y razón ,University Park, PA: Press de la Universidad Estatal de Pensilvania.

Smart, JJC y JJ Haldane, 1996, Ateísmo y teísmo , Oxford: Blackwell. Segunda edición 2003.doi: 10.1002 / 9780470756225Smart, Ninian, 1962 [1986], “¿La religión como disciplina?”, Higher Education Quarterly, 17 (1): 48–53; reimpreso en su concepto y empatía: Ensayos en el estudio de la religión , Donald Wiebe (ed.), Nueva York: Nueva York University Press, 1986. doi: 10.1111 / j.1468-2273.1962.tb00978.x

Sobel, Jordan Howard, 2003, Lógica y teísmo: argumentos a favor y en contra de las creencias en Dios , Cambridge: Press de la Universidad de Cambridge. doi: 10.1017 / CBO9780511497988Sorensen, Roy A., 1992, Thought Experiments, Oxford: Oxford University Press.doi: 10.1093 / 019512913X.001.0001

Soskice, Janet Martin, 1985, Metáfora y lenguaje religioso , Oxford: Clarendon Press.

Stenmark, Mikael, 2001, Científico: ciencia, ética y religión , Aldershot, Reino Unido: Ashgate.

—, 2004, Cómo relacionar la ciencia y la religión: un modelo multidimensional , Grand Rapids, MI: Eerdmans.

—, 2015, “Concepciones contrapuestas de Dios: el Dios personal versus el Dios más allá del ser”, Religión Estudios , 51 (2): 205–220. doi: 10.1017 / S0034412514000304Stiver, Dan R., 1996, La filosofía del lenguaje religioso: signos, símbolos e historias , Cambridge, MA: Editores Blackwell.

Stump, Eleonore, 2010, Vagando en la oscuridad: narrativa y el problema del sufrimiento , Oxford: OxfordPrensa Universitaria. doi: 10.1093 / acprof: oso / 9780199277421.001.0001

Stump, Eleonore y Norman Kretzmann, 1981, “Eternity”, The Journal of Philosophy, 78 (8): 429–458; reimpreso en Morris 1987b: págs. 219–52. doi: 10.2307 / 2026047

Swinburne, Richard, 1977, La coherencia del teísmo , Oxford: Clarendon Press.doi: 10.1093 / 0198240708.001.0001

—, 1979, La existencia de Dios , Oxford: Clarendon Press. doi: 10.1093 / acprof: oso / 9780199271672.001.0001

—, 1981, Faith and Reason, Oxford: Clarendon Press. doi: 10.1093 / 0198247257.001.0001

—, 1986, *La evolución del alma* , Oxford: Clarendon Press. doi: 10.1093 / 0198236980.001.0001

—, 1994, *El Dios cristiano* , Oxford: Clarendon Press.

—, 1996, *¿Existe Dios?*, Oxford: Oxford University Press. doi: 10.1093 / acprof: oso / 9780198235446.001.0001

—, 1998, *La Providencia y el problema del mal* , Oxford: Oxford University Press. doi: 10.1093 / 0198237987.001.0001 Taliaferro, Charles, 1994, *La conciencia y la mente de Dios* , Cambridge: Cambridge University Press. doi: 10.1017 / CBO9780511520693

—, 1998, *Filosofía contemporánea de la religión* , Oxford: Blackwell.

—, 2001, "Sensibilidad y Posibilidad: una defensa de los experimentos mentales ", *Philosophia Christi* , 3 (2): 403–421.

—, 2002, "Filosofía de la religión", en *The Blackwell Companion to Philosophy* , Nicholas Bunnin y EPTsui-James (eds.), Segunda edición, Oxford: Blackwell, 453–489. doi: 10.1002 / 9780470996362.ch17

—, 2005a, "El punto de vista de un ojo de Dios: La ética divina", en Harris y Insole 2005: 76–84.

—, 2005b, *Evidencia y fe: Filosofía de la religión desde el siglo XVII* , Cambridge: Cambridge Prensa Universitaria. doi: 10.1017 / CBO9780511610370

—, 2009, *Filosofía de la religión: Guía para principiantes* , Oxford: Oneworld. Taliaferro, Charles y Jil Evans (eds.), 2011, *Transformando imágenes en filosofía, ciencia y religión: una nuevo Libro de la naturaleza* , Oxford; Nueva York: Oxford University Press. doi: 10.1093 / acprof: oso / 9780199563340.001.0001

—, 2013, *La imagen en mente: teísmo, naturalismo e imaginación* , Londres: Continuum. Taliaferro, Charles y Chad Meister (eds.), 2009, *The Cambridge Companion to Christian Philosophical Teología*, Cambridge: Cambridge University Press. doi: 10.1017 / CCOL9780521514330

Taliaferro, Charles, Paul Draper y Philip L. Quinn, 2010, *A Companion to Philosophy of Religion*, segunda edición, (Blackwell Companions to Philosophy, 9), Hoboken, Nueva Jersey: Wiley-Blackwell.

Taliaferro, Charles, Victoria S. Harrison y Stewart Goetz, 2012, *The Routledge Companion to Theism*, Londres: Routledge.

Taliaferro, Charles y Elliot Knuths, 2017, "Experimentos de pensamiento en filosofía de la religión: las virtudes de Realismo y valores fenomenológicos ", *Teología abierta* , 3 (1): 167-173. doi: 10.1515 / oph-2017-0013

Taliaferro, Charles y Elsa J. Marty (eds.), 2010 [2018], *A Dictionary of Philosophy of Religion*, Nueva York: Continuum. Segunda edición 2018. Taylor, Richard, 1963, *Metafísica*, Englewood Cliffs, Nueva Jersey: Prentice-Hall. Tennant, FR, 1930, *Teología filosófica (Volumen II)*, Cambridge: Cambridge University Press.

Tilghman, Benjamin R., 1994, *Introducción a la filosofía de la religión*, Oxford: Blackwell.

Timpe, Kevin, 2014, *Libre albedrío en teología filosófica*, Londres: Bloomsbury.

Tracy, Thomas F. (ed.), 1994, *The God Who Acts: Philosophical and Theological Explorations*, University Park, PA: Press de la Universidad Estatal de Pensilvania.

Trigg, Roger, 1989, *Reality at Risk*, Londres: Harvester.

—, 1993, *Racionalidad y ciencia: ¿Puede la ciencia explicarlo todo?*, Oxford: Blackwell. Van Cleve, James, 1999, *Problemas de Kant*, Oxford: Oxford University Press. van Inwagen, Peter, 1983, *Ensayo sobre el libre albedrío*, Oxford: Clarendon Press.

—, 1995, *Dios, conocimiento y misterio: Ensayos en teología filosófica*, Ithaca, NY: Universidad de Cornell Prensa.

—, 1998, "Epistemología modal", *Philosophical Studies*, 92 (1/2): 67–84. doi: 10.1023 / A: 1017159501073—, 2006, *El problema del mal*, Oxford: Oxford University Press. doi: 10.1093 / acprof: oso / 9780199245604.001.0001

—, 2017, *Pensando en el libre albedrío*, Cambridge: Cambridge University Press. doi: 10.1017 / 9781316711101 Wainwright, William J., 1981, *Misticismo: un estudio de su naturaleza, valor cognitivo e implicaciones morales*, Madison, WI: Press de la Universidad de Wisconsin.

—, 1988, *Philosophy of Religion*, (The Wadsworth Basic Issues in Philosophy Series), primera edición, Belmont, CA: Wadsworth Publishing. Segunda edición, 1998.

— (ed.), 1996, *Dios, filosofía y cultura académica*, Atlanta: Scholars Press Walls, Jerry L. (ed.), 2007, *Manual de escatología de Oxford*, Oxford: Oxford University Press. doi: 10.1093 / oxfordhb / 9780195170498.001.0001 Ward, Keith, 1974, *El concepto de Dios*, Hoboken: Basil Blackwell.

—, 2002, *Dios, una guía para los perplejos*, Londres: Oneworld.—, 2014, *La evidencia de Dios: el caso de la existencia de la dimensión espiritual*, Londres: Darton, Longman y Todd.

—, 2017, *La idea cristiana de Dios: una base filosófica para la fe*, Cambridge: Universidad de Cambridge Prensa. doi: 10.1017 / 9781108297431

Westphal, Merold, 1984, *Dios, culpa y muerte: una fenomenología existencial de la religión*, Bloomington, IN: Press de la Universidad de Indiana.

Wettstein, Howard, 2012, *La importancia de la experiencia religiosa*, Oxford: Oxford University Press doi: 10.1093 / acprof: oso / 9780199841363.001.0001

Whitehead, Alfred North, 1929 [1978], *Proceso y realidad: un ensayo en cosmología*, Cambridge: Cambridge Prensa Universitaria. Edición corregida, David Ray Griffin y Donald W. Sherburne (eds), Nueva York: Gratis Press, 1978. Conferencias de Gifford dictadas en la Universidad de Edimburgo durante la sesión 1927-28.

Wierenga, Edward R., 1989, *La naturaleza de Dios: Una investigación sobre los atributos divinos*, Ithaca, NY: Cornell Press Universitaria.

Wisdom, J., 1945, "Gods", *Proceedings of the Aristotelian Society*, 45: 185-206. doi: 10.1093 / aristotelian / 45.1.185

Wittgenstein, Ludwig, 1953, *Investigaciones filosóficas* (*Philosophische Untersuchungen*), GEM Anscombe (trad.), Oxford: Blackwell.

Wolterstorff, Nicholas, 1976, *Razón dentro de los límites de la religión*, Grand Rapids, MI: Eerdmans.

—, 1982, "Dios eterno", en *Filosofía contemporánea de la religión*, Steven M. Cahn y David Shatz (eds.), Nueva York: Oxford University Press.

Wykstra, Stephen J., 1984, "The Humean Obstacle to Evidential Arguments from Suffering: On Avoiding the Evils of 'Appearance'", *Revista Internacional de Filosofía de la Religión*, 16 (2): 73–93. doi: 10.1007 / BF00136567

Wynn, Mark R., 2013, *Renovando los sentidos: un estudio de la filosofía y teología de la vida espiritual*, Oxford: Press de la Universidad de Oxford. doi: 10.1093 / acprof: oso / 9780199669981.001.0001

Yandell, Keith E., 1993, *La epistemología de la experiencia religiosa*, Cambridge: Cambridge University Press. Zagzebski, Linda Trinkaus, 1991, *El dilema de la libertad y la presciencia*, Nueva York: Universidad de Oxford Prensa. doi: 10.1093 / acprof: oso / 9780195107630.001.0001

—, 2004, *Teoría de la motivación divina*, Cambridge: Cambridge University Press. doi: 10.1017 / CBO9780511606823

——, 2008, “Omni subjetividad”, en Oxford Studies in Philosophy of Religion, Jonathan L. Kvanvig (ed.), Oxford: Oxford University Press, volumen 1, 231–247.

——, 2012, Autoridad epistémica: una teoría de la confianza, la autoridad y la autonomía en las creencias , Nueva York: OxfordPrensa Universitaria. doi: 10.1093 / acprof: oso / 9780199936472.001.0001 ■

Embarcadero de Bluefields, Nicaragua

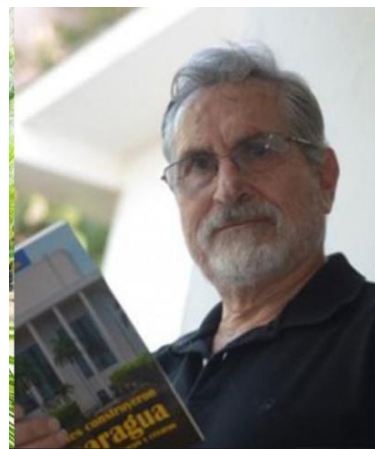


LAS SEGOVIAS

Editor de la sección: Eddy Kühl

Comprende ensayos que tratan temas referentes a Nueva Segovia, Madriz, Estelí, Jinotega y Matagalpa.

El editor es Eddy Kühl, un escritor y promotor cultural de Las Segovias. Ha publicado más de 20 libros, y visitado todos los rincones de Las Segovias. Es propietario de [Selva Negra](#), un hotel de montaña muy exitoso. Es fundador de la [Fundación Científica Ulúa-Matagalpa](#). Organizó el [Primer Congreso Ulúa-Matagalpa](#). Es fundador de Revista de Temas Nicaragüenses.



Kühl Arauz.

Detrás de Eddy y su Fundación hay destacados científicos. Entre ellos el Dr. Rigoberto Navarro Genie, arqueólogo graduado en La Sorbona; el Lic. Uwe Paul Cruz, el antropólogo y abogado Mario Rizo; que dan un sólido respaldo a la labor de Eddy Kühl Arauz, ingeniero civil.

La Universidad de Ciencias Comerciales, UCC, en reconocimiento al trabajo realizado como investigador, escritor, productor, humanista y ecologista, hizo entrega del doctorado "honoris causa" al ingeniero Eddy

El Dr. Michael Schroeder renunció a ser editor de la sección. Damos las gracias al Dr. Schroeder por su ayuda durante seis años.

Distinguimos entre la Alta Segovia (Nueva Segovia, Madriz y Estelí) y la baja Segovia (Jinotega y Matagalpa). La Alta Segovia con 542,546 habitantes y la Baja Segovia con 800,507 habitantes según el censo de 2005. Ambas Segovias representaban en 2005, el 26.11% de la población del país.



Los ensayos incluidos en esta sección pueden ser de ciencias sociales, ciencias naturales o ciencias formales siempre y cuando su enfoque sea específico a esta región, de lo contrario, se considera son temas nacionales. ■

Iniquidades en las Comunidades Rurales, el caso de Nueva Segovia

María Elena Salgado,

Becaria del Instituto Interdisciplinario de Ciencias Naturales de la UCA

y Eddy Moreno,

Activista político y exalumno de la UCA en el exilio



Agricultores de la comunidad El Arado protestando frente a la Reserva Natural Serranías de Dipilto Jalapa en el departamento de Nueva Segovia el 11 de mayo. Foto tomada de redes sociales.

Las inequidades están inevitablemente ligadas a la discusión de criterios éticos. El término inequidad difiere de desigualdad en que las inequidades son situaciones prevenibles. En el contexto de la pandemia mundial de coronavirus, estas brechas se vuelven aún más evidentes y un indicador potencial es el acceso a agua potable y saneamiento.

De acuerdo con la resolución 64/292 adoptada por la Asamblea General de las Naciones Unidas el 28 de julio de 2010, el acceso al agua y el saneamiento es reconocido como un derecho humano, y los estados y organizaciones internacionales están llamados a proporcionar recursos financieros para que las personas puedan acceder a estos servicios básicos, particularmente en los países en desarrollo.

Diez años después de la publicación de esta resolución, el panorama para Nicaragua parece muy lejos de lograr el Objetivo de Desarrollo Sostenible # 6: Garantizar la disponibilidad de agua, la gestión sostenible y el saneamiento para todos.

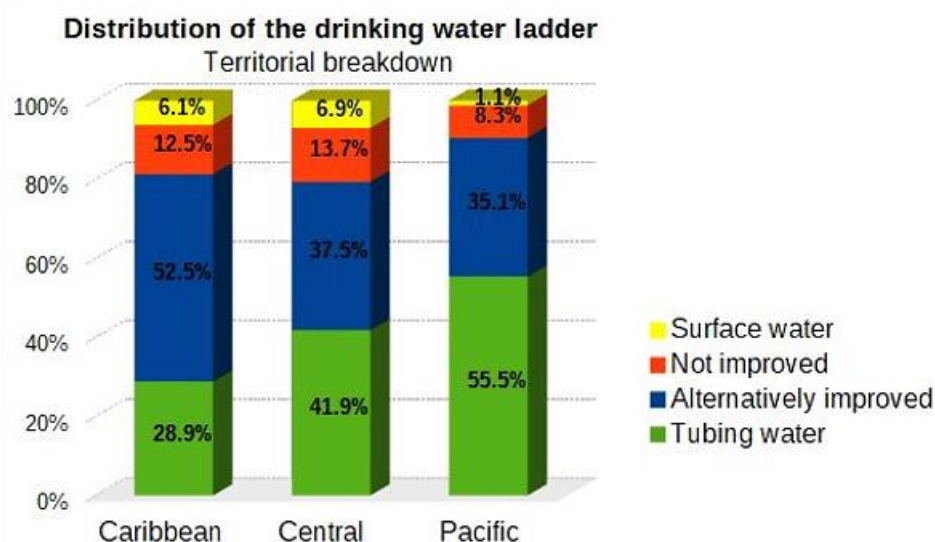
Para la prevención de la pandemia de coronavirus, el acceso al agua y el saneamiento se vuelve fundamental para el correcto lavado de manos, pero en estos días es más un privilegio que un derecho humano ya que no todos los sectores de la sociedad cuentan con la cobertura, cantidad, continuidad, costo o calidad deseado.

En los últimos días, habitantes de comunidades rurales de Nueva Segovia, que se encuentran en una reserva natural denominada Reserva Natural Serranías de Dipilto Jalapa, han denunciado la falta de agua que enfrentan actualmente, problema que ya se ha acentuado en los últimos años. La complicidad de las autoridades también ha sido denunciada desde hace muchos años, solo que esta vez tenemos evidencia de las bases de datos de las autoridades estatales que otorgan estos permisos de tala.

ACCESO A AGUA Y SANEAMIENTO EN ZONAS RURALES

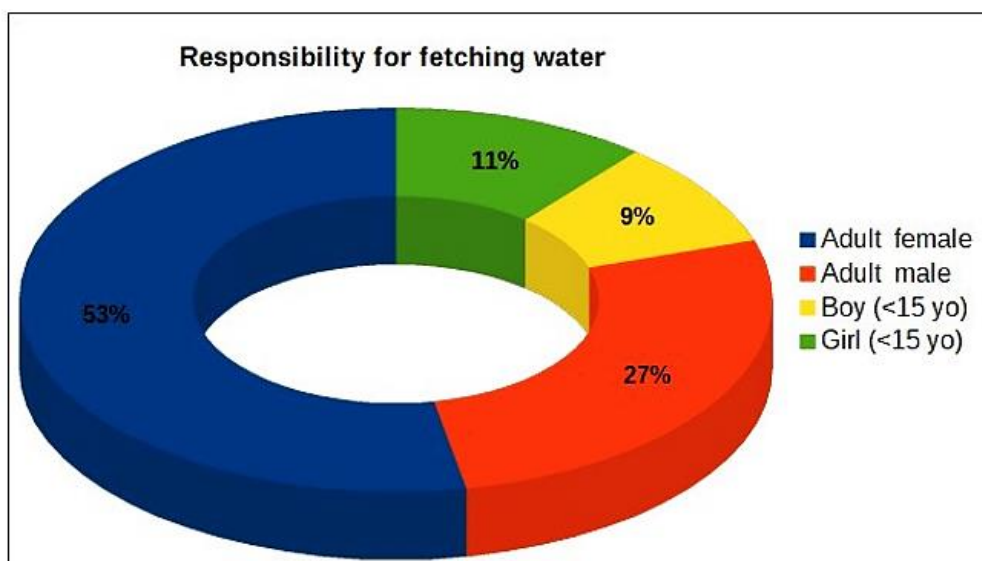
En el Diagnóstico del Agua en las Américas se afirma que en Nicaragua el recurso hídrico disponible es de 38.668 metros cúbicos per cápita al año, lo que equivale aproximadamente a cuatro veces la disponibilidad de agua en Estados Unidos o algunos países europeos como Suiza. Sin embargo, esta abundante disponibilidad no asegura que llegue a todos los sectores de la población por igual.

Como dice Agua para las Personas, en las zonas rurales la accesibilidad al servicio de agua está en el 60% y el saneamiento básico en el 62%. Según el segundo informe de Nicaragua sobre el derecho humano al agua potable y el saneamiento en áreas rurales elaborado por ONGAWA, más personas no tienen acceso a agua mejorada en las regiones del Centro y el Caribe, y en situaciones drásticas, algunas familias tienen que depender del agua superficial. , eso puede ser crítico para su salud. Este es el caso del departamento de Nueva Segovia, que se ubica en la región central del país y su gente ha tenido que recurrir a fuentes de agua superficial debido a la escasez de este vital líquido.



Distribución de la escalera de agua potable. Adaptado por Eddy Moreno de ONGAWA, 2015.

El problema de las desigualdades de género también es evidente, ya que la mayoría de las mujeres y niñas adultas son responsables de viajar largas distancias para recoger agua. Además, según la encuesta realizada por ONGAWA en este segundo informe, el hecho de que en el 62% de los hospitales y el 46%



Responsabilidad de buscar agua. Adaptado por Eddy Moreno de ONGAWA, 2015.

de las escuelas no existan servicios sanitarios separados por sexos, afecta especialmente a mujeres y niñas.

EL PROBLEMA EN LAS COMUNIDADES DE NUEVA SEGOVIA

El departamento de Nueva Segovia está ubicado en la región central de Nicaragua, colindante con la frontera con Honduras, y forma parte del conocido corredor seco centroamericano. Esta es un área grande que corre paralela a la costa del Pacífico desde Chiapas, México, hasta el oeste de Panamá, que es la ecorregión de bosque seco tropical.



**Mapa de ubicación de la Reserva Natural Nueva Segovia y Serranías de Dipilto
Jalapa realizado por María Elena Salgado**

En el corredor seco hay una distribución anormal de las lluvias, lo que provoca una marcada sequía. Esto obviamente afecta la recarga de aguas subterráneas, y especialmente la recarga de acuíferos de montaña, que tienen un menor volumen de almacenamiento, como es el caso de las comunidades de la zona. Además de esto, la agricultura y la ganadería son un elemento esencial de muchas comunidades; medios de vida.

Además, en la región se han encontrado altas concentraciones de arsénico natural en las aguas subterráneas, que superan el límite recomendado por la OMS de diez microgramos por litro, lo que limita las fuentes disponibles de este suministro.

Los problemas que pesan sobre esta región van más allá de su ubicación geográfica, ya que factores de origen antrópico también contribuyen al deterioro ambiental. Estos incluyen la tala indiscriminada, la quema de bosques, la contaminación de las fuentes de agua superficial y la extracción de arena.

Estas comunidades rurales están ubicadas en las afueras de la reserva protegida Dipilto Jalapa, que aún no cuenta con un plan de manejo aprobado. Pero la resolución ministerial emitida en noviembre de 2018 establece que en



Incendio forestal de pinos registrado el pasado 11 de abril en la Sierra del Dipilto, Nueva Segovia. Foto tomada de LA PRENSA.

ningún caso se aprobará la extracción de leña con fines comerciales.

Todos estos problemas han desencadenado la demanda actual de las comunidades; que han tenido que protestar para que sus demandas sean escuchadas por las autoridades. La principal solicitud del agricultor es que las agencias gubernamentales intervengan en el área y cancelen los permisos de tala en sitios clave de recarga de agua. Pero, sobre todo, deben responder a la falta de agua a la que se enfrentan.

UNA RESPONSABILIDAD DEL ESTADO

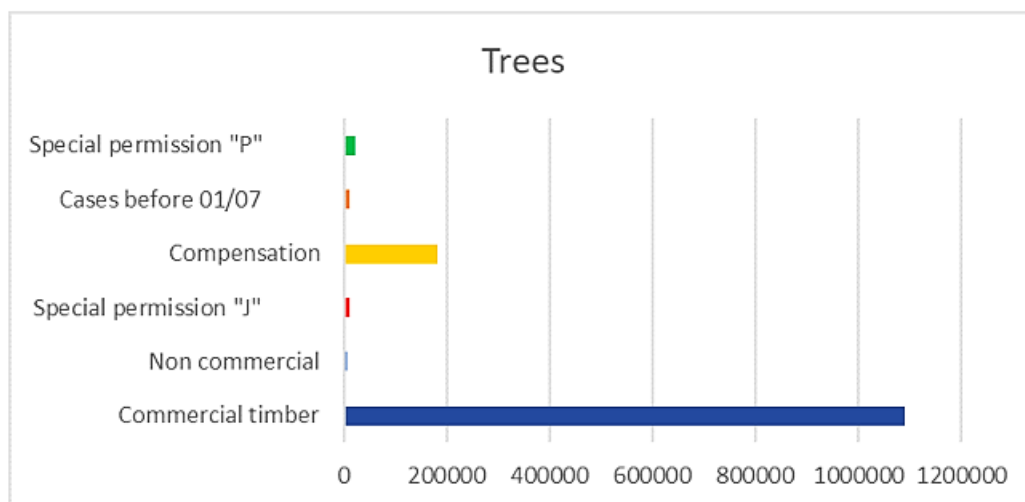
En la ley general de aguas de Nicaragua, el artículo quinto establece que “Es una obligación y una prioridad indeclinable del Estado promover, facilitar y

regular adecuadamente el suministro de agua potable en cantidad y calidad al pueblo nicaragüense, a costos diferenciados y favoreciendo la sectores con menores recursos económicos. La prestación de este vital servicio a los consumidores en evidente estado de pobreza extrema no podrá interrumpirse, salvo caso de fuerza mayor, y en todo caso deberán contar con alternativas de suministro temporal ”.

El estado ha desarrollado proyectos como el Programa Sectorial Integral de Agua y Saneamiento Humano, en el cual logró llegar a más de 68.000 beneficiarios con suministro de agua y a más de 44.000 personas con saneamiento, sin embargo, estos esfuerzos no han sido suficientes para reducir la brecha entre agua potable y saneamiento en los diferentes sectores de la población.

La falta de sinergia en las acciones de las instituciones ha generado una duplicación de esfuerzos que no permite el logro de las metas planificadas y ha llevado al fracaso de otros proyectos. Un claro ejemplo se puede ver en las comunidades de Nueva Segovia, donde el Ministerio de Bosques ha otorgado permisos de extracción de madera que han contribuido a la actual crisis del agua.

En días anteriores, el servidor de correo institucional de esta entidad gubernamental fue intervenido por piratas informáticos de origen desconocido. En una encuesta exhaustiva pudimos recolectar datos sobre permisos de extracción en la zona de Nueva Segovia, sumando un total de 1.330.274 árboles en el período 2004 hasta 2020 donde el 82% de los permisos han sido otorgados para venta.



Número de árboles concedidos según el tipo de permiso. Elaborado por María Elena Salgado considerando la base de datos del Instituto Forestal.

Con base en los datos de la plataforma Global Forest Watch, de 2001 a 2018 se perdieron 1560 hectáreas de cobertura arbórea en Nueva Segovia. Y de 2001 a 2012 adquirió 318 hectáreas de cobertura arbórea, lo que significa que no hubo compensación. Y solo en Dipilto, solo se recuperaron 178 hectáreas de cobertura.

Nos pusimos en contacto con un vecino de Somoto, lugar que se encuentra a diez minutos de la comunidad El Arado, que pertenece al área protegida de las sierras del Dipilto y Jalapa. Nos dijo que “es común ver camiones llenos de leña por Ocotol y que el ejército solo aparece en la zona cuando el bosque está en llamas”.



Camiones transportando madera de áreas protegidas en Nueva Segovia. Foto tomada de la Revista Boletín Ecológico.

PROLIFERACIÓN DE ENFERMEDADES POR ESCASEZ DE AGUA

Como afirma la OMS, el acceso al agua, el saneamiento y la higiene es fundamental para la salud y juega un papel importante en la prevención y el manejo de enfermedades, incluidas enfermedades tropicales como la malaria, el cólera, el dengue, la fiebre amarilla, que afectan a más de mil millones de personas. en las comunidades más pobres.

De acuerdo con datos de la ONU y Unicef, tres mil millones de personas en el mundo no cuentan con las condiciones básicas necesarias en sus hogares para cumplir con la principal forma de prevenir la propagación del coronavirus: lavarse las manos.

Los datos obtenidos de los registros del Ministerio de Salud de Nicaragua indican que las principales causas de hospitalización en Nueva Segovia corresponden a enfermedades como neumonía, sospecha de dengue, diarrea y gastroenteritis infecciosa y cistitis e infecciones del tracto urinario. De hecho, muchas de estas son enfermedades tropicales y están relacionadas con la contaminación del agua, lo que indica la vulnerabilidad de la población y nos da una idea de la mala calidad del agua consumida.

Con respecto al COVID-19, no se conocen casos en el departamento debido al ocultamiento de información y falta de transparencia por parte de las autoridades sanitarias. Además, la inseguridad alimentaria en las comunidades debido a la sequía puede ser un factor potencial para adquirir el virus, ya que una mala nutrición debilita el sistema inmunológico y aumenta el riesgo de muerte.

¿CÓMO SE PUEDE SUPERAR ESTA BRECHA DE INEQUIDADES?

Los casos de coronavirus en el país continúan aumentando y las muertes son evidentes debido a los testimonios de los pobladores que han tenido que enterrar a sus víctimas en secreto y bajo amenaza por parte de las autoridades gubernamentales.

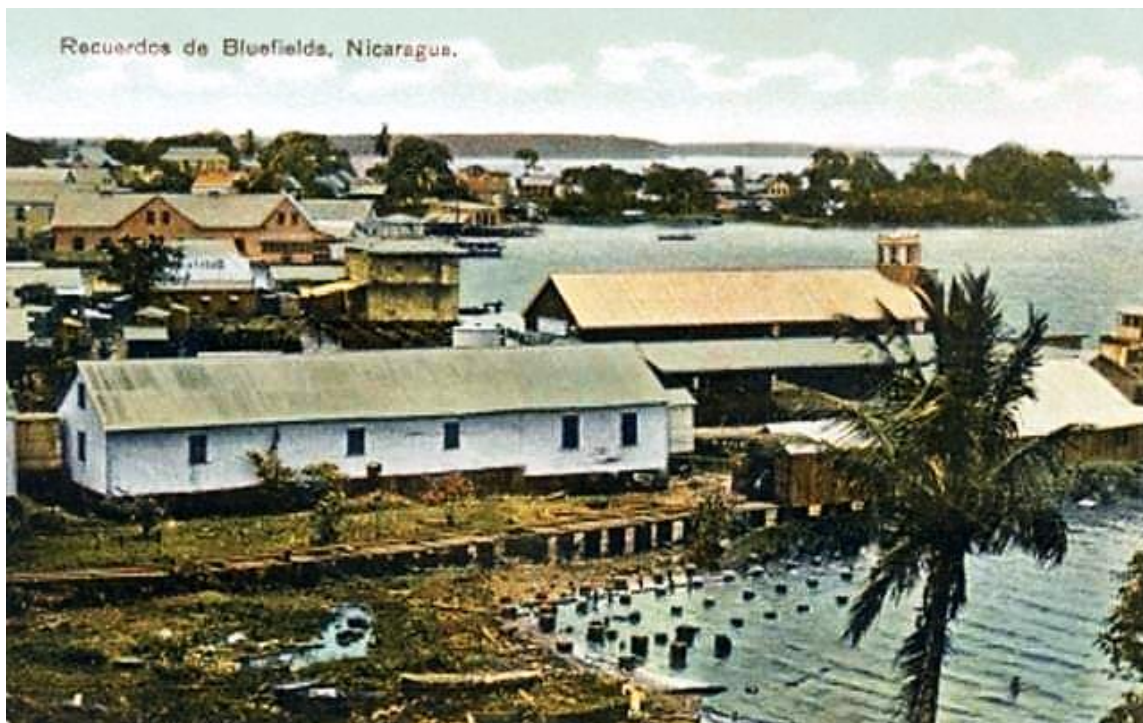
Ante esto, el panorama para la población rural parece desalentador, ya que hace casi un mes desde su protesta por el agua y las autoridades aún no han respondido. Para solucionar estos problemas en el futuro, es necesario reconocer el papel crucial del agua en el desarrollo de la sociedad, tanto social como económicamente, e invertir un presupuesto adecuado a las necesidades de los sectores más vulnerables.

El llamado es nuevamente para cambiar los modelos extractivos que implican desarrollo económico y que, en cambio, en situaciones de crisis global como esta, aumentan la vulnerabilidad de los sectores más empobrecidos y marginados de la ciudad. También es necesario construir entidades gubernamentales más transparentes y las leyes ambientales del país deben ser aplicadas y reguladas.

En Nicaragua existen iniciativas como "Ayuda en Acción"; Esta es una ONG que está impulsando la construcción de baños, sistemas de recolección de agua, provisión de filtros de agua y manejo de residuos sólidos para evitar la contaminación de fuentes superficiales. Puedes ayudar a esta organización a través de donaciones habilitadas desde su sitio web.

Hoy, valorar nuestros privilegios y poner en práctica la solidaridad nos ayudará a superar esta crisis de una forma más ventajosa e iniciar un nuevo modelo de desarrollo que nos ayudará a construir ciudades más sostenibles e inclusivas. ■

Vista de la Bahía de Bluefields, Nicaragua



HISTORIA

Editor Lilly Soto Vásquez

lillysotovasquez@gmail.com

Lilly Soto Vásquez es periodista, docente e investigadora. Es (1) Licenciada en Educación (UNAN); (2) en Periodismo (UCA); y (3) en Ciencias Sociales (UNAN).

Postgrados en: (1) Historia de Nicaragua (UCA); (2) Proyectos (UNAN); (3) Género (UCA); y (4) Docencia Universitaria (Universidad Rafael Landívar). Magíster en Historia (UCA). Egresada del Doctorado en Sociología y Ciencias Políticas de la Universidad Pontificia de Salamanca (Proyecto Guatemala).. Miembro de número de la Academia de Geografía e Historia de Nicaragua y miembro correspondiente de la Academia de Geografía e Historia de Guatemala.



Ponente en discusiones del Consejo Nacional de Defensa y Seguridad, organizado por el Centro de Estudios Estratégicos de Nicaragua (CEEN). Promovió y coordinó el proyecto "Cátedras de Integración y Paz " del PARLACEN , cuyo objetivo era la formación de los miembros de la Policía de Nicaragua en temas regionales. En la actualidad se desempeña como catedrática de la Universidad Rafael Landívar, Universidad Galileo y conferencista de cursos académicos del Ejército de Guatemala. Tiene experiencia en dirección de grupos no calificados, calificados y especializados, selección de personal, elaboración de debates y congresos a nivel nacional e internacional. Elaboración de campañas y textos (material didáctico) y cursos de formación profesional y capacitación en habilidades empresariales, así como en la elaboración de programas educativos y en radio, televisión y prensa escrita. En la actualidad realiza cursos e-learning. Ha

colaborado de manera activa en la elaboración de Planes Estratégicos para la Facultad de Comunicación en la Universidad Galileo.

Autora de las siguientes obras: "Índice de la Revista del Pensamiento Centroamericano (1-161) 1960-1980", Enero-Diciembre 1979, publicado en Diciembre 1980 por el Centro de Investigaciones y Actividades Culturales, en cooperación con la Universidad Nacional de Heredia, Costa Rica y del Centro de Estudios Latinoamericanos, Tulane University (USA) y Universidad de Kansas (USA); Habla la Dirección de la Vanguardia, Centro de Publicaciones Silvio Mayorga, DAP-FSLN, Managua, julio de 1981; Habla la Vanguardia, Edición búlgara; Nicaragua: el desarrollo histórico de los partidos políticos en la década del 60. 1960-1969, CIRA, Managua, 2000. Coautora de las siguientes obras: Y se rompió el silencio, Editorial Nueva Nicaragua, Centro de Publicaciones Silvio Mayorga, Managua, 1981; Un pueblo alumbra su historia (Álbum histórico), Centro de Publicaciones Silvio Mayorga, 1981; "El país que heredamos y deseamos construir".

Ha publicado artículos y ensayos sobre diversos temas en diferentes medios escritos: diarios y publicaciones periódicas de Nicaragua y Centroamérica. Es participante activa de los debates de www.cibersociedad.net y de historia a través de www.h-debate.com/ y de los seminarios sobre las investigaciones cualitativas o etnografía virtual en la web . Es miembro de la Red de Defensa y Seguridad de América Latina www.resdal.org. Publica en www.confidencial.com.ni Contribuye a la difusión del conocimiento a través de

<https://lillysotovasquez.academia.edu/LillySotoVasquez>

<https://es.scribd.com/user/31957486/Lilly-Soto-Vasquez>

<https://es.calameo.com/accounts/319091>

https://www.researchgate.net/profile/Lilly_Soto_Vasquez/publications

https://es2.slideshare.net/LillySotoVsquez/edit_my_uploads ■

Iglesia San Felipe Apóstol, León, Nicaragua: arquitectura y contenedor del restituido patrimonio cultural inmaterial La Gritería

Arq. Alicia Auxiliadora Estrada Castillo

aliciaestrada.arq@gmail.com

Resumen

La ciudad León Santiago de los Caballeros según nombre oficial, resguarda un vasto acervo de patrimonio cultural tangible e intangible, de interés para los ciudadanos, investigadores y visitantes nacionales e internacionales, destacando la tipología religiosa de origen colonial española, así como la de época independentista, que ostentan diversas etapas de evolución estilística y tecnologías constructivas de la arquitectura presentes en su centro histórico. Asimismo, las tradiciones heredadas de nuestros antepasados y el sincretismo colonial que determinan el repertorio de manifestaciones culturales, definen actualmente los modos de vida de la sociedad leonesa. Los protagonistas del estudio lo conforman el monumento iglesia San Felipe Apóstol, cuyos orígenes datan aproximadamente de 1684, y su edificación definitiva posterior a 1859, impulsado por el entonces cura párroco monseñor Gordiano Carranza; y su relación con La Gritería, principal tradición religiosa en el país restituida por este personaje en 1857.

La sensibilización sobre el patrimonio cultural de nuestra nación es indispensable, adquiriendo relevancia al enfrentar los engaños de la sociedad contemporánea que sugiere la renuncia a nuestra memoria e identidad para lograr el progreso. Siendo el conocimiento el primer paso de la sensibilización, es menester el desarrollo de investigaciones sobre los monumentos y expresiones populares que integran nuestro patrimonio cultural local y nacional, como una estrategia de divulgación y fomento de la identidad social que favorece la puesta en valor del patrimonio.

Palabras claves

Arquitectura, tipología religiosa, patrimonio cultural tangible, patrimonio cultural intangible, La Gritería

Abstract

The city of León Santiago de los Caballeros, according to its official name, protects a vast collection of tangible and intangible cultural heritage, of interest to citizens, researchers and national and international visitors, highlighting the religious typology of Spanish colonial origin, as well as that of the independence era, which show various stages of stylistic evolution and constructive technologies of architecture present in its historic center. Likewise, the traditions inherited from our ancestors and the colonial syncretism that determine the repertoire of cultural manifestations, currently define the ways of life of leonese society. The protagonists of the study are made up of the San Felipe Apostol church monument, whose origins date from approximately 1684, and its definitive construction after 1859, promoted by the then parish priest, Monsignor Gordiano Carranza; and his relationship with La Gritería, the main religious tradition in the country restored by this character in 1857.

Raising awareness of the cultural heritage of our nation is essential, gaining relevance when facing the deceptions of contemporary society that suggests renouncing our memory and identity to achieve progress. Since knowledge is the first step of awareness, it is necessary to carry out research on the monuments and popular expressions that make up our local and national cultural heritage, as a strategy for disseminating and promoting social identity that favors the enhancement of heritage.

Keywords

Architecture, religious typology, tangible cultural heritage, intangible cultural heritage, La Gritería

Surgimiento de su asentamiento temprano

El templo San Felipe Apóstol se sitúa en la cabecera departamental de León, ciudad de León¹, al norte del barrio San Felipe; emplazándose sobre un plano elevado en un área edificada aproximada de 1 219,7 metros cuadrados². De acuerdo al reciente Plan Sectorial de la Zona de Patrimonio Cultural del Municipio

¹ León ocupa y conserva un segundo lugar de asentamiento luego de su migración de las costas Noroeste del Lago Xolotlán a las inmediaciones del pueblo indígena de Sutiava en 1610.

² (Oficina Técnica de Gestión del Centro Histórico de León 2010, 115)

de León³ integra uno de los 15 templos catalogados y es parte del Área de Protección A (Alto Valor Patrimonial).

Según el Catálogo de Bienes e Inmuebles del Centro Histórico de León (2010), existen referencias históricas del surgimiento del asentamiento humano San Felipe, como un poblado de negros y mulatos hacia el año 1651, en el que el gobernador Andrés de Arbieto orienta el trazado de la plaza en ese mismo año⁴ y la edificación del templo antes de 1684.

Investigaciones del arquitecto Raúl Barahona Portocarrero como “El proceso de urbanización de Sutiava, León de Nicaragua”, han aportado ilustraciones sobre el crecimiento urbano de esta ciudad posterior a 1610, año de inicio de su segundo ciclo luego del traslado de su original asentamiento en 1524, obedeciendo a razones políticas, sociales y naturales, entre las cuales datan la reducción significativa de la población masculina de nativos por los tratos inhumanos del dominio español, el asesinato del Fray Antonio Valdivieso a mano de una turba liderada por Hernando de Contreras el Miércoles de Cenizas de 1550⁵, y los episodios de actividad sísmica del volcán Momotombo.

Retomando los esquemas de la expansión urbana de la segunda ciudad de León por Barahona Portocarrero, para inicios del siglo XVII León contaba con un núcleo fundacional compuesto por las siguientes edificaciones y espacios públicos: catedral⁶ junto a la plaza mayor de León, convento e iglesia La Merced al norte, ermita San Sebastián al sur (hoy en estado ruinoso) que fungía como capellanía de catedral y al oeste, convento e iglesia San Francisco. Los anteriormente referidos inmuebles que han perdurado no conservan sus características prístinas como parte de la evolución de los mismos por la introducción de nuevas técnicas constructivas y la incorporación de estilos europeos en el Nuevo Mundo como el barroco y neoclásico. Continuando con la descripción del primer asentamiento de la ciudad, en el siguiente esquema figura el trazado de una vía que unía León y Sutiava, considerados en la época diferentes asentamientos con diversa arquitectura, tradiciones y cosmogonía. A esta calle se le bautizó como Camino

³ (Alcaldía Municipal de León 2017)

⁴ Hoy parque San Felipe, dedicado a los Hermanos Carrillo Salazar a finales del siglo pasado como puede leerse en los portales de este espacio público.

⁵ (Guido Martínez 2010, 21)

⁶ Elaborada inicialmente con materiales perecederos. Conserva su ubicación, pero no corresponde a la definitiva edificada entre 1747 y 1816.

Real, hoy conocida como Calle Real o Calle Rubén Darío y representa uno de los principales ejes viales de León.

En un segundo esquema, Barahona Portocarrero señala el surgimiento los barrios de San Felipe, Laborío y Sutiava con una representativa expansión a finales del siglo XVII.

Julio Valle Castillo señala:

Además de la vecindad de Sutiaba, León contaba con los barrios de



Ilustración 1. Esquema de León en el siglo XII (importante aclarar el error del autor al nombrarlo León en el siglo XVI, ya que el traslado sucedió a inicios del siglo XVII, por tanto, no existía el núcleo fundacional de León, solo pequeñas trazas del pueblo de Sutiava con la ermita de Veracruz). Fuente: Estudio Tipológico del Centro Histórico de León-Alcaldía municipal de León.

San Nicolás de navoríos, o laboríos y San Juan de los laboríos, o sea, de indios de trabajo y otros como San Felipe de Asturias que, para 1653, contaba, "entre mulatos, negros y mestizos, varones, un número total de

Tipología arquitectónica: estilística y composición del templo

La fisonomía definitiva de la iglesia San Felipe Apóstol es el producto de las



Ilustración 2. Esquema de la estructura urbana de León a finales del

eventualidades naturales, sucesos bélicos e intervenciones entre los siglos XVII al XX, con acciones determinantes en el siglo XVIII. Entre estos hechos figura la Guerra de Malespín de 1845, citada por Barahona Portocarrero en su libro “Las Ruinas de Veracruz y sus Ermitas, Sutiaba, León-Nicaragua”, aportando un indicio

⁷ (Valle Castillo 2000, 26-27)

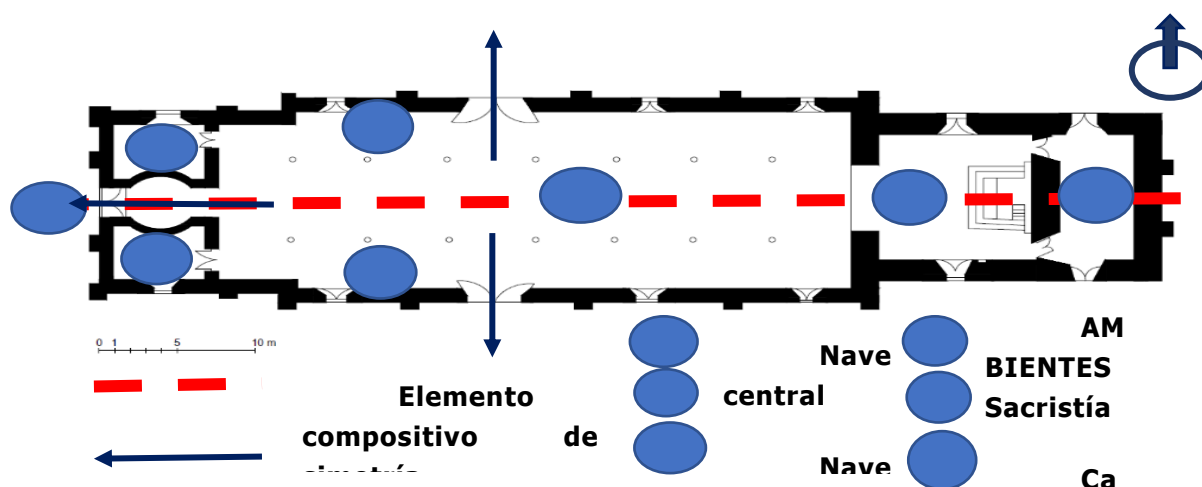


Ilustración 3. Ambientes y principios ordenadores presentes en el monumento.

Fuente: elaboración propia a partir de plano de Catálogo de Bienes e Inmuebles del de lo que pudo ocurrir con el monumento en estudio: *Veracruz permanece en ruinas desde que es incendiada por el Gral. Salvadoreño Fco. Malespín, quien invadió a Nicaragua en persecución de exilados morazanistas reduciendo también a cenizas la ciudad de León. (Buitrago, N., 17)*⁸

Su planta arquitectónica es de tipo basilical, con rasgos distintivos del paleocristianismo al no presentar transepto, un elemento que marca la diferencia entre la prístina planta basilical⁹ a la evolucionada cruz latina¹⁰ que surge en Europa durante el período románico.

n su interior, *el cuerpo principal lo conforman tres naves*¹¹ *con un total de catorce columnas de madera alineadas en dos hileras, apreciándose a cada lado una puerta y tres ventanas*¹². Las naves cubiertas por un techo de alfarje¹³ tipo

⁸ (Barahona Portocarrero 2013, 176)

⁹ **Planta basilical:** Dícese de las plantas de iglesia trazadas según la disposición de las primitivas basílicas cristianas, a su vez derivadas de las basílicas romanas. (Ware y Beatty 1977, 23)

¹⁰ **Cruz latina:** Cruz cuyo brazo inferior es mayor que los otros tres. Casi todas las iglesias románicas y ojivales están construidas en forma de cruz latina. El pie de la cruz forma la nave longitudinal; el coro ocupa la parte alta y el travesaño constituye el crucero o nave transversal. (J. 1887, 173)

¹¹ **Nave:** Cada uno de los espacios que, entre muros o filas de columnas, se extienden a lo largo de los templos, fábricas, almacenes u otros edificios importantes. (Ware y Beatty 1977, 102)

¹² (Oficina Técnica de Gestión del Centro Histórico de León 2010, 144)

¹³ **Alfarje:** Techo con maderas labradas y entrelazadas. (Ware y Beatty 1977, 5)

batea, similares, pero menos decorados que la vetusta iglesia San Juan Bautista de Sutiava.

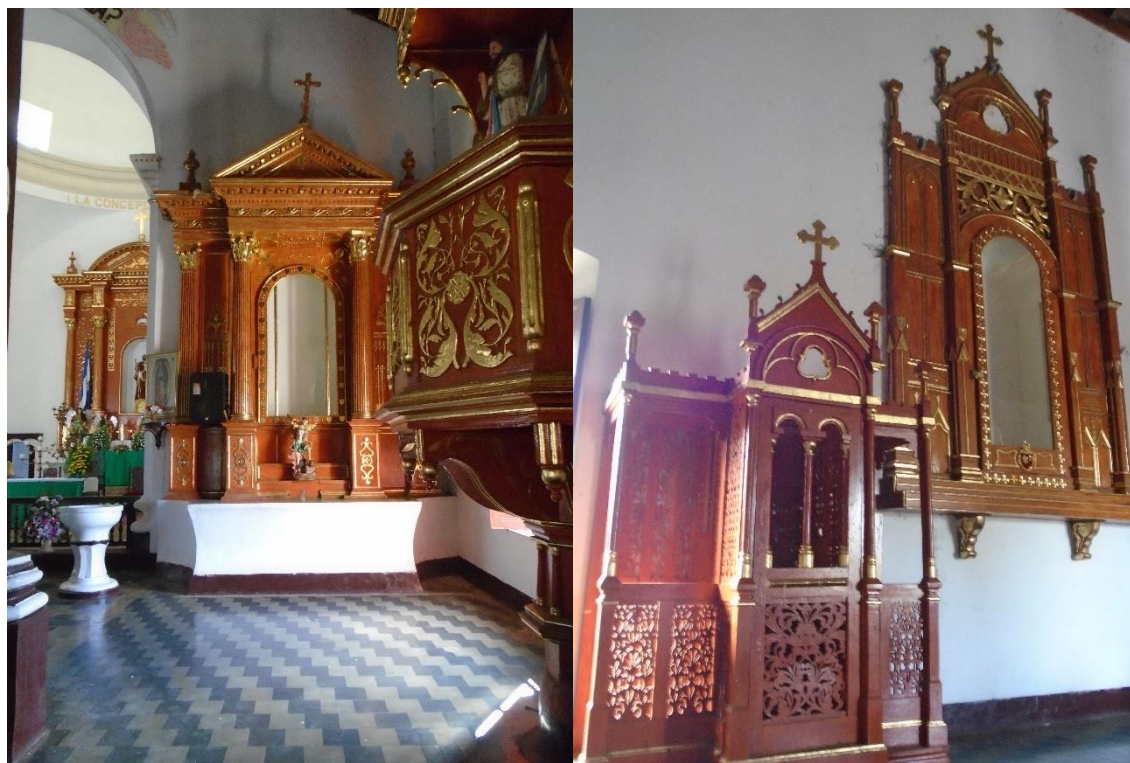


Ilustración 4. Altar de tendencia neoclásica situado en la nave lateral sur (foto izquierda). Foto derecha muestra confesionario y variante de retablo suspendido en nave lateral. Fuente: elaboración propia, 2018.

Las naves están decoradas con retablos; elementos muebles con fines escultóricos que soportan usualmente esculturas en bulto o pinturas de divinidades del credo católico o personajes bíblicos. Durante la conquista cumplieron una función relevante de adoctrinamiento. Se pueden encontrar en diversos materiales, siendo la madera el más común en el período colonial y que aún se logran apreciar (algunos con alteraciones) en muchas parroquias de León y ciertos exponentes en el resto del país. Si bien, estos elementos muebles con representaciones iconográficas merecen ser abordados de manera independiente a la arquitectura del monumento por considerarse categóricamente como patrimonio cultural mueble y no inmueble, demuestran una interesante estilística que suele corresponder con la del bien patrimonial.



Ilustración 5. Naves centrales de la Iglesias San Juan Bautista (foto izquierda) y San Felipe Apóstol (foto derecha). Nótese el cielo con alfarjes con características similares a una batea, de allí se deriva su nombre. Fuente:

Los retablos de San Felipe Apóstol son eclécticos¹⁴, figurando el barroco¹⁵, neoclásico¹⁶ y neogótico¹⁷. Compuestos por tres calles y un cuerpo, los principales son instalados sobre una base y los laterales están suspendidos, colocados a manera de nichos al encontrarse incrustados sobre los muros. Lucen enriquecidos con simulaciones de la técnica de pan de oro sobre madera de tonalidad oscura. La iconografía que exponen tiende a la escultura de busto con imágenes de su santo titular, la Inmaculada Concepción, Jesús de la Reseña, San Judas Tadeo, Nuestra Señor del Perpetuo Socorro, entre otros.

¹⁴ **Eclecticismo:** Estética o sistema de apreciación o de inspiración que consiste en no ligarse exclusivamente a las tradiciones de una escuela, al desprecio de las demás, sino por el contrario admirar sin excepción las obras maestras de cada época y de cada escuela. (J. 1887, 207)

¹⁵ **Barroco:** Estilo arquitectónico muy ornamentado, que se desarrolló en distintos países en la última época del Renacimiento durante el siglo XII. (Ware y Beatty 1977, 22)

¹⁶ **Neoclásico:** Dícese de los estilos modernos inspirados en los clásicos griego y romano. (Ware y Beatty 1977, 102)

¹⁷ **Neogótico:** Expresión arquitectónica del romanticismo medievalista, manifestada por la adopción y adaptación de las fórmulas góticas. (Ware y Beatty 1977, 102)

En cuanto a composición volumétrica, desde una vista aérea del monumento se divisa la cubierta con tejas de barro cocido a dos vertientes techando las naves, una cúpula¹⁸ de media naranja cubriendo el presbiterio¹⁹ seguido por una bóveda²⁰ de baúl sobre la sacristía. Inmediato al acceso principal por el frontispicio²¹, se ubica una losa que soporta un pináculo²² o perilla de grandes proporciones donde anteriormente se situaba la parte superior de la torre campanario, la cual desde el interior se divisa su base como una bóveda vaída²³. Esta intercalación de formas y volúmenes propicia pauta en el conjunto y jerarquía por volúmenes y tamaño en el paisaje urbano.

Su frontispicio orientado hacia el oeste, se ordena por un cuerpo con tres calles definidas por pilastras adosadas rectangulares de basa regular y capiteles triples de reminiscencia piramidal invertida. Su frontis lo corona un frontón²⁴ triangular con una torrecilla posterior en forma de pináculo, elaborada luego de 1983, sustituyendo a la torre campanario original destruida por el terremoto de 1926. Son notables las cornisas²⁵ corridas y denticuladas para delimitar el cuerpo, así como dentículos²⁶ que bordean el frontón. El acceso es central con un arco de

¹⁸ **Cúpula:** Bóveda de planta circular, elíptica o poligonal regular. (Ware y Beatty 1977, 46)

¹⁹ **Presbiterio:** Parte de una iglesia donde se halla el altar mayor; suele estar a un nivel superior al resto de la planta y separado de la nave por una cancela o balaustrada. (Ware y Beatty 1977, 119)

²⁰ **Bóveda:** Obra de fábrica de forma arqueada, que sirve para cubrir, a manera de techo, un espacio comprendido entre muros o varios pilares. (Ware y Beatty 1977, 24)

²¹ **Frontispicio:** Fachada principal de un edificio. (Ware y Beatty 1977, 71)

²² **Pináculo:** Terminación apuntada de un chapitel. –Pequeña pirámide terminal de un contrafuerte o muro, a menudo adornada con ganchillos o frondas. (Ware y Beatty 1977, 115)

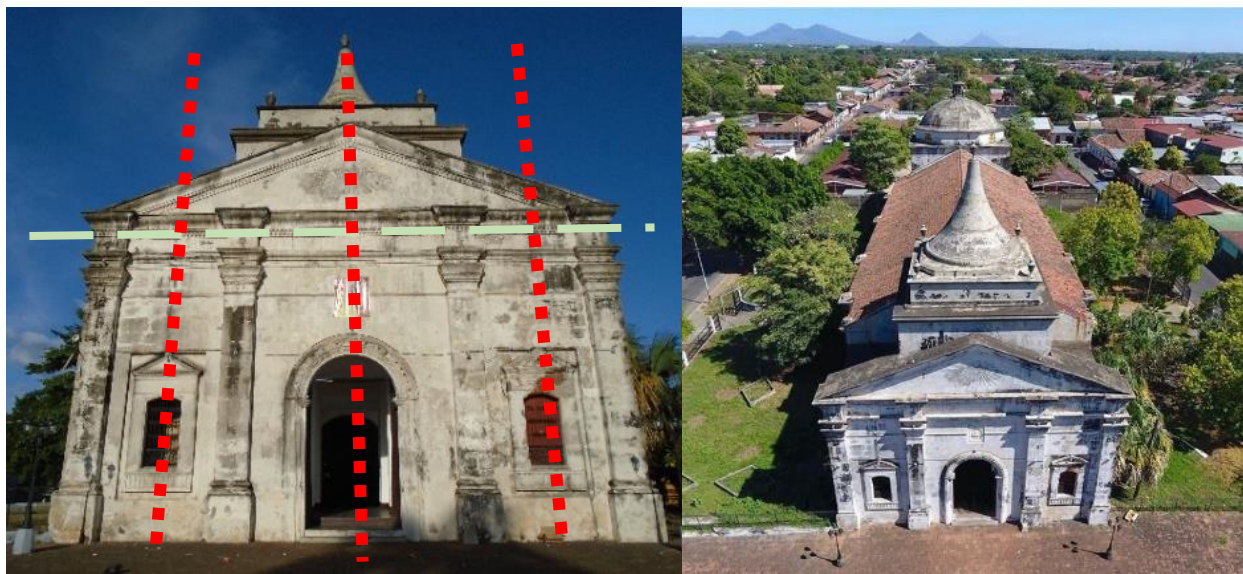
²³ **Bóveda vaída:** Bóveda esférica sobre planta cuadrada, o sea la que forma un hemisferio cortado por cuatro planos verticales. (Ware y Beatty 1977, 25)

²⁴ **Frontón:** Remate triangular o circular de una fachada o de un pórtico. En los edificios clásicos las molduras del frontón siguen las líneas del entablamiento. También se coronan con frontones las puertas y ventanas. (Ware y Beatty 1977, 71)

²⁵ **Cornisa:** Cuerpo compuesto de molduras que sirve de remate a otro. -Parte sobresaliente superior de un entablamiento. -Hilada volada de la parte más alta de un edificio. _Moldura que cubre el ángulo formado por el cielo raso y la pared. (Ware y Beatty 1977, 41)

²⁶ **Dentículo:** Cada uno de los pequeños bloques cúbicos que se disponen en fila como ornamentación de las cornisas clásicas. (Ware y Beatty 1977, 49-50)

medio punto con impostas²⁷ en su nacimiento y con una curvatura que supera la altura de las ventanas laterales de arco rebajado ubicadas en las calles laterales. Este umbral conduce a un hermoso vestíbulo con bóveda vaída que se obtiene gracias a la torre con pináculo donde existía el campanario. Las ventanas están enmarcadas por un alfiz e inscritas en un rectángulo con relieve coronado por un frontón triangular.



para coronar el terremoto o estructura ap
Eje imaginario que divide el cuerpo
Fie imaginario que divide las
arquitectura eclesial con rasgos renacentistas, barrocos y neoclásicos, siendo

Ilustración 6. Análisis simplificado del frontis, basados en calles y cuerpos (imagen izquierda). Fuente: elaboración propia. En foto derecha se puede apreciar la parroquia y su contexto urbano en el paisaje cultural de León. Fuente: Gabinete de Turismo. León.

²⁷ **Imposta:** Hilada de sillares, algo voladiza, a veces con molduras, sobre la cual va asentado un arco o bóveda. (Ware y Beatty 1977, 82)

²⁸ **Adobe:** Técnica que utiliza tierra cruda para edificar paredes de grandes dimensiones (0.80-1.00 m de ancho), construidas en bloques mezcla de tierra, arena y fibra vegetal (zacate, fibra de palma, de pita), colocados en hileras alternas horizontales y transversales con repello o revoco, siempre a base de tierra. (Palacios García y Silva Valerio 2015, 13)

²⁹ **Calicanto:** Sistema constructivo que utiliza piedras sobre piedras de gran tamaño de canto rodado, unidas con una mezcla (mortero) de cal, arena, talpuja, algunas veces de ladrillo cocido para aumentar la estabilidad de la estructura. Muy utilizado para grandes construcciones como Fortalezas, Catedrales, Iglesias y Conventos, con un espesor de muros desde 80 cm hasta más de un metro. (Palacios García y Silva Valerio 2015, 14)

Patrimonio Histórico y Cultural de la Nación según ley 658, aprobada el 10 de junio de 2008.³⁰

Iglesia San Felipe Apóstol contenedor del restituído patrimonio cultural inmaterial La Gritería

El estudio de la tradición popular de La Gritería conlleva a la inclusión de La Purísima; fiesta mayor de la cual se derivan el rezo del novenario y La Gritería misma, como resultado de la devoción a la Virgen María bajo el título de la Inmaculada Concepción. Se conoce que en Nicaragua la orden religiosa de los



Ilustración 7. Muro testero, bóveda de baúl y cúpula de media naranja coronada por linterna (foto izquierda). Perfil de bóveda de baúl con acceso a sacristía. Fuente: elaboración propia, 2018.

franciscanos fue la precursora de la celebración de la novena de la Inmaculada Concepción de María también llamada Purísima. Para comprender los inicios de esta creencia popular tradicional junto a la de La Gritería, fue necesario indagar sobre sus antecedentes históricos en la época colonial española y sus cambios en los génesis de la independencia, como parte de los iniciales períodos históricos de Nicaragua como sociedad, ya que el reconocimiento de María bajo ese misterio en Europa se remonta a siglos anteriores.

³⁰ (Ley 658. Ley que declara Patrimonio Histórico y Cultural de la Nación a la Iglesia San Felipe 2008)

1. Complementario a la celebración de la Purísima fue la introducción de imaginería. En el caso de la ciudad de Guatemala como sede principal de la Capitanía General de Guatemala, se encuentran claros registros de las características de las imágenes recibidas de España, siendo la Inmaculada Concepción de San Francisco de la Nueva Guatemala una de las más venerables con orígenes de finales del siglo XVI. Respecto a Nicaragua como provincia del Reino de Guatemala, el culto a María se remonta a la llegada de la primera orden religiosa de los mercedarios en 1528 con la implantación del monasterio por Fray Francisco de Bobadilla. Probablemente se erigieron altares en los templos de las ciudades y villas que establecían los españoles. No obstante, dos imágenes con interesantes historias son consideradas las oficiales: la virgen del Trono ubicada en El Viejo, Chinandega y la segunda se sitúa en Granada, de las cuales solo se hará referencia a la primera por la diferencia de fechas y la cercanía de la inicial con León. A continuación, se reproduce la historia mayor contada sobre la llegada de la primera imagen de la Inmaculada a territorio nicaragüense y que ocupa el trono de la Basílica y Santuario de la Concepción en El Viejo, Chinandega.

En el año de 1562 a causa de una depresión tropical, don Lorenzo de Cepeda, quien viajaba hacia Perú, tuvo que hacer escala en el húmedo Puerto de la Posesión, ahora llamado, El Realejo. Entre las cosas que don Lorenzo traía consigo se destaca una imagen de la Virgen de la Concepción. Don Lorenzo de Cepeda era un hombre muy piadoso. Era hermano de Santa Teresa de Jesús, doctora de la Iglesia. De El Realejo don Lorenzo de Cepeda se vio forzado a viajar a El Viejo, pueblo cercano, buscando mejor clima y como era muy devoto de la Virgen, se la llevó con él y la depositó en la Parroquia por seguridad y evidente comodidad. Buscaba asistencia de los frailes franciscanos quienes habitaban en Chamulpa, hoy El Viejo. Allí tenían su convento y asistencia médica. Los habitantes de El Viejo, indios y mestizos, fueron atraídos por la belleza de la imagen, y llegaban a la parroquia a admirar a la “Niña Blanca”. Pronto adquirió prestigio de milagrosa, pero don Lorenzo tenía que partir y a pesar de las protestas y ruegos, empacó su bella imagen y se fue a El Realejo para embarcarse rumbo a Perú.³¹

Sin embargo, la imagen de La Purísima adoptada por los nicaragüenses no tiene similitudes con la de la Virgen del Trono en El Viejo o la Inmaculada de Granada. La imagen tradicional de los hogares nicaragüenses retoma rasgos parecidos a la pintura de la Inmaculada Concepción de los Venerables del artista español sevillano Esteban Murillo (1617-1682). Entre sus temas recurrentes

³¹ (Buitrago Buitrago y Guido Martínez, La imagen de la Inmaculada Concepción de María 2019, 20)

figuraban obras de esta representación de la Virgen María, por tanto, destacó como uno de sus mayores intérpretes en España en el siglo XVII.

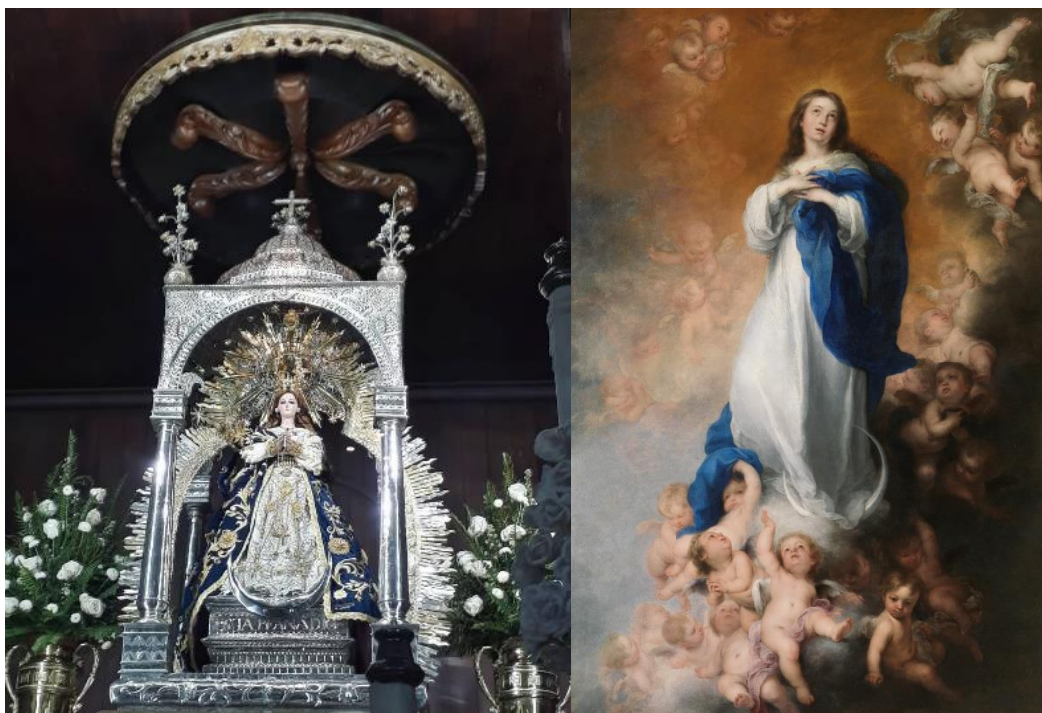


Ilustración 8. Imagen de la Virgen del Trono ubicada en la Basílica y Santuario de la Concepción, El Viejo. Fuente: elaboración propia, diciembre 2019.

Imagen derecha muestra la obra pictórica de Murillo, "Inmaculada Concepción de los Venerables", 1660-1655, óleo sobre lienzo, 274 x 190 cm. Fuente: Museo del Prado.

2.Aprobación de la licitud de la fiesta y el título de "Inmaculada Concepción" el 8 de diciembre de 1661, mediante la promulgación de la constitución "Sollicitudo Omnium Ecclesiarum" por parte del papa Alejandro VII, ratificando de esta forma los pronunciamientos de los pontífices anteriores.³²

3.Veneración de La Inmaculada Concepción de la Iglesia San Francisco como Patrona de la Paz, de León de Nicaragua, sostenido por el historiador del arte hispanoamericano don Diego de Angulo Iñiguez.

³² (Cecchin 2004, 2)

...se dice que, La Inmaculada Concepción de El Convento de San Francisco, tenía archicofradía y era Patrona, Abogada y Medianera de la Paz, de esta ciudad de León. ASSI JURADA. (Archivo de la V.C. E. del O. de León).³³

Angulo cita al historiador franciscano Lázaro de Lamadrid para establecer año de veneración de la imagen como patrona de la ciudad:

Este fehaciente documento, es de grandísima importancia para la historia local de la ciudad de León, para el mundo en general ya que, nos dice con la elocuencia exacta de sus letras, que, en el año 1736, se le rendía culto a la Inmaculada Concepción de San Francisco como PATRONA de la ciudad; y natural es que ese culto llegare a ser la fiesta popular de la llamada LA PURÍSIMA, que, empezando dentro de las paredes de esta pequeña Iglesia, se derramó después por los cuatro rumbos de la Patria, en un sincero y profundo amor mariano. San Francisco de León, es pues, la cuna donde nació esta bella y emocionante festividad.³⁴

Edgardo Buitrago Buitrago en su libro "Las Purísimas" menciona la obra "León la sombra de Pedrarias" del doctor Nicolás Buitrago Matus (Tomo I, segunda edición, p.82), quien planteaba: *...seguramente de esta devoción popular tributada en tan grande escala surgieron las alegres Purísimas, que estallaron en La Gritería.*³⁵

Buitrago Buitrago asevera que La Gritería inició en la iglesia San Francisco: *San Francisco pues, debiera estar reconociéndose por los leoneses como el lugar en donde nacieron Las Purísimas y La Gritería, desde luego.*³⁶

4. Dato documentado y publicado en medio de comunicación sobre la celebración de La Gritería de la ciudad de León, se remonta al año 1742, incluso antes de la declaración de la Inmaculada Concepción como patrona del imperio español. Recopilado en "Nuestros Tesoros Culturales" de la ciudad de León e "Historia y Tradiciones de la Devoción Mariana Nicaragüense (1528-1859)".

En la primera publicación se cita: *la "noche de la Gritería" data desde el año 1742, según consta en documento encontrado por el investigador nacional Luis Cuadra Cea y publicado en la revista "Azul", del mes de diciembre de 1954.*³⁷

³³ (Buitrago Buitrago, Las Purísimas 2010, 152)

³⁴ (Buitrago Buitrago, Las Purísimas 2010, 152)

³⁵ (Buitrago Buitrago, Las Purísimas 2010, 153)

³⁶ (Buitrago Buitrago, Las Purísimas 2010, 153)

³⁷ (Equipo Técnico del Proyecto Inventario Nacional de Bienes Culturales de Nicaragua 2012, 28)

Asimismo, en la segunda se encontró un bando municipal del siglo XVIII:

El Capitán Don Alfonso de Nava, Alcalde Ordinario de Primer Voto de esta ciudad y su jurisdicción por Su Majestad y Teniente Gobernador en ella.

Por quanto es costumbre, que todos los años en esta ciudad se hallan de limpia las calles y solares, y estos hallarse hoy sumamente montuoso y para que se limpien por el precente ordeno y mando a todas, y cualesquiera perzona de cualquier estado, y condición que sean que todos por lo que conbiene a la limpieza de la ciudad, desmonten y limpien calles y solares dentro de ocho días primeros siguientes, porque de no hazerlo se le sacarán cinco pesos de multa para propios de la ciudad. Y asimismo ordeno que la noche de este día por ser víspera de la Limpia y Pura Concepción de Nuestra Señora pongan luminarias en sus ventanas sin que nadie lo escuze y para que llegue a noticia de todos y no aleguen ignorancia mando que este bando se publique por las calles, y plaza de esta ciudad a son de caxa y phígano que es fecho en esta ciudad de León en siete días del mes de Diciembre de mil setecientos quarenta y dos años y bá en este papel común pr. No haverlo del sello quarto.

Alphonso de Nava

Pormdo de Sumrd

Josephs Rodrígues

Lindo Eno Puco y de Cavdo.

5.La Inmaculada Concepción de María fue declarada patrona de todo el imperio español. El papa Clemente XIII, atendiendo solicitud del rey de España Carlos III, emitió el Breve Papal del 10 de noviembre de 1760, aprobando el patronazgo de la Inmaculada Concepción de Nuestra Señora sobre el imperio español. Asimismo, se emitió la bula "Quantum Ornamenti", de fecha 25 de diciembre de ese mismo año, sobre dicho privilegio para España y sus indias.³⁸

En los mencionados reinos y dominios: y teniendo una firme esperanza y persuasión, de que a la misma Beatísima Virgen María Madre de Dios será grato en los cielos los lo que Nos en virtud de la autoridad de su Unigénito Hijo nuestro Señor, que aunque sin mérito de nuestra parte nos está confiada, hacemos acá en la tierra; declaramos que la Beatísima Virgen María sea venerada en el referido Misterio como principal Patrona universal de los dichos

³⁸ (Álvarez Arévalo y Villanueva 2013, 39)

reinos y dominios, conforme a la súplica contenida en el memorial preinserto; y usando de la autoridad apostólica (...) ³⁹

6.El rey Carlos III bajo una disposición en el año 1761, indica que los oficios y misa del Día de la Concepción se realicen en todo el imperio español, conforme a la práctica franciscana. Según lo documentado en el sitio oficial del Museo del Prado, esta orden religiosa suponía una disputa con los dominicos sobre la circunstancia si la virgen María fue inmaculada o no en el momento de su concepción, hecho que se saldó con la victoria ideológica de los primeros sobre los segundos.⁴⁰ Sin embargo, la verdadera postura antagonista la ocupó la Reforma Protestante como parte de la Ilustración o Siglos de las Luces en el siglo XVIII al objetar sobre el misterio de la Inmaculada Concepción y la Eucaristía. Mientras estos ataques ideológicos ocurrían en Europa, en las ciudades del Nuevo Mundo se fomentaba el culto eucarístico e inmaculista.

Por otro breve de su Santidad expedido a súplica del Señor Don Carlos III, en enero del mismo año de 1761, se sirvió extender y ampliar a todo el Clero Secular y Regular de los reinos de España e indias el Oficio y Misa de la Virgen en el Misterio de su Inmaculada Concepción, de que usaba la Orden de San Francisco, bajo el rito doble de primera clase con octava.⁴¹

7.Decadencia de la tradición de La Gritería en la ciudad de León en el año 1844. Al respecto Buitrago Buitrago y Guido Martínez⁴² señalan haber encontrado un artículo publicado por el historiador y lingüista Alfonso Valle en el Diario Novedades de 22 de noviembre de 1957:

A esa memoria de familia añadiré otra, por lo que valga. Mi venerada abuela doña Francisca Mendoza y Orellana que tuvo merecida fama de cocinera y repostera, nos contaba que el año de 1844 no hubo fiesta de La Gritería en León, porque el 25 de noviembre de aquel año había atacado la ciudad los ejércitos del Salvador y Honduras, la sitiaron durante dos meses hasta tomarla el 25 de enero de 1845. Lo grave para la señora fue que perdió varias arrobas de dulces que le habían encargado para la noche de La Gritería. Mucha gente huyó de la ciudad.

8.La definición dogmática de la Inmaculada Concepción fue promulgada por S. S. Pío IX el año de 1854; pero tal acontecimiento no se supo en Nicaragua a

³⁹ (Álvarez Arévalo y Villanueva 2013, 39)

⁴⁰ (Museo del Prado s.f.)

⁴¹ (Álvarez Arévalo y Villanueva 2013, 38)

⁴² (Buitrago Buitrago y Guido Martínez, La imagen de la Inmaculada Concepción de María 2019, 22)

causa de la guerra civil del mencionado año sino tres años después, cuando el país recobró la paz).⁴³

9. Restablecimiento de la tradición de La Gritería en León en 1857. En el año de promulgación del dogma, Nicaragua atravesaba uno de los peores momentos de su historia con la Guerra Civil de 1854 y Guerra Nacional en 1856. Fue entonces en 1857 cuando Monseñor Gordiano Carranza, originario del barrio San Felipe y párroco del templo, reanudó esta manifestación cultural mariana edificando un altar en el atrio de la iglesia San Felipe e invitando casa por casa a levantar otros altares, rezar y entonar cantos a la Virgen. Muchos textos marcan estas acciones de Carranza como el punto de propagación de la tradición de La Gritería al resto de territorios nicaragüenses.

10. Cofradía de la Inmaculada Concepción en León, Nicaragua. Las cofradías eran fuertes promotoras de la religiosidad que surgieron en Nicaragua a finales del siglo XVI. La Diócesis de Nicaragua⁴⁴ contó con 145 cofradías,⁴⁵ entre ellas las cofradías de La Inmaculada Concepción. Según visita de la autora al Archivo Histórico Diocesano de León el pasado 2 de febrero del año 2021, no logró encontrar documentación sobre cofradías en la Iglesia San Felipe. Sin embargo, hubo un hallazgo de correspondencias a obispos y vicarios, en donde los mayordomos les solicitaban licencia para recolectar limosnas para el culto y veneración de la Inmaculada Concepción del Convento de San Francisco de León el 2 de mayo de 1854 y una anterior, de la cofradía de la Inmaculada de Somotillo con fecha de 4 de diciembre de 1749. A continuación, cita el contenido de la respuesta a la solicitud del mayordomo Rafael Delgado por parte del vicario José Hilario Herdocia:

Monseñor presbítero José Hilario Herdocia Arcediano de esta Y.Y.C. e Insigne Bacilica, Gobernador y Vicario Capitular del obispado de Nicaragua sede vacante nuestra.

Habiendose parecido ante Nos el Sr. Rafael Delgado Mayordomo de Nuestra Sra. de Concepcion del Convento de San Francisco de esta ciudad manifestamos la necesidad de colectar limosnas para el Culto y veneración de esta Imagen. Nos atendiera a las causas espiritual por el presente Dogma nuestra licencia para que por si, ó su encargado con nuestro beneplácito para

⁴³ (Revista Conservadora No.1 1960)

⁴⁴ La Diócesis de Nicaragua fue erigida en 1531 con sede en León y en 1545 le fue agregado el territorio de Costa Rica. Ambas provincias de la Capitanía General de Guatemala permanecieron unidas hasta 1850. (Velázquez Bonilla 2011, 570-571)

⁴⁵ (Velázquez Bonilla 2011, 570-571)

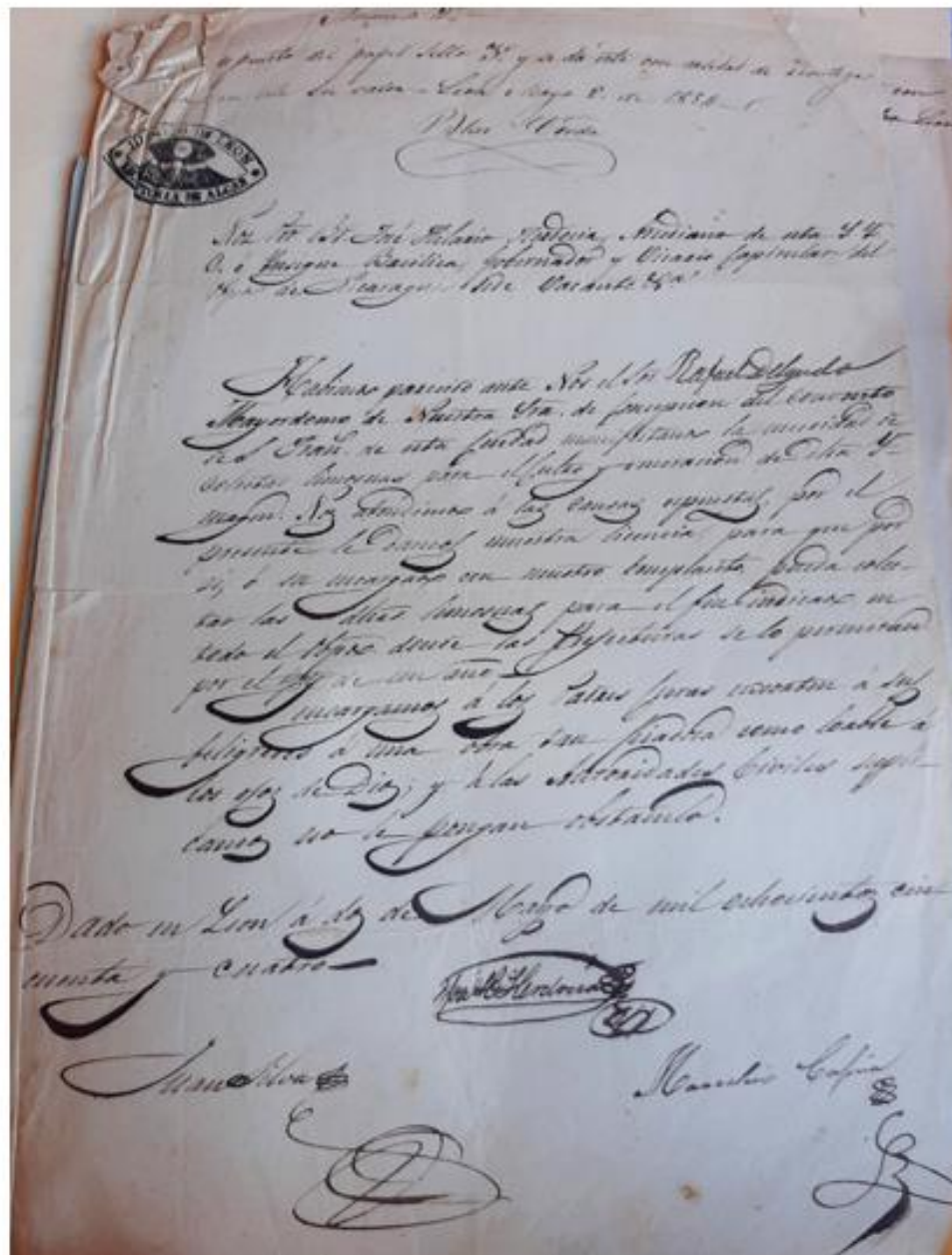


Ilustración 9. Aprobación de licencia para recolectar limosnas al mayordomo Rafael Delgado de la imagen de La Inmaculada Concepción del Convento San Francisco de la ciudad de León, por parte del Vicario José Hilario Herdedia en el año 1854. Fuente: Archivo Histórico Diocesano de León, Nicaragua. Recuperado el 02 de febrero de 2021.

colectar las dichas limosnas para el fin indicado, en todo el obispado donde las prefecturas se lo permitan por el tiempo de un año.

Encargamos á los partes firmar padres curas exhorten á su feligresía á una obra tan piadosa como loable á los ojos de Dios; y á las autoridades civiles suplicamos no le pongan obstáculo.

Dado en León á dos de Mayo de mil ochocientos cincuenta y cuatro.

Una vez, encontrados datos determinantes en la celebración de La Gritería como la documentada en el año 1742 y la restitución de esta luego de la guerra de 1856, surge la siguiente interrogante: ¿cómo se celebraba La Purísima?, pero sobretudo, ¿cómo se conmemoraba La Gritería?. En ambas festividades indisolubles, se presentan testimonios recopilados de fuentes consideradas fiables por los diferentes estudiosos de La Inmaculada en Nicaragua. El primero se refiere al de doña Bertha Buitrago, recopilado en el libro “Las Purísimas” del jurista Edgardo Buitrago Buitrago:⁴⁶

Muy a principios del siglo XVIII, los frailes franciscanos que ocupaban en antiguo Convento de San Francisco –donde estaba el Instituto Nacional de Oriente_ (hoy el Hotel El Convento) celebraban en Diciembre el novenario en honor a La Inmaculada Concepción y era tanta la gente que llegaba, que no cabía en el templo ni en el atrio, y viendo el entusiasmo y devoción del pueblo, instaron a la gente para que rezaran el novenario en sus casas a fin de que nadie se quedara sin rezar, y repartieran entre el público novenas y estatuitas de la Virgen, de china y de barro, diciéndoles que adornaran los altares con flores humildes de sardinillo y jalacate. Las familias, siguiendo las indicaciones de los Padres, rezaban en sus casas y convidaban a los vecinos.

La señora Marta Juárez conserva una de las imágenes que repartían los Franciscanos para celebrar La Purísima en sus casas. La heredó de su madre la Señora Norma Juárez, quien a su vez la heredó de sus mayores. Es una imagen pequeña, mucho menos de un gеме.

Y la honorable dama, doña Claudina Cortés viuda de Aguilar – continúa diciendo la versión-refiere: Que su madre, doña Manuela Buitrago de Cortés, les contaba que los frailes franciscanos celebraban novenas a La Purísima en San Francisco, y siendo tan enorme la concurrencia que no alcanzaban en el templo, decían a las gentes que rezaran en sus casas, y que repartieran tabletas de pinol con dulce; de ahí la costumbre de repartir golosinas después de los rezos.

Como pudieron observar, el texto también hace referencia al dulce típico de gofio al mencionar *tabletas de pinol dulce*. Asimismo, el historiador Clemente

⁴⁶ (Buitrago Buitrago, Las Purísimas 2010, 144-145)

Guido en la recopilación “Historia y Tradiciones de la Devoción Mariana Nicaragüense (1528-1859)”⁴⁷, revela el siguiente testimonio:

La Señorita Teresita Ramírez Parajón – a cuya fuente informativa hemos recurrido ya varias veces –expresa: qué, según lo que a ella contaban su madre y su abuelita, al pedir los Padres Franciscanos a las familias leonesas que todas, sin excepción, celebraban con entusiasmo y alegría los rezos a La Inmaculada, las personas se encontraban con tantas invitaciones y compromisos de amistades, que tenían que correr de un rezo a otro, encontrándose así por las calles grandes y numerosos grupos de gentes que iban y venían en alegre marcha. Como era natural, la ciudad entera se ponía de verdadera fiesta por las noches con los alegres recorridos de los grupos que salían de un rezo y entraban a otro, sacándose a las puertas faroles para iluminar bien las calles y aún llevándolos en las manos la propia gente. Los grupos, además, se saludaban al encontrarse y lanzaban vivas y entonaban cantos a la Virgen. Los propios padres franciscanos – dice con perfecta lucidez la Niña Teresita – iban al frente de los grupos y ellos mismos, al verificarse los encuentros y los saludos, y al ver tanta alegría, decían a la gente que se saludaran preguntándose unos a otros: ¿Quién causa tanta alegría?, para que los otros grupos contestaran: ¡La Concepción de María!.

Esos recorridos callejeros eran, desde luego, más alegres la noche del 7 de Diciembre, porque casi todos los últimos días de las diversas novenas se rezaban en esa fecha. Los gritos se hacían extraordinarios, convirtiéndose la noche en una auténtica gritería. Y así – explica la Señorita Ramírez Parajón – se fue haciendo con los años la Noche de La Gritería, tal como la ven ahora ustedes... Es una costumbre tan vieja que ya en 1857 era vieja... Tras de estas últimas palabras se hace la Niña Teresita una ligera pausa de silencio, como si todos sus bien vivos ochenta años se le fueran de momento hacia atrás, en alegre encuentro de aquellos recuerdos de su madre y de su abuela... Y sobre esos recuerdos, algo le enciende en el rostro una sonrisa y sus labios se abren así de nuevo para decirnos: me decía mi abuelita, que era tanto el entusiasmo de las gentes por La Inmaculada en aquel tiempo en que empezaron Las Purísimas, que cuando alguien gritaba con cierta reserva: Que dicen que es concebida sin pecado original, todas las personas que rodeaban le replicaban al instante: ¿Cómo que dicen?... ¡Que es concebida sin pecado original!

⁴⁷ (Buitrago Buitrago y Guido Martínez, La imagen de la Inmaculada Concepción de María 2019, 21)

Importante el señalamiento de la señorita Teresita Ramírez Parajón⁴⁸, en cuanto a colocación de faroles fuera de las casas y el transporte de los mismos para acudir a los rezos, ya que este testimonio coincide con las llamadas “luminarias” de la tradición “La quema del diablo” que se celebra en Guatemala el 7 de diciembre desde mediados del siglo XVII.

El hecho folclórico llamado “La quema del diablo” se realiza el 7 de diciembre de cada año a las seis de la tarde en diferentes lugares de Guatemala. Tiene sus antecedentes más claros en las llamadas “luminarias” que era adornos festivos usados en celebraciones civiles o religiosas desde mediados del siglo XVII. En un bando publicado en 18 de diciembre de 1742, se ordenó que se colocaran faroles y adornos con motivos de celebrarse el aniversario del nacimiento de S.M. Felipe V.⁴⁹

Aún más relevante para la autora es el hallazgo sobre la coincidencia de la emisión del comunicado oficial de los alcaldes de la Capitanía General de Guatemala y la ciudad de León de la Provincia de Nicaragua, llegando a sugerir que la tradición de La Gritería en León es anterior a 1742 y que en ese año las autoridades indicaron con ahínco la iluminación de las ciudades debido al aniversario del nacimiento del gobernante. Por tanto, la función festiva de las luminarias obedecía a usos religiosos y civiles.

De la misma manera sucedió durante el año 1748, ya que el 2 de diciembre se publicó nuevamente un bando para que los vecinos colocaran luces en las puertas y ventanas de sus casas, conmemorando el aniversario del nacimiento de la reina.⁵⁰

Alfonso Valle también hace referencia a estas tradiciones⁵¹:

Yo también oí de mis antecesores tan ingenuas como bellas tradiciones que en mi lejana infancia guardé con cariño como esencia de mi fe. Esos recuerdos con olor de helecho son el perfume de la edad primera. Mi bisabuela materna doña Ana Orellana y Acsituno, oriunda de Guatemala, vino a Nicaragua en 1810, con su padre don Hipólito Orellana y Estrada, arquitecto que construyó las torres de La Catedral de León y ya por aquel

⁴⁸ Última descendiente de una estimable familia que ha guardado sus tradiciones y su devoción a la Virgen festejándola durante más de cincuenta años ininterrumpidos. (Buitrago Buitrago, Las Purísimas 2010, 145)

⁴⁹ (Álvarez Arévalo y Villanueva 2013, 41)

⁵⁰ (Álvarez Arévalo y Villanueva 2013, 41)

⁵¹ (Buitrago Buitrago, Las Purísimas 2010, 146)

tiempo encontró ella la devoción de las novenas de La Purísima en esta nuestra vieja metrópoli, la costumbre de La Gritería que se armaba al final del rezo aclamando a la Virgen María, y el reparto de dulces y refrescos: de gofios, alfajores, bien-mesabes, nuéganos y tabletas; chicha, agua de canela, horchata, y como un exceso de lujo y esplendidez la sabrosa leche terciada.

Finalizando el repertorio de testimonios, Rubén Darío en su “Autobiografía” al referirse a las dos hijas de la viuda del general don Álvaro Contreras, demuestra que en la década de 1870 a 1881, Las Purísimas eran ya una vieja y popular costumbre de León:⁵²

A ambas había conocido en los días de mi infancia en casa de mi tía Rita. Eran de aquellas compañeras que alegraban nuestras fiestas pueriles, de aquéllas con quienes bailábamos y con quienes cantábamos canciones en las novenas de La Virgen en las noches de diciembre.

En cuanto a la historia contemporánea de La Gritería es debido señalar el acuerdo municipal de la llamada Honorable Corporación Municipal de León en diciembre del año 1950 bajo la administración de Carlos Manuel Icaza, en donde se reconoce el carácter tradicional y popular de las fiestas de Purísimas de la ciudad de León, la institución de la ceremonia de “El Grito”, el “Concurso de Gigantonas” y la “Gran Feria de La Purísima”.

El Grito consiste en congregarse las autoridades civiles, eclesiásticas y militares de la ciudad en el atrio de Catedral con todo el pueblo, por la tarde del siete de Diciembre para inaugurar oficialmente la noche de La Gritería. El Excelentísimo Señor Obispo entona con la concurrencia los Himnos de Las Purísimas (Toda Hermosa y Pues Concebida). Luego se pronuncian unas palabras alusivas por alguien asignado para tal efecto por la Alcaldía. Las bandas ejecutan marchas y en algunas ocasiones se revienta pólvora y se queman fuegos artificiales. Y finalmente, a las 6 en punto de la tarde, es lanzado por el Señor Alcalde el clásico y alegre: ¿Quién causa tanta alegría?, contestándose a coro por todos: ¡La Concepción de María! Y echándose a vuelo las campanas con el segundo repique del día, con lo que queda abierta la noche de La Gritería.⁵³

En la actualidad, la celebración de El Grito como inauguración de la noche de La Gritería ha experimentado pequeños cambios. El Señor Obispo es quien entona “¿Quién causa tanta alegría?” acompañado por el sonido de las sirenas ubicadas en la Alcaldía. La quema de juegos artificiales incluyendo los toros

⁵² (Buitrago Buitrago, Las Purísimas 2010, 146)

⁵³ (Buitrago Buitrago, Las Purísimas 2010, 165)

encuetados son infaltables, así como los bailes de Gigantonas y sus enanos cabezones en la plaza Juan José Quezada, en el momento inmediato a la entonación de la aclamada consigna. Las experiencias de los habitantes leoneses y sus visitantes esa noche en esa plaza-parque es una emoción pura con fervor immaculista. ¡Es patrimonio vivo!

Este importante reconocimiento de estas fiestas populares en León como patrimonio cultural inmaterial dicta:⁵⁴

CONSIDERANDO

Que las fiestas de La Purísima son las verdaderas fiestas populares y tradicionales de León, ya que en ellas el sentimiento general de los vecinos es unánime en el regocijo y en la alegría, manifestándose esto, cada vez con mayor vivacidad y con mayor brillo en la conciencia del pueblo

CONSIDERANDO

Que, en estas fiestas los bailes callejeros de gigantonas, de pepes, de enanos, y de yegüitas son la expresión auténtica de arte vernáculo y manifestaciones clara de una rica herencia de juglaría;

CONSIDERANDO

Que, junto con las manifestaciones populares de fe y de devoción a La inmaculada Concepción de María, hay una afirmación categórica de verdadera esencia nacional en el canto, en el verso, en la danza, y en todo cuanto, sustantiva y accidentalmente, constituye nuestra fiesta de La Purísima;

CONSIDERANDO

Que, ni aún bajo la lluvia de arena y de ceniza de esta nueva erupción del Cerro Negro, ha decaído el entusiasmo de Las Purísimas y antes por el contrario, ha habido un mayor entusiasmo, como de crecimiento del alma popular sobre su más pura esencia de vida, ante los peligros y las amenazas de la naturaleza;

ACUERDA

- 1.- Declarar fiestas oficiales de la ciudad, las fiestas de La Purísima;
- 2.- Establecer de manera oficial, *El Grito* lanzando el propio Alcalde o cualquiera de los Regidores en su defecto, y con invitación del Señor Jefe

⁵⁴ (Buitrago Buitrago, Las Purísimas 2010, 166-167)

Político del Departamento, del Excelentísimo Señor Obispo de la Diócesis, del Señor Rector de la Universidad Nacional, del Señor Comandante Departamental y Representantes de León, al Honorable Congreso Nacional, el popular y tradicional Grito de ¿QUIÉN CAUSA TANTA ALEGRÍA?, ante el pueblo desde el Atrio de la Catedral y a las 6 de la tarde en punto, del día 7 de Diciembre, declarando de esta manera abierta la gran noche de La Gritería.

3.- Patrocinar como acto culminante de la fiesta, el desfile de bailes populares de gigantonas, pepes, enanos, y yegüitas alrededor del Parque Jerez, la noche del propio 8 de Diciembre, estimulando a los sacadores de estos bailes con obsequios y con premios.

4.-Propender a la creación y sostenimiento de la Gran Feria de La Purísima con exposiciones agrícolas, industriales, ganaderas, etc., y concursos literarios, artísticos y musicales, así como exhibiciones de teatro popular.

Dado en el Palacio Consistorial de León a los dos días del mes de diciembre de mil novecientos cincuenta. –C. M. Icaza. C. E. Toruño. Rob. Buitrago. Jesús Cornelio Rojas, Sirio.

En el año 2017, el Poder Judicial de Nicaragua preparó una iniciativa de ley para declarar las tradiciones y costumbres relacionadas a la Purísima como patrimonio de la república. No obstante, la Iglesia Católica manifestó desacuerdo y no se llegó a promulgar ley.

Como último dato, a consecuencia de la pandemia del COVID-19, la celebración de La Gritería en la ciudad de León en el año 2020 experimentó dos principales fenómenos respecto a la celebración en comunidad. Una parte de los habitantes levantó sus altares y compartieron la tradicional gorra con los visitantes como dicta la costumbre. En cambio, otras viviendas dejaron de repartir sus “brindis” con el colectivo y lo hicieron con los miembros de su familia, muchas a puertas cerradas. Al transitar por las aceras de estos inmuebles (personalmente recorrí algunas calles de los barrios El Sagrario, Laborío y San Sebastián), se escuchaba música alusiva a La Purísima y entre las rendijas de las puertas y sus ventanas de vasistas se lograban divisar los destellos de las luces de los altares. Esto quizás en correspondencia al llamado de la Conferencia Episcopal de Nicaragua (CEN), quien invitó a la feligresía a tomar medidas de protección y celebrarlo en unión familiar o como decisión responsable y personal de los miembros de estas familias. Al momento del grito de las 6pm la plaza se notó muy concurrida.

Conclusiones

En correspondencia con los objetivos de adoctrinamiento de la conquista española, se puede generalizar que la celebración de la Inmaculada Concepción de María fue una catequesis explícita que se convirtió en creencia popular tradicional introducida por la orden de San Francisco de Asís y fue abrazada, a tal punto de que la devoción inmaculista en León no se basó en episodios milagrosos atribuidos a las imágenes como ocurrió en muchos sitios de Iberoamérica, sino en un sentimiento de identidad mariana cultivado y transmitido por un gran colectivo de la sociedad que ha trascendido las fronteras nacionales.

La Gritería junto a La Purísima son festividades indivisibles en su manifestación inmaterial actual y en materia de estudio. No obstante, en algún momento de la historia colonial de la cultura leonesa se introdujo el grito “¿Quién causa tanta alegría?”. Por tanto, a pesar de los aportes de reconocidos estudiosos, se requieren más esfuerzos de indagación sobre fuentes de información documental y testimonios vivos (quedan pocos) sobre las particularidades de La Gritería en León, ya que aún no se logran determinar aspectos cruciales y sobretodo, divulgar datos rigurosamente históricos del génesis de esta festividad colmada de entusiasmo y fervor inmaculista. No así, como sucede con la Gritería Chiquita o de Penitencia, de la cual existe fehaciente testimonio de su origen en 1947.

Por tanto, el objetivo de la autora no es definir el sitio de surgimiento ni atribuirlo a un sujeto o grupo social en específico debido a la gravedad que conlleva pretender establecer una teoría de un pueblo entero y enmarcar una manifestación cultural muy arraigada que requiere de mayores indagaciones. Sino destacar los atributos arquitectónicos y constructivos de la Iglesia San Felipe Apóstol en cuanto a estilística, composición y tecnologías constructivas como un exponente de la tipología religiosa de una de las ciudades históricas más importantes de Nicaragua. Pero fundamentalmente, plantear la relevancia del vínculo de indisolubilidad entre el templo San Felipe Apóstol y la magnánima tradición popular religiosa de La Gritería, marcada por la iniciativa de Monseñor Gordiano Carranza en un momento de postguerra, y la permanencia de tal carácter inherente en la memoria colectiva de la población leonesa. He aquí la necesidad de garantizar a las futuras generaciones la conservación de este monumento, y la salvaguarda de La Gritería como patrimonio vivo de la nación.

Referencia bibliográfica

Alcaldía Municipal de León. *Plan Sectorial de la Zona de Patrimonio Cultural del municipio de León*. León: Alcaldía Municipal de León, 2017.

Álvarez Arévalo, Miguel, y Rita Villanueva. «El rezado de la Inmaculada Concepción de San Francisco en la ciudad de Guatemala.» *Hereditas* (Instituto Nacional de Antropología e Historia), nº 19-20 (Noviembre 2013).

Barahona Portocarrero, Raúl. *Las Ruinas de Veracruz y sus Ermitas. Sutiaba, León-Nicaragua*. Managua: Universidad Nacional de Ingeniería, 2013.

Buitrago Buitrago, Edgardo. *Las Purísimas*. Segunda. Editado por Francisco Arellano Oviedo. Managua: PAVSA, 2010.

Buitrago Buitrago, Edgardo, y Clemente Guido Martínez. «La imagen de la Inmaculada Concepción de María.» En *Historia y tradiciones de la devoción mariana nicaragüense*, de Clemente Guido Martínez. Managua: Dirección de Cultura y Patrimonio Histórico, Alcaldía de Managua, 2019.

Cecchin, Stefano. «Texto y contexto de la definición dogmática de la Inmaculada Concepción.» Editado por Instituto Teológico de Murcia O.F.M. *Carthaginensia. Revista de Estudios e Investigación*. (Universidad de Murcia), Enero-diciembre 2004.

Equipo Técnico del Proyecto Inventario Nacional de Bienes Culturales de Nicaragua. *Nuestros Tesoros Culturales: León*. Managua: Instituto Nicaragüense de Cultura, 2012.

Fontal Merillas, Olaia. «¿Somos sensibles al patrimonio?» En *Cómo educar en el patrimonio. Guía práctica para el desarrollo de actividades de educación patrimonial*, de Dirección General de Patrimonio Cultural de Madrid. Madrid: Comunidad de Madrid, Dirección General de Patrimonio Cultural, 2020.

Guido Martínez, Clemente. *Valdivieso. El obispo que murió por los Chorotegas*. Managua: Alcaldía Municipal de Managua, 2010.

J., Adeline. *Vocabulario de términos de arte*. Madrid: La Ilustración Española y Americana, 1887.

Ley 658. Ley que declara Patrimonio Histórico y Cultural de la Nación a la Iglesia San Felipe. 10 de junio de 2008.

Museo del Prado. *Museo Nacional del Prado*. s.f. <https://www.museodelprado.es/aprende/enciclopedia/voz/inmaculada-concepcion-de-los-venerables-la-murillo/6bb0aad4c4b8d48d7a14fca4d45a11e6d> (último acceso: 22 de enero de 2021).

Oficina Técnica de Gestión del Centro Histórico de León. *Catálogo de Bienes e Inmuebles del Centro Histórico de León*. León: Alcaldía Municipal de León-Junta de Andalucía, 2010.

Palacios García, Ayzel, y Nora Silva Valerio. *Cuaderno Comunitario ¿Cómo conservar nuestras casas y edificios antiguos?* Managua: Instituto Nicaragüense de Cultura-UNESCO, 2015.

Revista Conservadora No.1. «El diario íntimo de Enrique Guzmán.» *Revista Conservadora*, 1960.

Sánchez Ferri, Ana. «Patrimonio para todos...» En *Cómo educar en el patrimonio. Guía práctica para el desarrollo de actividades de educación patrimonial*, de Comunidad de Madrid. Madrid: Comunidad de Madrid, Dirección General de Patrimonio Cultural, 2020.

Valle Castillo, Julio. *La Catedral de León de Nicaragua*. Managua: Universidad Nacional Autónoma de Nicaragua-Alcaldía Municipal de León, 2000.

Velázquez Bonilla, María Carmela. «Los cambios político-administrativos en la Diócesis de Nicaragua y Costa Rica. De las Reformas Borbónicas a la Independencia.» *Hispania Sacra*, nº 128 (Julio-diciembre 2011).

Ware, Dora, y Betty Beatty. *Diccionario manual ilustrado de arquitectura*. Barcelona: Gustavo Gili, S.A, 1977. ■

La Granada de mis Antepasados

José Mejía Lacayo

En agradecimiento a Lilly Soto Vásquez por su gran ayuda

INTRODUCCIÓN

Difícil escribir sobre mi propia ciudad, la mía y de mis antepasados, y ser imparcial. Pienso que el mejor compromiso es distanciarme en el tiempo y escribir sobre la ciudad a mediados del siglo XIX. Así sigue siendo mi ciudad y la de mis antepasados, pero me distancio de ellos retrocediendo hasta mis tíos abuelos.

Físicamente, es muy difícil imaginar la ciudad antes del incendio; sin embargo, hay alguna documentación que me permite reconstruir la ciudad en sus características físicas recurriendo a *Granada, la ciudad Trágica* de Pío Bolaños (1961)¹, la *Guerra en Nicaragua* de William Walker (1860), y *Granada de Nicaragua* de Alejandro Barberena Pérez (1971) y las *Noticias geográficas y económicas* de Pablo Lévy (1873).

Las construcciones monumentales siempre han sido las iglesias y la reconstrucción de la ciudad hecha por maestros albañiles, es lo que da su característica fisonomía a la ciudad. Se dice que muy pocas casas sobrevivieron el incendio, afirmación que dudo, porque las paredes de adobe no se pueden quemar. Pienso que las casas quedaron sin techos porque los entejados con caña de Castilla cogen fuego fácilmente y las paredes sufrieron daños irreparables al llegar la estación de las lluvias en mayo de 1857.

Puedo escribir sobre el sitio de las tropas democráticas sitiaron Granada en 1855, de las razones porque mi bisabuelo tuvo que abandonar la ciudad con su familia. He reconstruido mi genealogía y puedo referir como llegaron a la hacienda La Flor en Chontales.

Las lanchas veleras que recorrían el lago Cocibolca es otro tópico sobre el cual he escrito, son los bongos de que habla Squier; también he escrito sobre la trashumancia del ganado en busca de mejores pastos durante la estación seca.

¹ Publicado en ocho partes contenidas en los números 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19 y 20. 2/8, Revista Conservadora, a partir de Nov. 1961.

De como mi abuelo nació en La Flor y como su hermana mayor fue enterrada en esa hacienda. Y cuando la familia de mi bisabuelo regreso a Granada según escribe mi abuelo en su Memorando.

Este plan de escribir sobre mi ciudad toca temas sobre los que ya he escrito y sobre los cuales hay documentación. Es la mejor manera de escribir una historia despersonalizada de la ciudad, y es fácil para mí porque toca temas sobre los que ya he escrito.

La lucha por el poder entre León y Granada está citada en nuestra historia anterior a la Guerra Nacional. La usurpación del poder y el gobierno de Walker que desembocó en la Guerra Nacional terminó con esa rivalidad sangrienta que hizo de Managua la capital del país.

Fruto Chamorro, el antepasado de mis sobrinos, fue jefe de estado y primer presidente de Nicaragua. José Fruto Chamorro Pérez fue jefe de estado entre el 1 Abril 1853 – y el 28 Febrero de 1854, y presidente del 28 Febrero 1854 al 12 Marzo 1855. Su forma de definir su poder desembocó en una guerra civil entre leoneses y granadinos. Don Fruto es considerado el fundador el partido conservador de Nicaragua.

Del 15 de septiembre de 1821 al 22 de abril de 1825 el país, una colonia española, fue conocida como provincia de Nicaragua. Desde su independencia el 2 de julio de 1823 hasta el 2 de mayo de 1838 forma parte de la Federación Centroamericana con el nombre de Estado de Nicaragua.

El 28 de febrero de 1854 el cambio en el estilo de gobierno está prescrito por una resolución de la Asamblea Constituyente promulgada como decreto el 28 de febrero de 1854 y pasó a conocerse como República de Nicaragua.

EL SITIO DE GRANADA

Como producto de la intransigencia de Fruto Chamorro, las tropas leonesas al mando de Máximo Jerez situaron Granada. El General Máximo Jerez (Jefe militar del campo Democrático) sitia Granada a partir del 26 de Mayo de 1854. Jerez no puede tomar Granada y levanta campo el 9 de Febrero de 1855. Como militar no tenía experiencia y nunca cerró el cerco a la ciudad. Las tropas legitimistas podían salir y llegar a Masaya sin sufrir ningún obstáculo por parte de los sitiadores.

La retirada de Granada debilitó a los Democráticos que hacían todo esfuerzo para sostener las tropas y presentar al enemigo un frente sólido. Para fortalecerse,

contratan los servicios de William Walker quien llega a Nicaragua el 16 de Junio de 1855 en el bergantín Vesta acompañado de 57 aventureros.

En su "Memorándum" mi abuelo José de la Trinidad Mejía Bárcenas, escribió que "El 22 de enero de 1855 emigra la familia al Depto. de Chontales como consecuencia de la desastrosa guerra de esta época que empezó el 26 de mayo de 1854." Recuérdese que Granada permaneció sitiada ocho meses y medio por una tropa Democrática compuesta de 800 a 1000 hombres al mando del Gral. Máximo Jerez²⁰. El sitio duró del 25 de mayo de 1854 al 10 de febrero de 1855.

"La mayor parte de la soldadesca era leonesa [los sitiadores], quienes, queriendo vengarlos ultrajes de Malespín en los granadinos que fueron sus aliados, se esforzó en ocasionar toda clase de daños y en reducir a escombros los edificios que ocupaba." La tropa leonesa se dispersó en grupos armados por toda la circunferencia de la ciudad y se entregó al saqueo y toda clase de abusos.



Entorno de la iglesia de Jalteva mostrando la calle Real y la calle de El Palenque

Refiere don Alejandro Barberena Pérez que "Cuando Jerez invadió Granada el 26 de mayo de 1854, logró apoderarse de la iglesia de Jalteva, y más tarde de las manzanas siguientes comprendiendo la llamada "El Palenque". Los soldados en la lujuria del éxito dieron fuego a las casas del vecindario y en sus depredaciones contra la propiedad, en los 19 días siguientes la destrucción fue pareja, quedando casi destruidas las casas comprendidas como en 200 varas al Oriente de la Iglesia de Jalteva. La relación que hacen los cronistas es impresionante, llegándose a la conclusión de que gran parte de la propiedad arrasada, correspondía a casas elegantes y bien construidas. Efectivamente, la

Calle Real de Granada en el sector del Poniente de la Iglesia de La Merced, estaba habitada por gente distinguida, siendo a la vez arteria principal de la población.

En esa época no existía más entrada a la población que por la Calle Real, las otras entradas que hoy se observan y que se comunican con importantes caminos y carreteras por el lado Sur, hacia Diriomo y Nandaime, estaban cerradas por montes y lugares inaccesibles. Los visitantes que tenían que hacer negocios o vender y comprar, entraban por la Calle de Jalteva, hasta el Parque Colón actual, que es donde estaba situado el Mercado o Tianguis de la Ciudad.”

El fusilamiento del granadino Pedro Rivas, un joven instruido e inteligente que gozaba de reputación como escritor, muy lamentado en Granada, es un ejemplo de los riesgos que corría quien intentaba escapar de Granada. Rivas fue capturado en la costa del Lago en camino para Chontales hacia donde se dirigía a tomar el puesto de sub Prefecto del distrito.

El escapar era más difícil para una familia como la de los Mejía Bárcenas que tenía niños entre 9 y dos años; el padre, José Mejía Bermúdez tendría entonces unos 44 años, y la madre, María del Carmen Bárcenas, unos 25 años. Los revolucionarios de Jerez (los Democráticos) se adueñaron en el mes de julio de 1854 del departamento de Rivas, del Gran Lago y del Río San Juan, dejando a Chamorro reducida a la plaza de Granada y a los departamentos de Chontales y Matagalpa que mantenían la comunicación por la costa. Hasta el mes de septiembre, según Gámez, los sitiados recobraron el lago de Granada y aseguraron la comunicación con Chontales. Para Walker, esta recuperación fue hasta enero de 1855. Escribe Walker que “durante algunos meses Jerez quedó en Granada esforzándose en vano de tomar posesión de la cuadra principal de la ciudad conocida bajo el nombre de “La Plaza”. Mientras tanto todas las poblaciones del Estado se habían declarado por Castellón, y sus amigos tenían el dominio de los lagos y del río San Juan, por medio de pequeñas goletas y bongos. Las goletas estaban bajo el mando de un médico, un americano o inglés que había residido en los Estados Unidos y se llamaba Segar, aunque su verdadero nombre era Desmond. En el mes de enero de 1855, Corral logró tomar para los Democráticos el Castillo y las goletas del Lago; en consecuencia, de lo cual Jerez levantó prontamente el campo al frente de Granada y se retiró rápida y desordenadamente hacia Managua y León.”

La familia Mejía Bárcenas posiblemente aprovechó la recuperación del Castillo y las goletas del lago, que hicieran los legitimistas de Corral en enero de 1855, para emigrar hacia Chontales en una de esas goletas. Y permanecieron allí hasta que la situación de Granada se hizo estable a finales de 1857. Recuérdese

que cuando Walker se tomó Granada sin resistencia el 13 de octubre de 1855, ya la familia Mejía Bárcenas estaba viviendo en La Flor. Pero la guerra civil continuaba con todas sus secuelas.

Como casi todos los hombres pudientes de Granada habían abandonado la ciudad junto con sus respectivas familias—algunos se habían retirado a las montañas de Chontales, y otros, a Matagalpa y a Nueva Segovia y unos pocos habían salido del país, William Walker emitió un decreto el 16 de noviembre de 1855 ordenando a los nicaragüenses ausentes, el regreso a sus hogares dentro de quince días a los que estaban dentro de la república, y de un mes a los que se encontraban fuera del país. En caso con no cumplir con esta disposición, perderían sus propiedades.

Desconocemos si la familia Mejía Bárcenas perdió, a causa de este decreto, alguna de sus propiedades. Escribe mi abuelo que el 9 de junio de 1855 muere de el colera en Granada su tío materno Camilo Bárcenas. El 11 de septiembre se muere, también de cólera, en Jinotepe un tío materno de su madre doña María Bárcenas. Narra William Walker en su libro que el 20 de noviembre de 1855 el



Vista aérea de Granda, en primer término la torre de La Merced, y al fondo la Catedral.

cólera empezó a hacer estragos entre sus soldados.

Un segundo brote de la epidemia se desata con mas violencia a fines de abril de 1856. El incendio de Granada comenzó el 24 de noviembre de 1856.

Cuenta Walker que apenas se esparció la noticia de que iba a ser destruida la ciudad de Granada, comenzó la obra de saqueo, y habiendo abundancia de licores, casi todos los soldados que se hallaban en estado de servicio estaban más o menos bajo su influencia. El Gral. Charles Henningsen, natural de Suecia, vio que era imposible poner coto a los excesos de sus oficiales, y estos a su vez perdieron toda autoridad sobre sus subalternos. Con todo, el 22 de noviembre, Fry había logrado llevar a la isla a las mujeres y los niños, lo mismo que a los enfermos y heridos, quedándose allá con una guarnición de unos 60 hombres. Henningsen había trasladado la mayor parte de las municiones de guerra a bordo del vapor y ya iba a comenzar a destruir la ciudad. Mientras procedía al incendio, la excitación de la escena la sed de licores, creyendo los soldados que era una lástima que pereciese tanto buen vino y coñac. A despecho de la guardia y de los centinelas, de las órdenes y de los oficiales, la borrachera seguía adelante, y la ciudad presentaba más bien el aspecto de una orgía de lo que de un campamento." Ocho iglesias fueron destruidas: Jalteva, La Merced, Parroquia, San Francisco, San Sebastián, Esquipulas, San Juan de Dios, Guadalupe. Es imposible caminar por Granada sin sentir un profundo dolor por su condición deplorable y un intenso deseo de ayudar a la reconstrucción," escribe el Comandante inglés Bedford Pim, dos años más tarde. Y el general estadounidense McGrath quien en su juventud fue uno de los soldados de Walker comentó sobre el incendio

"...Era el sitio de la iglesia de Guadalupe en Nicaragua; y Granada ardía. ¿Ha visto Ud. alguna vez una ciudad ardiendo? ...Fue alumbrado el sol y las llamas se confundan con su luz. Había una columna de humo sobre el prado y las tropas de Walker marchaban de la plaza de la ciudad en llamas, con dirección al lago... Algunos hombres que nos acompañaban se descuidaban, tal vez porque muchos de nosotros hablamos tomado demasiado vino, después de quemar la ciudad..."

A fines de noviembre estalla el tifus y el cólera en las ruinas de Granada. El 1 de mayo de 1857 se rinde Walker. la Junta de Gobierno formada por Tomás Martínez y Máximo Jerez se inauguró el 24 de junio de 1857. Nadie creía que la Junta durara mucho tiempo por el profundo odio que existía entre legitimistas y democráticos. Quizás por ello los Mejía Bárcenas no regresaron a Granada sino hasta diciembre de 1857 cuando la Junta ya daba muestras de estabilidad. La casa de mi bisabuelo José Antonio Mejía Bermúdez (Nandaime 11 abril 1811- Granada 17 Febrero 1884) quedaba sobre la calle Real de Granada, cerca del Palenque, y por tanto dentro de un radio de 300 metros del atrio de Jalteva, desde donde Jerez dirigía el sitio a la ciudad. Mi abuelo nació en Nandaime porque su madre Juana Paula Bermúdez quedó embarazada de mi bisabuelo, y su novio

Bernabé Mejía Flores la llevó a Nandaime a parir al producto de su amor. En la partida de bautismo de mi bisabuelo consta sus padres eran de Granada.

Los Mejía Bárcenas fueron los nueve hijos de José Antonio Mejía Bermúdez y de María del Carmen Bárcenas Álvarez. Don José Antonio nació el 11 de abril de 1811 y doña María del Carmen, el 3 de febrero de 1830. Se casaron en la Iglesia de la Merced de Granada el 3 de febrero de 1845. Él tenía 33 años y 10 meses y ella 15 años.

Bernabé Mejía Flores (Granada 11 de junio de 1785-Corinto 18 de noviembre de 1862) se casó con Máxima Rosales con quien tuvo cuatro hijos Mejía Rosales. También tuvo a Alejandro Mejía Centeno el 28 de mayo de 1838, en Diriomo, con Juana Centeno. La descendencia de Alejandro todavía reside en Diriomo. Mi bisabuelo José Antonio Bermúdez nació el Jueves Santo 11 de abril de 1811 en Nandaime, Granada. Fue bautizado al día siguiente por el cura interino de dicho pueblo don Nicolás Bermúdez. Se graduó en derecho civil el 8 de mayo de 1838 en la ciudad de León.

Su fe de bautismo literalmente dice: Que en el libro de bautismo #4 correspondiente al año 1811 y al folio 40 se encuentra la partida que literalmente dice: En la iglesia parroquial de este pueblo de Nandaime, el Pbro. y bachiller don Nicolás Bermúdez, a 12 días del mes de abril de 1811 bauticé, puse óleo y crisma a José Antonio Mejía, hijo natural de Bernabé Mejía y Juana Paula Bermúdez todos de Granada, siendo su madrina Rafaela Ledesma, a quien impuse de su obligación y parentesco para que conste. Al margen se lee: No. 279 José Antonio Mejía (Españoles). Para los efectos legales y a petición de la parte interesada, extendiendo la presente en Nandaime a 27 de marzo de 2000. Ante mí: P. Mario Sandoval, Ivania, Secretaria.

José Antonio se casó con María del Carmen Bárcenas Álvarez en la Iglesia de La Merced de Granada el 3 de febrero de 1845 antes los oficios del padre don Agustín Vígil. Don José Antonio murió el 17 de febrero de 1884. María del Carmen Bárcenas nació el 3 de febrero de 1830 y murió el 5 de febrero de 1900.

En 1838, José Antonio firmó como secretario junto con Pablo Buitrago quien era el comisionado durante las negociaciones que culminaron con el Tratado de Amistad y Alianza entre Costa Rica y Nicaragua. Don José Antonio fue senador y era presidente de la asamblea cuando don Fruto Chamorro tomó posesión como Director Supremo de Nicaragua el 1ro de abril de 1853. (Ver Barberena Pérez, Alejandro, "El Fusilamiento del General Corral", página 33, #39 de Revista Conservadora, diciembre 1963).

El diputado presidente J. Antonio Mejía firmó la declaración de la Asamblea Constituyente proclamando al Gral. Tomás Martínez presidente de la república de acuerdo con el resultado de las elecciones. La declaración tiene fecha de 11 de

noviembre de 1857. [Belli Cortés, Enrique, 50 años de Vida Republicana: 1859-1909, página 30, Managua: [s.n.], 1998]

José Antonio fue condiscípulo del doctor Rosalío Cortés. Dice Ortega Arancibia del Dr. Cortés: "Originario de la ciudad de León que, junto con Jerez, Zelaya, Zamora, Volio, Castro, Mejía, Lugo y Estrada, había hecho sus estudios en aquella Universidad, y adquirido los títulos de Bachiller en filosofía y medicina, gozaba de crédito entre todos estos condiscípulos suyos, y todos ellos le distinguían con particularidad, y le daban fama de tener talento y claridad para hacerse entender y querer del que oía su sencillo lenguaje.

Cortés llegó a Granada en ese tiempo, en donde de antemano habían hablado de él ventajosamente sus amigos y condiscípulos, uno de los cuales, Mejía, lo recibió en su casa, brindándole generosa hospitalidad, y lo presentó a sus amistades, como médico y filósofo notable; los demás amigos de colegio le recibieron del mismo modo. "Don Pío Bolaños [Tomé Santeliz] , exvecino de Masaya, y suegro de Pedro Joaquín Chamorro, al conocer a Cortés, lo apreció bien y lo hizo médico de su familia; estaba joven, y era de carácter suave y sagaz; la familia de don Pío tuvo por él el mismo concepto favorable que su padre. De modo que cuando Cortés conoció en esa casa a Juana, sobrina de don Pío, se prendó de ella, le fue posible entenderse con ella y ser aceptado en matrimonio con el beneplácito de su padre don Nicolás Bolaños [Tomé Santeliz] a quien le fue presentado por don Pío, que era el hermano mayor y respetado. La joven era de Masaya, y a Masaya vino don Pío y el señor Mejía a apadrinar el casamiento."² Don Pío José Bolaños Thomé Santeliz Morales (1786-1852) es contemporáneo de Bernabé Mejía Flores (1785 -1862), pero no lo es con Rosalío Cortés, cuya fecha de defunción es posterior a 1875 (última fecha de una publicación); su esposa Juana Bolaños Flores murió en 1896.

Indiscutiblemente don Pío Bolaños sería de los mayores del grupo que menciona Ortega Arancibia, junto con Juan Lugo Sandoval casado con Clotilde Duarte. El resto de los condiscípulos, en efecto, son bastante menores; probable, que todos nacieran circa 1800-1810. Por fechas de defunción, descendencia, supongo son contemporáneos de Leandro Zelaya Irigoyen (murió en 1879), casado con dos Bolaños Zelaya; el Dr. y Gral. Máximo Jerez Tellería, nacido en San José Costa Rica 15 de enero de 1821, muerto en Washington el 11 de agosto de 1885; el Lic. José María Estrada (Presidente, asesinado en 1856). En cuanto a Volio y Castro, Manuel Antonio Mejía Lacayo dice haber leído referencias de

² [Tomado de Ortega Arancibia, Francisco, "Cuarenta Años de Historia de Nicaragua: 1838-1878", página 35, 4ta edición, Managua: Fondo de Promoción Cultural --BANIC, 1993

Carlos Meléndez Chaverri, y le parece que son ticos. Zamora, es familia leonesa de origen segoviano.

José Antonio Mejía Bárcenas (1811-1884), graduado en 1838 y casado en el 45, es el más próximo a ser condiscípulo de Cortéz, junto con Jerez, Estrada y los demás. Julián Jerez, padre de Máximo, sí es contemporáneo, y sus hijos todos profesionales entre curas, pintor y abogados.

Para entender lo que era una universidad menor se incluyen estos dos párrafos tomados de "Las universidades hispanas en su contexto histórico" en Los conventos-universidades y colegios-universidades dieron origen a las que convencionalmente se llamarían "universidades menores"³. Tendieron éstas a atender las necesidades culturales y religiosas de entornos locales, y fueron por ello apoyadas por prohombres y notables destacados. Fueron creadas, en su mayoría, por mecenas eclesiásticos, y algunos seculares, que las dotaron con rentas del diezmo, deuda pública o patrimonios personales. Las cátedras lo fueron en número reducido, limitándose a unas cuantas, de gramática latina, derecho o medicina, así como de artes liberales y teología en el caso de los conventos. Brindaban la posibilidad para realizar estudios locales, sin los costes de desplazamiento y estancias, además de requerir menores exigencias y mayor facilidad y baratura de los grados. {Las artes liberales eran el trivium (gramática, retórica y dialéctica) y el quadrivium (aritmética, geografía, música y astronomía).

Por gramática se sobreentendía gramática latina. Retórica era el arte de hablar bien sobre asuntos civiles e incluía una introducción al derecho, redacción de cartas y documentos y saber hablar bien en público. Dialéctica o lógica enseñaba con construir un argumento y detectar falacias. Aritmética incluía el estudio de la cronología. Geometría consistía en un poco de geografía y topografía. Música y astronomía no necesitan explicación.} Las reformas ilustradas del siglo XVIII, que parten de lo particular (planes de estudios universitarios establecidos entre 1769 y 1786), culminan en el llamado Plan Caballero de 1807, que pretendía aplicar un modelo uniforme a todas las universidades de la Monarquía. Además del control estatal, quedaba reforzada la figura del rector y se concentraban poderes en los claustros de catedráticos.

Ese mismo año se suprimieron muchas de las llamadas universidades menores, es decir, las instituciones académicas de proyección más localista; en parte por su excesivo número, y por el deterioro académico y la penuria económica de muchas de ellas. Y la función anteriormente cumplida por estas universidades menores, en el ámbito regional, sería transferida y multiplicada con la consolidación de los llamados institutos de segunda enseñanza.

³ http://www.universia.pr/universidades/universidades_historia_marco.jsp

Simbólicamente, entre 1836 y 1841, los edificios y bienes de aquellas universidades pasaron a éstos.

José Antonio Mejía Bermúdez fue uno de los firmantes de la constitución del 19 de agosto de 1858 como Diputado por el distrito de Jinotepe, y Secretario de la Asamblea. El hoy departamento de Carazo fue parte del departamento Oriental que comprendía los distritos de Granada, que era la capital, Chontales, Masaya y Jinotepe. Según Squier, la población total del país era de 257,000 personas, de las cuales 95,000 residan en el departamento Oriental. Según el censo, incompleto, de 1846 clasifica a la población total del país como compuesta de 10% de blancos, 6% de negros, 32% de indios y 52% de mestizos.



La calificación de buenas familias en Nicaragua significa hijos de familias aceptadas en los colegios católicos, la iglesia católica prohibía aceptar hijos fuera de matrimonio en los colegios privados. Y el mecanismo de casar a sus hijos con las hijas de la buena familia, hizo que las clases gobernantes, mantuvieran una alta proporción de genes europeos, aunque la mayoría de la población fue mestiza. Esta endogamia católica hizo que las familias de Nicaragua se encuentran emparentadas, como demuestra Samuel Z. Stone⁴ en su libro.

⁴ Stone, Samuel Z. *The Heritage of the Conquistadors: Ruling Classes in Central America from the Conquest to the Sandinistas*. Lincoln: University of Nebraska Press, 1992.

EL PALENQUE

La calle del palenque en Granada bordea una sola manzana de casas, se prolonga como calle de El Hormiguero, y después e interceptar la calle Atravesada se llama calle Corrales. Según Joan Corominas, palenque es el redondel que rodea una liza o plaza de toros.

Curiosa información porque la del Palenque en Granada dista menos de 120 metros del centro de lo que fue plaza de toros y lugar de ferias en la Granada de mi juventud.

Otra acepción, registrada en Wikipedia, es en América, se llamó cimarrón a los esclavos rebeldes, algunos de ellos fugitivos, que llevaban una vida de libertad en rincones apartados (de las ciudades o en el campo) denominados palenques o quilombos. Posteriormente, en Cuba se adoptó preferiblemente el vocablo jíbaro para referirse a los cimarrones. Parece también que la palabra cimarrón casi nunca fue empleada con los nativos americanos fugitivos de las encomiendas.

Al morir José de la Trinidad en 1907, dejando a mi padre de 4 años, mi abuela Amanda, entonces de 31 años y viuda, se replegó a la familia de su padre, los Marengo, por muy poco tiempo.

Después del tener problemas con su hermano Alejandro Marengo Abaunza se trasladó a vivir a casa de la tía Carmita quien generosamente dividió su casa en la Calle del Consulado para ceder la mitad a su cuñada y sus hijos, los Mejía Marengo. Los Mejía Bárcenas fueron los nueve hijos de José Antonio Mejía Bermúdez y de María del Carmen Bárcenas Álvarez. Don José Antonio nació el 11 de abril de 1811 y doña María del Carmen, el 3 de febrero de 1830. Se casaron en la Iglesia de la Merced de Granada el 3 de febrero de 1845. Él tenía 33 años y 10 meses y ella 15 años.

Su fe de bautismo señala: "que en el libro de bautismo #4 correspondiente al año 1811 y al folio 40 se encuentra la partida que literalmente dice: En la iglesia parroquial de este pueblo de Nandaime, el Pbro. y Bachiller don Nicolás Bermúdez, a 12 días del mes de abril de 1811 bauticé, puse óleo y crisma a José Antonio Mejía, hijo natural de Bernabé Mejía y Juana Paula Bermúdez todos de Granada, siendo su madrina Rafaela Ledesma, a quien impuse de su obligación y parentesco para que conste. Al margen se lee: No. 279 José Antonio Mejía (Españoles)1. Para los efectos legales y a petición de la parte interesada, extendiendo la presente en Nandaime a 27 de marzo de 2000.

José Antonio se graduó en derecho civil el 8 de mayo de 1938 en la ciudad de León. Para tener una idea de que estudiaban los abogados en aquel entonces, basta con decir que todavía en 1841, la Corte Suprema de Nicaragua decidió, en un caso sin mucha importancia, que la ley que gobernaba la propiedad y las acciones ministeriales necesarias para legitimar una transacción era la "Novísima Recopilación de las Leyes de España" ordenada por Carlos IV y promulgada en

1805. Este caso tiene importancia sólo porque nos permite conocer cuáles eran las leyes que se aplicaban en Nicaragua cuando don José Antonio comenzaba a ejercer su profesión de abogado. Las 4,020 leyes de la “Novísima” estaban recogidas en doce libros; el libro XI trataba de los juicios civiles, ordinarios y ejecutivos.

La fuente más específica de derecho español en Nicaragua durante el período colonial fueron las cédulas enviadas por la Corona a la gobernación de Nicaragua. Si el tema no podía ser resuelto por una de estas cédulas, el código de mayor importancia y aplicación fue la “Recopilación de las Leyes destos Reynos” promulgada por Felipe II en 1567. La Recopilación, en asuntos no resueltos por sus leyes, refería a otras leyes más antiguas. Estas eran el Fuero Juzgo de 681 d.C, el Fuero Real de Alfonso X el Sabio de 1255 d.C., las Leyes de Toro de 1505 y la Recopilación de las Leyes destos Reynos” promulgada por Felipe II en 1567.

En 1838, José Antonio Mejía Bermúdez fungió como secretario, junto con Pablo Buitrago quien era el comisionado, durante las negociaciones que culminaron con el Tratado de Amistad y Alianza entre Costa Rica y Nicaragua.

Don José Antonio fue senador y era presidente de la asamblea cuando don Fruto Chamorro tomó posesión como Director Supremo de Nicaragua el 1ro de abril de 1853. También era presidente de la Asamblea Constituyente el 11 de noviembre de 1857 cuando J. Antonio Mejía firmó la declaración proclamando al Gral. Tomás Martínez presidente de la república de acuerdo con el resultado de las elecciones. La declaración tiene fecha de 11 de noviembre de 1857.

Todos los hijos de los Mejía Bárcenas nacieron en Granada, excepto José de La Trinidad, mi abuelo, quien nació en la hacienda “La Flor” en Chontales [hoy Río San Juan], donde la familia se refugió por cerca de tres años huyendo de los horrores de la guerra civil de 1854. La familia permaneció en La Flor desde el 22 de enero de 1855 hasta finales de diciembre de 1857 en que los Mejía Bárcenas regresaron a Granada. Además del nacimiento de José de la Trinidad, mi abuelo, en La Flor, Ana Mercedes Escolástica, la hija mayor que murió el 22 de diciembre de 1855 a la edad de 9 años, fue sepultada en la misma hacienda.



La casa familiar de los Mejía quedaba en la calle del Consulado. La casa fue dividida en dos en tiempos de la tía Carmita (María del Carmen); la del este más pequeña, ocupada por la tía Carmita, hermana de los Mejía Bárcenas, y la del Oeste, más grande con tres patios que ocupaban los Mejía Marengo. La división [entre las dos casas] era de madera, dejando al este un pequeño pedazo del primer patio. La casa todavía existía en 1998 cuando el tío Enrique Mejía Marengo de 90 años fue con Vilma Mejía de Chamorro, Constantino Mejía Narváez y José Mejía Lacayo fueron a reconocerla desde la calle. Las casas quedan en el costado sur de la Calle del Consulado, de la esquina con la calle de El Palenque, hacia el este, la cuarta casa es la que fue de los Mejía Marengo, y la quinta, la que ocupaba la tía Carmita.

Una familia que debe de haber sido muy cercana a don José Antonio es la familia Cuadra. En su Memorando don Jos de la Trinidad Mejía Bárcenas anota dos hechos: (1) que fue bautizado provisionalmente en la misma hacienda La Flor donde nació el viernes 26 de diciembre del propio año [1856] por el Pbro. Don Santiago Solórzano, siendo padrino Don José Miguel cuadra, ambos de Granada; y (2) que el abogado Don José Miguel de la Cuadra, tío paterno de don José Antonio Mejía Bermúdez, fue asesinado a la edad de 27 años en el cuartel penal de León el viernes 27 de abril de 1827 a las 11 a.m. durante la anarquía del Vicejefe Don Juan Argüello,.

El asesino fue Luis Blanco Sanabria al mando de una escolta. Don José Miguel de la Cuadra Montenegro sería primo segundo en primer grado de don José Antonio Mejía Bermúdez. Recuérdese que el padre de Juana Paula Bermúdez fue Tomás Bermúdez Montenegro, fraile franciscano. El parentesco fue reconstruido en parte usando la Genealogía de la Familia Cuadra publicada por Revista

Conservadora y en parte de las notas familiares de Constantino Mejía Marengo, muestra el parentesco.

HACIENDA LA FLOR

La localización de la hacienda “La Flor” puede inferirse del viaje que describe mi abuelo José de la Trinidad Mejía Bárcenas en su “Memorándum”. Escribe mi abuelo en su anotación del 10 de abril de 1881 “Salgo para Chontales en la Goleta de Salvador Gómez: el 11 a las 12 a.m. Isletas de Afuera (Roza, Grande, Redonda y del Muerto); el 12 a las 12 m. Islas del Nancital; el 12 a las 6 p.m. en La Horqueta; el 13 a las 7 a.m. en Coquito; el 13 a la 1:30 p.m. en La Jaén; el 14 a las 2-1/2 p.m. En La Flor (quebradas del Jobo y de Don Polo); el 15 a las 3 p.m. En Candelaria; el 16 en el Posito y los Planes de El Caimito, Coyo Alto, Polvarales, Chavarría, Jiñocuabo; el 17 en Monte Grande; el 23 en Morrito, Coquito, La Flor, Los Cacaos; el 24 en La Jaén quedaría entre Coquito y La Flor.

La distancia en línea recta entre la primera punta Coquito y La Flor es de unos 24 km a vuelo de pájaro; pero entre la segunda Punta Coquito y La Flor es de solo 4.3 km. Los mapas modernos muestran para la segunda punta Coquito casas y caminos transitables en tiempo seco, no así para la primera que es una loma baja sin habitación humana. El Caimito, Los Cacaos y Jiñocuabo; el 25 en San Miguelito (parranda, Ascensión Abaunza); el 27 a las 9 [hora] viaje a San Carlos (parranda, Mario Zúñiga); el 28 a las 8 p.m. viaje a Granada adonde llegamos el 29 a las 2 p.m. “En este relato hay puntos de fácil identificación como son Las Isletas de Afuera, las Islas El Nancital, Morrito, San Miguelito y San Carlos.

También llama la atención que la goleta permanece desde el 17 al 23 de abril en Monte Grande. Podría suponerse que Monte Grande era la hacienda de Salvador Gómez y era el objetivo principal del viaje. La travesía quedaría así dividida en dos partes: el viaje de ida entre el 10 y el 17 de abril, y el regreso entre el 23 y el 29 de abril. Se explicaría así las parrandas de San Miguelito y San Carlos, que serían fiestas después de concluir el trabajo. Y explicaría también la repetición de algunos nombres porque en el viaje de ida se bajarían algunos pasajeros que después fueron recogidos ya listos para regresar a Granada. Éste es el caso de las paradas en Coquito, La Flor, Caimito y Jiñocuabo.

Tratemos de reconstruir la travesía. En abril todavía soplan fuerte los vientos. La navegación a vela tiene que hacerse de Granada en dirección nordeste, hacía Puerto Díaz, Aún hoy esta es la única manera de navegar el Lago en veleros. En la medianoche del 11 llegó la goleta a las Isletas de Afuera que están situadas directamente al oeste-nor-oeste de Puerto Díaz; la isla del Muerto está a unos 11

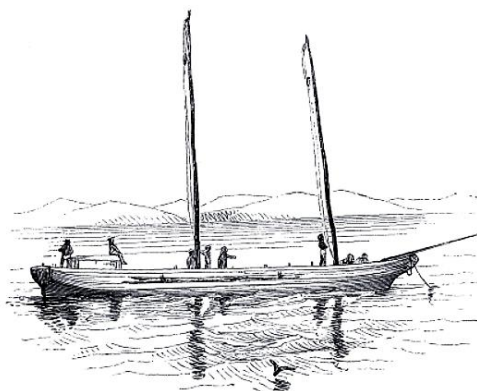
km de distancia directamente al oeste del puerto. De las Isletas de Afuera, la goleta continuó bordeándola costa del Lago en dirección sudeste. Llegaron el 12 a mediodía a las Islas El Nancital. La primera parada fue en La Horqueta que es fácilmente identificable a muy corta distancia de las Islas el Nancital. En mapa topográfico⁵, la Horqueta está situada directamente al oeste de la isla Torreón, una de las islas del archipiélago El Nancital, a unos 1.6 km de distancia. La vaquería misma queda a unos 150 metros de la costa.⁶

En los mapas actuales hay dos puntas Coquito: la primera al sudeste de La Horqueta a unos 1.4 km de distancia a vuelo de pájaro en la hoja 3151-II del INITER; la segunda Punta Coquito está entre Morrito y La Flor en la hoja 3150-I a 4.8 km del centro de Morrito. La Flor del mapa actual queda a 4.3 km hacia el sudeste, pero más tierra adentro, a unos 1.4 km de la costa en dirección nornordeste. Después de La Flor, a unos 4 km en dirección sudeste queda la Loma de Coyo Alto siempre en la hoja 3150-I.

La identificación de La Flor es positiva. Las quebradas más cercanas, en los mapas recientes, identifican la quebrada de El Jabillo (La Hoyada) con un afluente llamado quebrada La Flor que nace en los llanos de EL Jobo. No se pudo identificar la quebrada de Don Polo. La Flor es una hacienda bien conocida. El último dueño antes de la Revolución Sandinista fue la familia Somoza quienes la compraron para integrarla con las otras haciendas de su propiedad en esa zona. Hoy está parcelada y adjudicada a pequeños propietarios.

BONGOS Y LANCHAS VELERAS

Según la RAE, bongo es una voz de origen africano que es una especie de canoa usado en América Central. Squier trae un dibujo del bongo la Carlota que parece una lancha de dos mástiles.



THE BONGO "LA CARLOTA."

La navegación en el lago Cocibolca se hacía en lanchas veleras. El muelle de Granada fue construido cerca de 1880. En 1892, Granada era considerado el principal puerto lacustre, desde donde se exportaba gran parte de la producción cafetalera a través del lago, el Río San Juan y el puerto de San Juan del Norte o Greytown.⁷

⁵ Véase mapa topográfico 3051-I escala 1:50,00027

⁶ Ver la hoja 3151-II escala 1:50,000

⁷ Archivo U.S. Marine Corps. Cortesía P. Álvaro Argüello, s.j.

Los vientos alisios penetran por la depresión nicaragüense; el viento es muy fuerte por lo que la navegación partiendo del muelle de Granada debe buscar las costas de Chontales y bordear el lago cerca de la costa. Las lanchas tocaban puerto Díaz, San Ubaldo, San Miguelito, San Carlos, y en el viaje de regreso, que podía hacerse por cualquier ruta ya que los alisios soplaban favorablemente, San Jorge, Moyogalpa y Granada.

Ocasionalmente las lanchas tocaban en los lugares de accesos a las haciendas, como Punta Pedernal, desde donde se entraba a Boquerón, la hacienda de mis tíos Camilo Mejía Marengo y Constantino Lugo Marengo. De punta Pedernal nos recogían para ir a caballo hasta la casa hacienda situada a un par de horas de camino.

Además, de lanchas, había vapores de lago. El capitán don Pablo Giusto⁸, súbdito italiano, celebró contrato con el Gobierno del General Joaquín Zavala para establecer en esta ciudad una compañía de vapores y navegación en el lago de Managua, para hacer el transporte de pasajeros y carga exclusivamente al puerto de Momotombo y viceversa.

Organizado el servicio lacustre, fue nombrado capitán del “Amalia”, el súbdito español don Manuel Muñoz, padre de las estimables señoras doña Teresa y doña Carmen Muñoz, esposas de los Sres. Dr. David Campari y don Pablo Knoepffer respectivamente, ambos caballeros desaparecidos.

No siendo suficiente un barco para transportar el número de pasajeros y de carga que diariamente llevaba a Momotombo, don Francisco Solórzano fuerte capitalista managüense, mandó a traer otro vapor más pequeño, el cual fue bautizado con el nombre de “Isabel”, siendo la madrina la hermosa señorita Amalia Zavala, hija del Gral. Joaquín Zavala.

Como el comercio iba ensanchándose, el Gobierno del Gral. Carazo pidió otro vapor el cual fue llamado “Progreso”. En la administración del Dr. Sacasa, se mandó a traer otro vapor que llevaba el nombre de “Angela”, por haber sido su



⁸ Anónimo. El Transporte Primitivo en Nicaragua. Revista Conservadora 11: 17-26, agosto 1961.

madrina doña Ángela Cuadra de Sacasa, esposa de aquel gobernante. Fue capitán del nuevo vapor, don Jorge Malone, sucediéndole a este, don Antonio Wayor, de Managua.

Y por último una nueva compañía de navegación, organizada en esta capital, cuyo gerente era don Francisco Solórzano Lacayo, celebró otro contrato con el Gobierno del Dr. Sacasa para traer un vapor de las mismas dimensiones del "Angela", llamado "Managua", en honor a esta capital, cuya tarifa de pasajeros y carga, era tan barata, que les hacía competencia a los demás barcos del Gobierno, viéndose este obligado a comprarle el "Managua" a aquella compañía, la cual entró en liquidación.

También la casa comercial de Emilio Chesnay, radicado en esta ciudad, mandó a construir un vaporcito, llamado "Francia", para transportar su carga del puerto de Momotombo a esta capital. Después de varios años de estar en servicio el pequeño barco, el Sr. Chesnay se lo vendió al Gobierno. El comerciante alemán, don Guillermo Jericó, establecido en esta ciudad, mandó construir una lancha de grandes dimensiones, llamada "Momotombo", la vial transportaba pasajeros y carga de esta capital al puerto de su nombre.



Con motivo de nuestras lamentables discordias civiles, los vaporcitos "Amalia", "Isabel" y "Francia" después de estar haciendo el servicio de cabotaje

entre los puertos del lago, tomaron otras denominaciones. El primero fue llevado en 1903 al lago de Granada con el nombre de "El 93"; el segundo a Corinto, con el de "11 de Julio" y el tercero con el de "Nagarote", el cual quedó siempre en este lago, haciendo los viajes a San Francisco del Carnicero y la Villa de Tipitapa.

El Gobierno del Oral. Zelaya, no hallando que hacer con tanto vapor, determinó vender el "Francia" a don Francisco Aguirre, fotógrafo cubano; radicado en esta ciudad, quien explotaba un negocio de tejas y ladrillos que tenía en San Isidro, al Noroeste de la costa de este lago.

En cuanto los vapores "Progreso", "Ángela" y "Managua", el primero fue mandado a echar al lago de Granada para hacer los viajes a San Carlos y puertos intermedias, por estar en mal estado el vapor "Victoria" siendo el primer capitán del "Progreso" don Mercedes Pérez y el primer contador el autor de esta Historia, el segundo lo desarmaron en la parte Occidental del taller central, cuyas piezas según informes se han perdido, y el último lo dejó hundirse frente a dicho taller el gerente del ferrocarril Mr. O'Connell, perdiendo el Gobierno con la destrucción de esos dos hermosos barcos varios millares de pesos. Por fin, hasta las piezas y calderas del "Progreso" se ignora su paradero.

Los botes usados en los ríos y lagos para acarrear la carga y pasajeros son canoas exageradas llamadas bongos. Algunos son elaborados de un solo árbol, pero las mejores variedades son construidas con algún grado de habilidad, de la madera del cedro, liviana y durable clase de madera que crece abundantemente alrededor de los lagos.

Los bongos más grandes pueden cargar de 8 a 10 toneladas y calan de 2 a 3 pies de agua cuando están cargados. Son largos y más hondos que angostos y tienen cuando están totalmente equipados, de 8 a 12 remeros quienes manejan el bote con remos y pértigas largas. Las velas se usan poco, excepto en el lago. Los mástiles se quitan y se dejan a la boca del río cuando se baja y se recoge de nuevo al subir. Estos botes tienen un pequeño espacio cerca de la popa llamado "chapa", cubierto con un techo de tablas, o de hojas de palmera, o de cueros, que se asigna a los pasajeros.

El resto del bote está abierto, y los remeros, o como ellos se llaman a sí mismos, marineros, van al descubierto y duermen sobre sus bancos de noche, cubiertos con sus frazadas y con la regala del bote como almohada común. El Capitán, o patrón, es el timonel, y ocupa un puesto angosto en la popa, llamado "pineta", sobre el que duerme, enrollado como un nudo, si el bote es pequeño y la pineta angosta, la carga, aunque expuesta a dañarse, va cubierta de cueros

crudos, los que, entre el sol y la lluvia, pronto despiden un olor muy diferente a los perfumes que se dice cargan las brisas de la Arabia Feliz.

El flete usual de San Juan a Granada –que en el pasado era la principal ruta de transporte con una distancia de 160 a 170 millas— era de 30 a 50 centavos, y si los artículos eran abultados, el flete era mayor. A los boteros se les pagaba de 7 a 8 dólares el viaje, ida y vuelta de Granada, lo que generalmente ocupaba de 20 a 30 días, aunque con manejo apropiado se podía hacer en menos tiempo. El tiempo, sin embargo, no se consideraba en estas regiones como algo de importancia, y todo se hacía muy despaciosamente. Solo en las comunidades verdaderamente activas es que se apreciaba el valor del tiempo.

Desde la época de la Colonia, la ciudad de Granada desarrolló una industria que le dio en su tiempo prosperidad y fama. Esa industria era la de construcción de botes y de lanchas. En el barrio de Santa Lucía vivían los tejedores de velamen, y de Masaya se traían las jarcias. Los astilleros estaban en la costa del Lago, entre el Fuertecito, la actual Bodega y la Punta. Era de admirarse la febril actividad en la construcción de lanchas que habrían de usarse en el cabotaje de pasajeros y de carga entre los puertos del Lago y la floreciente Sultana.

Entre las lanchas que mayor renombre han tenido en el servicio lacustre está "La Mina", de la familia Gómez, nombrada así en honor de la nave capitana de Andrés Niño, piloto descubridor de Nicaragua, y la "Estela, una lanchita de velos blancas que se divisaba desde lejos y a la cual todo el mundo conocía.

NACIMIENTOS Y MUERTES

Mi tía abuela Ana Mercedes Escolástica Mejía Bárcenas nació en la ciudad de Granada el domingo 26 de julio de 1846 a la 1 p.m. Murió a la edad de 9 años en la hacienda La Flor, Chontales el sábado 22 de diciembre de 1855 a las 11 a.m. Mercedes está enterrada en La Flor. Mi abuelo José de la Trinidad Mejía Bárcenas nació en la hacienda La Flor, Chontales el sábado 25 de octubre de 1856 entre las 11 y las 12 p.m. Fue bautizado provisionalmente en la misma hacienda el viernes 26 del mismo año por el Pbro. Santiago Solórzano. Fue su padrino don José Miguel Cuadra.

Se casó mi abuelo José de la Trinidad Mejía Bárcenas con Amanda Marengo Abaunza el 20 de febrero de 1896. Murió en Chinandega el 6 de febrero de 1907 a la 1:30 a.m. Está enterrado en el Cementerio de Granada.

La vida en la hacienda debe haber sido muy precaria, sin atención médica ni servicios religiosos. Escribe José Coronel Urtecho sobre la vida en las haciendas; La gente reunida en el devoto ambiente que en las haciendas se respiraba, no sería precisamente santa ni beata, pero tampoco carecía de sentimientos de mutua caridad, Las costumbres que en la época de la conquista

se impregnaron de la brutalidad de la guerra, se humanizaban por el ejercicio de la piedad cristiana en las tareas agrícolas de la paz colonial. Así surgía poco a poco en las relaciones sociales un espíritu distinto al de la época en otras partes, y más acorde, naturalmente.

A las nuevas condiciones de la vida en el campo nicaragüense⁹; el contacto entre hacendados y colonos se mantenía, en términos generales dentro de las diferencias de clase subsistentes entonces, pero matizadas éstas por una nueva sensibilidad ya en cierto modo democrática y con un estilo distinto del que tales diferencias conservaban todavía en Europa. Aunque en España nunca existió una distancia tan grande entre nobleza y pueblo como en las otras naciones europeas, empezando por Francia, la razón principal de la disminución del orgullo de clase en Centro América, hay que atribuirlo al hecho de que sus conquistadores y emigrantes españoles pertenecían a la clase popular y carecían, por lo mismo, de tradición aristocrática.

Las condiciones de la vida colonial y la política de la corona impidieron también que se formara esa tradición. La sociedad y la vida de la colonia, tanto en el campo como en la ciudad, tuvieron así el carácter fundamentalmente popular que ya hemos señalado. Aunque suele decirse lo contrario, no llegó a haber, en realidad, nobleza centroamericana, ni una clase social que haya tenido la pretensión de creerse noble. Especialmente en las provincias, no hubo más que una especie de hidalguía o decencia social, adquirida por algunas familias ejemplares o representativas –precursoras, si se quiere, de la burguesía contemporánea— lo cual, según parece, no fue bastante para crear diferencias sociales demasiado notorias o fomentar manifestaciones excesivas de orgullo y vanidad por cuestiones de clase.

Las manifestaciones de esa índole no parecen haberse generalizado sino hasta la aparición de condiciones que hicieron más fácil la adquisición del dinero o del poder o de ambas cosas a la vez. Durante la colonia, como aún se ve en las huellas que ésta ha dejado en la tradición nicaragüense, la familia del hacendado no solía guardar más distancia con las de sus colonos que la necesaria para sustentar y ejemplarizar el sentimiento del honor o más sencillamente de la dignidad cristiana, sin el cual las costumbres tendían a caer en la más rústica vulgaridad. Sólo el respeto mutuo, desde las respectivas posiciones voluntariamente reconocidas y guardadas, hacía soportable la familiaridad.

⁹ Coronel Urtecho, José, Nuestra economía rural con contenido espiritual, Revista Conservadora 82: 19-26, Julio 1967

Esta podía existir sin ocurrencias demasiado desagradables en las haciendas coloniales porque estaba fundada sobre una educación. En el sentido verdadero de la palabra, como se puede colegir de lo dicho, la hacienda era una escuela. Sin ella la moral popular de la colonia, en vez de mejorar como había ocurrido, se habría deteriorado por completo. Pero tal vez ningún deber del hacendado y su familia se cumplía mejor que el de enseñar a todos los vinculados a la hacienda, la doctrina esencial para la vida y salvación del hombre, pues lo demás, entonces, no se consideraba necesario. Parece que en realidad se tomaban en serio las palabras de Cristo de que todo lo demás se daría por añadidura.

ECONOMÍA: PRODUCCIÓN Y CAMINOS

Vásquez de Espinosa¹⁰ (1630) valoraba la producción de Nicaragua diciendo que “Hay muy buenas gallinas, vaca, ternera... mucho maíz, frijoles y otras semillas y legumbres así de la tierra como de España, y muchas frutas regaladas de la tierra y algunas de las de España (713)... Tiene en la comarca algunos ingenios de azúcar, estancias y crías de ganado mayor, de mulas, y milpas de cacao, que en aquella tierra es gran riqueza, y grande cosecha de tabaco, en particular en la provincia de Chontales... y (por) su desaguadero (se comercian) los frutos de la tierra, que son añil, cochinilla, tabaco, jarcia, brasil, cueros, gallinas, maíz”¹¹

En una economía de subsistencia, como la colonial, el comercio interno era bastante pobre, pues la mayoría de las personas cambiaban productos a través del trueque. Sin embargo, ya había indicio de un comercio en diferentes partes de la gobernación, si nos atenemos a testimonios de personas que vivieron aquí. Como había sido normal en la actividad económica indígena, los indios siguieron comerciando en los tiangués o plazas, valiéndose del cacao, como moneda. Pero también circulaba la moneda española pues con un “real” podían comprar bastante cantidad de productos, según cuenta Vázquez de Espinosa (Doc. No. 18).

En la medida en que se fue consolidando la colonia, los españoles en las ciudades y pueblos grandes establecieron pulperías y tiendas. Las pulperías, cuyos propietarios solían ser españoles pobres, vendían productos de la tierra.

En Nicaragua se fueron estableciendo tiendas en las ciudades de León y Granada y en algunos de los pueblos más grandes. Los propietarios solían ser comerciantes españoles venidos, por lo general, de fuera de la provincia, endeudados a menudo con los grandes comerciantes de Guatemala. En las tiendas

¹⁰ Ver Antonio Esgueva Gómez, Nicaragua en los documentos. Tomo I 1523-1857

¹¹ Vázquez de Espinosa, NCI, No. 2, p. 176

se vendían principalmente productos manufacturados en Europa (Romero, p. 247).

Los comerciantes granadinos y leoneses abrieron un comercio con el exterior de Nicaragua, aprovechando la facilidad de comunicación que daba el río del Desaguadero, por donde navegaba una considerable cantidad de fragatas. Su comercio estaba orientado hacia los puertos de Cartagena de Indias, Portobelo y Panamá, fuera de la gobernación de Nicaragua y fuera del virreinato de la Nueva España.

Inglaterra quería un comercio libre del monopolio español. Si no lo pudieron conseguir a través de la negociación, lo intentaron por la vía de la presión. Debido a esta actitud, Inglaterra apoyó a los piratas y los convirtió en un instrumento eficientísimo para debilitar económicamente a España, principalmente cuando arreciaban las guerras entre ambas naciones. Los piratas jugaron un papel determinante en el Caribe y en las tierras que lo rodeaban. Si lograban penetrar en los lugares continentales y ampliaban el territorio de dominio inglés, Inglaterra quebraría la unidad territorial de los virreinos de El Perú y Nueva España.

Con tal fin, atacó Cartagena de Indias, destruyó Panamá e incursionó en el río San Juan. En Nicaragua, los piratas, apoyados por los miskitos-zambos, atacaron Granada, Nueva Segovia y Matagalpa. Trataron de tomarse los puertos de San Juan de Nicaragua y de El Realejo, y llegaron a León. Todos los ataques del Caribe afectaron considerablemente al comercio de España, y los realizados en Nicaragua perjudicaron más directamente a esta gobernación. Ante tal realidad, el documento de Morel de Santa Cruz insiste en la necesidad de combatir esa piratería, que tanto dañaba al comercio.

El comercio se hacía de diversas maneras. Se utilizaba el trueque y se empleaban los granos de cacao como moneda, siguiendo la tradición indígena. Pero, además, se pagaban la mercancía u otras actividades con monedas de circulación en España. Se habla de ducados, de maravedís, en una cédula en que la reina manda pagar la ropa de unos religiosos franciscanos, en 1532. También circulaban los pesos de oro, reales, marcos de oro. La equivalencia de algunas monedas era: 1 ducado valía 375 maravedís (AVB, t. 3, p. 172.173); y un marco de oro equivalía a 50 pesos de oro.

Cuando las tropas españolas lograron controlar la situación en Centroamérica, los principales cabecillas de los levantamientos fueron procesados. A unos se les envió a las cárceles de España y a otros se les confinó a diferentes lugares del territorio centroamericano. La crueldad del capitán general de Guatemala, don José Bustamante y Guerra, se hizo sentir.

Después de la derrota de Napoleón, regresó al trono de España Fernando VII y, en todos sus reinos, se estableció el absolutismo y, por ley, se abolieron y persiguieron las ideas liberales. Pero al contraer matrimonio el rey, hubo una amnistía y la gran mayoría logró el perdón. La cárcel y el destierro fueron acrisolando sus ideas libertarias, las que se extendieron a más gente, a pesar de su prohibición. La mecha había prendido en Centroamérica, y, aunque oculta, cada día crecía. Y apareció con más fortaleza cuando, en 1820, Rafael Riego¹², en vez de embarcarse a combatir a los insurgentes de América, dio con sus soldados un golpe de Estado en España, e implantó, de nuevo, un gobierno liberal, regido por los principios de la Constitución de Cádiz de 1812. La puerta hacia la independencia de América Latina se abría de par en par.

Lévy menciona, entre la producción del país, las maderas de construcción, de ebanistería y de tinte; los árboles medicinales; productos extraídos de árboles; frutas comestibles; plantas económicas e industriales; plantas textiles; oleaginosas; plantas medicinales; cereales; leguminosas; musáceas; plantas forrajeras; plantas aromáticas, raíces; frutales; flores; otras plantas; fauna: animales domésticos, mamíferos silvestres, aves; reptiles; peces; moluscos; insectos. Agrega que la agricultura es poco floreciente.

Las leyes protegían al ganadero. Los agricultores son los que deben levantar cercas para evitar la invasión le ganado, que pasta libremente.

El peonaje, tal como existe en México, no existe en Nicaragua. E suelo entero pertenece al propietario, cuyos derechos derivan de la conquista. El indígena no poseía tierras y debe acercarse al propietario que le va albergue a cambio de que trabajarle permanentemente al propietario. El precio del jornal lo fija el propietario y de él deduce el precio de la renta de la tierra; y el propietario vende productos al colono, con un crédito amplio que debe pagar el jornalero con su jornal. Este sistema asegura al propietario la mano de obra que necesita para trabajar su hacienda. El jornal se paga a razón de 20 centavos por seis horas de trabajo, entre las 6 de la mañana a la 1, deduciendo una hora para almorzar; y de las 2 a las 5 de la tarde.

En una población de 200,000 almas, dice Lévy, el número de los que no tienen ni profesión especial, ni establecimiento suyo, son los, en una palabra, que se ven obligados, o a vivir aislados, como lo acabamos de decir, o sino a alquilar sus servicios a los demás, es excesivamente disminuido.

¹² Rafael del Riego y Flórez (Tuña, 7 de abril de 1784-Madrid, 7 de noviembre de 1823) fue un militar y político liberal español. Dio nombre al famoso himno decimonónico conocido como himno de Riego, adoptado por los liberales durante la monarquía constitucional y, más tarde, por los republicanos españoles. Murió ahorcado tras la restauración del absolutismo que puso fin al Trienio Liberal.

La palabra hacienda no lleva consigo la idea de un cultivo especial, desarrollado en cierta escala, y casi siempre confiado a un mandador; el dueño vive en la ciudad vecina, y, de vez en cuando, (el sábado por lo regular), viene a la plantación para dar sus órdenes y arreglar las cuentas. Pero es casi imposible evitar la multiplicidad de los cultivos. Por más que se quiera tener una finca dedicada, por ejemplo, únicamente al cacao, no tarda uno en verse obligado a sembrar maíz y plátanos en cantidad suficiente para la manutención de la gente que ocupa; es menester también un potrero o pradera artificial, para mantener las bestias de montar y los bueyes de tiro, así como las vacas lecheras necesarias para el servicio.

Debemos decir aquí que los procedimientos agrícolas de Nicaragua son todavía, por muchas plantas, los mismos que hace 300 años, y las innovaciones más elementales tienen mucha dificultad para encontrar aceptación en la república. Este es un escollo muy grave: primero para el hijo del país que nada puede convencer, ni siquiera la depreciación de su producto, o las pérdidas materiales; por ejemplo, el añil, cuya calidad es excelente: y cuya inferioridad en el precio proviene únicamente de una preparación y un empaque defectuosos; segundo. para el extranjero, cuyas innovaciones, por racionales y científicas que sean, no encuentran, en lugar del auxilio que requieren al principio, otra cosa que la duda y la burla, hasta que un resultado brillante venga a darle razón.

Levy detalla los costos de cultivar cacao, café, plátanos, añil, azúcar, algodón, vainilla, cochinilla, achiote, ganado—dice hay 1,200,000 cabezas en todo el país—hule, maderas. Esta lista parece indicar cuales son los principales rubros agrícolas y ganaderos.

Lo que acabamos de decir sobre agricultura ha demostrado que las principales industrias de Nicaragua consistían en la producido o explotación de los productos vegetales o animales del país. Llegados gradualmente al terreno de la industria propiamente dicha, encontramos por decirlo así, solamente, las minas que suministren un valor exportable. Todos los demás artes y oficios se ejercen en tan reducida escala, que no dan lugar más que a un movimiento de fondos casi insignificante, y, cuando producen un objeto manufacturado exportable, es en tan pequeña cantidad, que es casi enteramente consumido en la República; apenas algunos van a venderse en los mercados de los Estados vecinos.

Las leyes que rigen la explotación de las minas en la República son, casi sin modificación alguna, las antiguas ordenanzas de minería, promulgadas en México por el Gobierno español, con fecha del 13 de febrero de 1743; la ley nicaragüense

es de 16 de marzo de 1833, y algunas modificaciones han sido promulgadas el 23 de marzo de 1869.

Lo que acabamos de decir sobre el estado actual de la explotación de las riquezas naturales de Nicaragua ha demostrado ya suficientemente que, desde el punto de vista comercial, este país está particularmente destinado a producir materias exportables, y a recibir del exterior los productos manufacturados que necesita para su consumo. En efecto, el comercio actual de la República se reduce a este cambio de importaciones y exportaciones. Situada geográficamente para sacar grandes ventajas del comercio de tránsito, depósito, consignación y exportación, las circunstancias no le han permitido todavía alcanzar a esta situación, que, sin embargo, parece que debe ser su destino especial.

Se apreciará lo que acabamos de decir, cuando se sepa que, en 1742, la importación en toda la capitanía general no ascendió más que á, \$600,000 de los cuales, \$400,000 en efectos del país, y \$200,000 en efectos de China. Estos últimos deberían aun deducirse, habiendo sido destinada la mayor parte de ellos a ser reexportados para Europa; sin embargo, como no dejaba de hacerse un contrabando muy activo en toda la costa del Norte, por medio de buques ingleses, holandeses y franceses, se puede mantener el monto de la importación á este mismo guarismo de \$600,000, cuyo balance se hacía por una suma igual, en exportaciones divididas como sigue:

En 1850 se exportaron por el Realejo

Oro.....	200,000 \$
Plata.....	100,000 »
Añil y cacao.....	250,000 »
Varios productos..	50,000 »
Total	600,000 »

Las exportaciones por San Juan del Norte en 1871, con un total de \$241,087.57 fueron: Hule, 92.3%; carey, 3.4%; cocos, 1.0% y zarzaparrilla, 1.1%.

Las exportaciones por Corinto en 1871, con un total de \$433,492.95, fueron: Café 20.80% por valor; algodón 16.5%; pieles de res, venado y ternero, 14.9%; maderas 13.6%; azúcar 7.8%; quesos 5.1%; monedas de oro y plata, 6.0%; añil 2.5%; hule 4.7%. Todos los demás, 8.1%.

Por la aduana del Castillo Viejo salieron \$562,610.89 con el detalle siguiente: Añil, 57.8%; oro en polvo, 26.7%; cueros de res y venado, 5.7%; palo Brasil, 3.1%; café, 3.2%. Todos los demás, suman 3.5%.



Y por San Juan del Sur, con un valor en pesos de \$152,619.15 se exportaron en 1871, añil, 28.0%; maderas, 25.0%; oro, 7.4%; cacao, 10.3%; tabaco, 8.1%. Todos los demás, 21.2%.

El valor del peso en 1871, según el mismo Lévy, son pesos fuertes o dólares. Seguramente se refiere al peso filipino fuerte (signo español del "peso fuerte": PF) fue el primer papel moneda de Filipinas y las Indias Orientales españolas durante el período colonial español posterior. Co-circuló con otras monedas españolas de plata y oro y fue emitido por El Banco Español Filipino de Isabel II (actualmente Banco de las Islas Filipinas). Los billetes se podían convertir en pesos de plata o monedas de oro a discreción del banco. El gobierno colonial de la época permitió que El Banco Español-Filipino emitiera pesos fuertes hasta un cuarto de su capital suscrito, o un máximo de PF 100,000, que posteriormente se elevó a 300,000 en 1855.

El Banco Español-Filipino comenzó a emitir billetes de peso fuerte el 1 de mayo de 1852. A fines del siglo XIX, su volumen circulante de 1.800.000 pesos era pequeño en relación con los 40.000.000 de pesos de plata en circulación.

Tal ha sido, en 1871, según Lévy, el total de la exportación por los puertos sea lo que fuere de la exactitud de los datos. Pero es importante notar que en los cuadros anteriores no figuran:

1. Las exportaciones de madera, hule, carey y varios otros productos, exportados directamente por los puertos de Bluefields y del cabo de Gracias a Dios. El valor de esta salida se eleva por lo menos a \$90 a \$100,000, puesto que es con ellos que se saldan unos \$104,000 de importaciones que se hacen en toda esa costa del Norte. Solo en aguardiente, tabaco y pólvora se introduce en esta región más de \$30,000, conforme a datos que hemos recibido de personas dignas de confianza; según esas mismas personas, se introducirían en mercancías diversas otros \$30,000 directamente por los buques que vienen a cargar las maderas, y otros \$30,000 más de San Juan del Norte.

2. Las salidas por el puerto del Tempisque, para Amapala y el litoral de la bahía de Fonseca. Esas exportaciones se hacen por medio de pequeñas

embarcaciones: he aquí, según la Gaceta Oficial, el total de las exportaciones por el Tempisque, en 1871 de \$37,975 pesos fuertes.

3. Faltan también las exportaciones por la frontera de Honduras, que consisten en productos del país y ganado.

4. Faltan, en fin, las por las fronteras de Costa Rica, que consisten en cacao, quesos y algunos otros productos indígenas, y un número de ganado muy considerable.

POBLACIÓN

El país estaba dividido en 7 departamentos: Granada con 56,000 habitantes; León con 35,000; Rivas con 20,000; Chinandega con 19,000; Chontales con 24,000; Matagalpa con 28,000 habitantes; y Segovia con 24,000. Para un total del país de 206,000 habitantes. Las cifras son acuñadas aproximadamente porque los censos no existían o eran incompletos.¹³

Los inicios de la organización territorial¹⁴ aparecen solamente al separarse de la Federación el antiguo Estado de Nicaragua, ahora como Estado libre, soberano e independiente, lo que se expresa en su II Constitución de 12-XI-1838.

Una ley de 2-XII-1838 creó, para fines electorales, 4 departamentos, que, sin embargo, se mantuvieron también para fines administrativos, pues ya desde antes de 1844 / 45 consta la existencia de prefectos (que eran una especie de gobernadores civiles, y desde la época de Zelaya se llamaron Jefes políticos) a la cabeza de ellos, los cuales fueron mantenidos por la III Constitución, más o menos inefectiva, de 30-IV-1854 así como por la IV de 19-VIII-1858, amén de una ley sobre atribuciones de los Prefectos de 16-IV-1858.

Esos cuatro Departamentos se llamaron:

1) **Septentrional** (que comprendía los distritos de Segovia, que era su capital, y el de Matagalpa), dividido en 1845 por el general Trinidad Muñoz cuando su expedición a las Segovias bajo el gobierno del Director Supremo don José León Sandoval en dos departamentos, el de "Alta Segovia" y el de Matagalpa, con sus ciudades homónimas por capitales.

¹³ Lévy, Pablo. *Notas geográficas y económicas sobre la Republica de Nicaragua ... y una exposición completa de la cuestión del canal interoceánico y de la de inmigración, con una lista bibliográfica, las más competas hasta el día, de todos los libros y mapas relativos á la América central y general y á Nicaragua en particular; por Pablo Lévy ... Obra aprobada por el gobierno.* Paris: E. Denné Schmitz, 1873.

¹⁴ Yalí Román, División en Departamentos, archivo personal del editor.

- 2) **Occidental** (distritos de León, que era su capital, y Chinandega)
- 3) **Oriental** (distritos de Granada, que era la capital, Chontales, Masaya y Jinotepe)
- 4) **Meridional** (distrito de Rivas, ciudad que era su capital)

CAMINOS¹⁵

El único camino que había sido medido, según Lévy, era el camino de León a Granada. Todos los caminos de Nicaragua, á excepción del de Chinandega a Granada, son simplemente muleros. A cierta distancia alrededor de los pueblos, son carreteros. Durante la estación de las lluvias, la mayor parte de ellos son casi intransitables, ora por el lodo, ora por las crecientes de los ríos, que es menester pasar en los vados.

La comunicación por agua entre Granada y San Juan del Norte se hace, ya sea por medio de buques de vela, ya sea por vapores. Los primeros se llaman piraguas, y cargan de 15 a 25 toneladas; su trayecto se efectúa directamente de Granada a San Juan del Norte sin trasbordo.

En cuanto a los vapores, se dividen en vapores del Lago y vapores del Río, siendo los últimos contruidos de manera que puedan franquear los obstáculos y raudales. Las mercancías son trasbordadas por primera vez en San Carlos, y sucede a menudo que en el verano es preciso transbordarlas por segunda vez en el Castillo. Desde algún tiempo el vapor que hace el servicio en la parte baja del Río está obligado a pasar por el brazo del Colorado, por ser demasiado insignificante el caudal de agua que pasa por el propio río San Juan. En la ida para San Carlos, el vapor del Lago toca en San Ubaldo, y a la vuelta toca o en San Jorge o en San Ubaldo, según la importancia de la carga que tiene para uno u otro.

La navegación sobre el lago de Managua es hasta ahora nula; pero pronto va a instalarse un servicio de vapores y después hacerse un ferrocarril de Granada á Tipitapa o a Managua. Si se construyese luego el ferrocarril de Moabita á Corinto

¹⁵ Lévy, Pablo. *Notas geográficas y económicas sobre la Republica de Nicaragua ... y una exposición completa de la cuestión del canal interoceánico y de la de inmigración, con una lista bibliográfica, las más completa hasta el día, de todos los libros y mapas relativos á la América central y general y á Nicaragua [sic] en particular; por Pablo Lévy ... Obra aprobada por el gobierno.* Paris: E. Denné Schmitz, 1873.

o al Tempisque, resultaría de este conjunto de comunicaciones una vía interoceánica dividida en cinco secciones :

1. Del Pacífico á Moabita (ferrocarril).
2. Travesía del lago de Managua (vapor).
3. Ferrocarril entre ambos lagos.
4. Travesía del gran Lago (vapor).
5. De San Carlos á San Juan del Norte (vapor).

EL INCENDIO

El incendio de Granada comenzó el 24 de noviembre de 1856. El encargo de prender fuego fue instruido a oficiales, uno diferente para cada calle, y que partiendo del principio de la calle iban dando fuego a todas las casas.

El cuadro que presentaba la ciudad en esos días era desolador¹⁶, a causa de la incesante lluvia, el incendio de esta y la furiosa lucha empeñada entre defensores y atacantes, llevando los filibusteros, como ya dijimos, la ventaja de defenderse atrincherados dentro de los muros de las iglesias. Poco a poco, los aliados, no obstante sufrir grandes pérdidas, lograban apoderarse de lugares desde donde podían batir mejor al enemigo, pero a costa de mucha sangre.

El edificio del Cuartel Principal en la plaza, incendiado por los filibusteros, fue abandonado por éstos lo mismo que la Parroquia que quedaba al frente de aquél. Una de las torres de esta iglesia, fue volada por una mina de pólvora colocada por los mismos filibusteros. El edificio quedó, después de la explosión, envuelto en llamas.

Una vez desplazados los filibusteros del Cuartel Principal y de la Parroquia, se hicieron fuertes en otro edificio de dos pisos, cercano a éstos, llamado la Sirena, en la calle que va desde la Plaza Principal hacia el lago. Un atrevido grupo de vecinos granadinos armados y por sorpresa, los atacaron y expulsaron de la Sirena, no sin haber experimentado ellos muchas bajas, jefe del grupo, era el capitán granadino Bartolomé Sandoval, audaz y temerario, a quien por sus atrevidas acciones durante la batalla le llamaron el Loco, apodo que nosotros oímos todavía, muchos años después, aplicado a descendientes de Sandoval.

El historiador Pérez, tantas veces citado, asegura que, una vez desalojados el enemigo de la Plaza, se pudo contemplar el triste y horroroso espectáculo que ofrecía la ciudad incendiada, en esos momentos, en medio de la cruenta lucha que los aliados centroamericanos mantenían contra las huestes filibusteras.

¹⁶ Bolaños, Pío. La Ciudad Trágica. Páginas 33-34, *Revista Conservadora* 13: mayo de 1961.

Pudimos contemplar, agrega él mismo, todo el horror de la ciudad en cenizas, y toda la barbaridad de los autores de tan inútil destrucción.

Se repite que sólo quedaron en pie unas nueve casas. Pensamos que esta aseveración no es correcta porque el adobe de las casas no coge fuego; no así los techos de tejas sobre caña de Castilla. Los techos se derrumbarían exponiendo las paredes a la acción de la lluvia que deshace los bloques de abobe que no son cocidos, sino secados al sol.

A medida que reconstruían provisionalmente las casas, los vecinos que las habían abandonado antes del incendio regresaban. Para atender a las gentes que en esos días había en Granada, se organizaron cocinas públicas para suministrar alimentos a los heridos, soldados, prisioneros y demás gente.

Con la terminación de la guerra pudieron regresar a Granada, carpinteros, albañiles, y demás operarios y se dio principio en forma seria, a la reconstrucción de la ciudad. Asimismo, se logró, no sin algunas demoras, restablecer el tráfico del Lago y del río para la reanudación del comercio y recibir mercaderías que urgentemente faltaban en el país. Se puede asegurar que el trabajo de reconstruir la ciudad duró algo más de diez años. No fue sino hasta 1870 que Granada pudo recuperar la situación económica que tenía antes de 1854.

Después del incendio, como ya lo hemos dicho, la ciudad quedó totalmente destruida, pero la virilidad de sus habitantes no fue aniquilada, si sus haberes materiales quedaron reducidos a escombros, el espíritu emprendedor y de lucha que los animaba, no murió en aquellos viejos granadinos. La reconstrucción de Granada se inició en 1860 y, en 1870, llegó a ser otra vez rica y próspera.

Pero antes de este último año de 1870, los granadinos se preocuparon de abrir escuelas primarias y un colegio de segunda enseñanza, y lograron también reanudar los estudios en la Escuela de Derecho, conocida al principio del siglo XIX, como Universidad.

Algunas casas conservaron aparte de los techos y sus dueños pudieron alojarse bajo ellos mientras se reconstruía el techo del resto de la casa. La reconstrucción de la ciudad comenzaría en la década de 1860 y permitió el florecimiento de la construcción. Prueba de este auge son los maestros constructores que reconstruyeron la ciudad en la segunda mitad del siglo XIX¹⁷:

¹⁷ Lista levantada por el maestro Luis Adolfo Vanegas C., y publicada por Mario Molina con el título Maestros constructores de la ciudad en Granada de Nicaragua, editor Jorge Eduardo Arellano, Managua: Archivo Nacional y Patrimonio Histórico del Instituto Nicaragüense de Cultura, octubre 1992.

Son 25 maestros constructores que edificaron 49 obras, incluyendo varias en el cementerio. Los maestros eran muy respetados en Granada y educaron a sus hijos en los mejores colegios.

EDUCACIÓN

Existe una Memoria del Colegio de Señoritas de Granada desde el 1o. de abril de 1886, hasta el 31 de marzo de 1887, Managua, Nicaragua : Tipografía Popular, 1887. En la fotografía que sigue, puede apreciarse el traje de las alumnas. También hubo un colegio de Granada, para varones, donde mi abuelo estudió hacia 1875. En él estudiaron mis tías abuelas por el lado materno.



Alumnas del Colegio de Señoritas de Granada

Antes del advenimiento de la televisión en Nicaragua, las vivanderas del mercado se prestaban entre si las revistas para leerlas. Con la televisión esa práctica desapareció porque leer requiere un esfuerzo para imaginar lo leído, recrear una imagen que no está en el papel, En cambio, la televisión presenta una imagen terminada, y el cerebro no necesita hacer un esfuerzo para crear una imagen. Por eso la televisión terminó con la lectura que hacían las vivanderas,

Manuel Mejía Bárcenas era dueño de una de las mejores librerías de Granada. Además de la librería de Monsieur Pierre Rouhaud, establecida entre 1830 y 1835, y que fue muy útil para el desarrollo de la cultura del país, dice Don Pío Bolaños en su ya citado libro que "en 1880, Don Manuel Mejía Bárcenas estableció otra librería en la casa esquinera de Don Macario Álvarez, calle Real de Xalteva y Atravesada [casa que hoy ocupa la farmacia de Pedro Guerrero Castillo].

La librería de Mejía Bárcenas estuvo siempre bien surtida de libros de lectura y de textos de escuelas y colegios, y prestó muy útiles servicios a la cultura nacional.”

Continúa Don Pío Bolaños: “El propietario de esta librería era miembro de una de las principales familias granadinas; hizo sus estudios en el Colegio de Granada y viajó por Europa y los Estados Unidos. En 1891 cerró su negocio y se trasladó a Guatemala donde [celebró un] contrató con el presidente de dicho país, Gral. J. M. Reina Barrios, una selecta edición de libros de lectura para las escuelas públicas de Guatemala. La edición se hizo en San Francisco de California y terminada esta edición, regresó a Guatemala a entregarla; pero ese funcionario [el presidente Reina Barrios} fue asesinado, y el presidente que le sucedió, Lic. Don Manuel Estrada Cabrera, demoró el pago de ese trabajo, después de recibidos los libros, pretextando falta de fondos en el gobierno. Mejía Bárcenas, tratando de cobrar su laborioso y nítido trabajo de libros de lectura, se vio a última hora amenazado en su persona, y obligado por esa amenaza a abandonar Guatemala sin poder cobrar su dinero, y se trasladó, después de pasar serias dificultades, a México con objeto de establecerse en esa capital y al poco de vivir allí fue atacado de tifus y murió. Sus últimos días los pasó muy pobremente en un hospital de México.” Hasta la fecha, no sabemos si alguno de sus herederos pudo cobrar aquel

crédito que montaba, según hemos sabido después, a algo más de cien mil dólares."

Por su parte, Manuel Arana Pasos¹ cuenta que "Vivía en Granada, por los años 1878 a 1888 un joven inteligente y dinámico que, a pesar de sus pocos años, fue Secretario de la Junta de Caridad, y aún miembro de la junta de padres de Familia que sostenía el famoso Colegio de granada, cambiado en Instituto Nacional de Oriente.



Profesoras el colegio de señoritas de Granada

"El joven aludido era Manuel Mejía Bárcenas, y tuvo la humorada de establecer en los salones de la casa Derbishyre, en la Calle Atravesada (Avenida Central), es decir, en el corazón de Granada, la librería más grande y surtida que ha habido aquí y quizás en Nicaragua. La visitamos y adquirimos algunos volúmenes, y platicando sobre su negocio, nos decía, "Estoy resolviendo prácticamente un problema: Pregunto a mi país, parodiando a Fígaro, ¿Por qué no se lee? ¿Es acaso porque no hay quien lea? ¿O será porque no hay que leer?"

"Ciertamente, no recordamos cuanto tiempo, cuantos meses, cuantos años, gastó el bueno de don Manuel en proporcionar la solución al problema. Por nuestra parte, nunca vimos afluencia de compradores; y en general, observamos que las pequeñas librerías son expendio de útiles de oficina.

EL REGRESO

La primera entrada después del incendio de Granada, en el Memorando de mi abuelo del 18 de Julio de 1858; dice que su abuela materna Alejandra Álvarez de Bárcenas, esposa del abogado José Antonio Bárcenas Velarde murió en Granada el domingo a las 1 1am. Ella había nacido el 24 de abril de 1807, también en Granada.

Mi bisabuelo José Antonio se incorporó a la asamblea Nacional de la que era presidente antes y después del incendio. Podemos suponer que la familia regresó a Granada tan pronto como la situación se normalizó. ■

Calle del Comercio de Managua



La antigüedad de la fotografía puede apreciarse por los vestidos de las mujeres, y los coches. La calle sin pavimentar.

HISTORIA DE LAS IDEAS Y DE LAS MENTALIDADES

Presentación de la Sección

Editor: Ligia Madrigal Mendieta

ligiamadrigal@hotmail.com



En esta edición de *RTN* (núm. 156, abril, 2021), la Sección "Historia de las Ideas y de las Mentalidades", continúa reproduciendo la investigación *Canto Testimonial, Expresiones y Compromiso Social. Nicaragua 1960-1990*, escrita por Kevin José Gutiérrez Martínez.

Este estudio tiene un enfoque novedoso. La Introducción y el primer capítulo se publicó en *RTN* 153 (enero, 2021), más el capítulo dos e inicios del tres que se divulgaron en *RTN* 154 (febrero, 2021). En esta entrega se comparte la continuación del Capítulo III: "La canción de protesta como expresión social y política en la lucha insurreccional (1970-1979)".

Como ya se ha consignado en entregas anteriores, este trabajo constituye un esfuerzo en el ámbito de la historia social, aportando a la "Historia de las ideas y de las mentalidades". Invitamos a jóvenes investigadores a publicar sus trabajos en esta línea. ■

La Canción De Protesta Como Expresión Social Y Política En La Lucha Insurreccional (1970-1979)

Kevin José Gutiérrez Martínez

3.2.1. EXPRESIONES-ANTECEDENTES DE LA CANCIÓN DE CONTENIDO SOCIAL-REVOLUCIONARIO EN NICARAGUA

En el ambiente cultural de los 60 que vivió Nicaragua hay que reconocer que parte de la música desarrolló su propia característica al generar efecto en contra de la dictadura militar somocista, asumiendo la labor de denuncia e insatisfacción frente a las desigualdades sociales que representaba este sistema. Todo el ambiente de endurecimiento progresivo en contra del régimen dictatorial fue obligando a crear nuevas formas de protesta, para lo cual se llegó a implementar la producción artística musical que expresaba las actitudes políticas confrontadas a la dictadura.

Lo anterior lleva a considerar que “el arte es una noción abstracta, fruto del concepto del ser humano, de su obra y de la naturaleza [...] Pero en la medida que interpreta la realidad, ***sirve como espejo de la época y como vehículo de denuncia y de transformación humana***” (Hauser, s.p., 1978. Subrayado del suscrito), como funcionó en Nicaragua.

Si bien, en la década del 60 se representaba en alguna medida la influencia del mercado y costumbres norteamericanas, en las producciones musicales que ya eran conocidas y que perduraron desde años atrás en el conocimiento de la sociedad, no penetraron considerablemente (Castillo Sevilla y López Treminio, mayo, 2005, p. 24).

Se puede afirmar que entre 1960 y 70 el género rock produjo cierta práctica en jóvenes nicaragüenses, destacándose grupos internacionales que generaron euforia. En este ambiente, se conoció la figura de The Beatles (“Let it be”), The Rolling Stone (“Paint it black”), Creedence Clearwater Revival (“Born on a bayou”), Simon & Garfunkel (“Sounds of Silence”), entre otros. A través de su música expresaban su inconformidad ante la sociedad que les rodeaba.

Desde el ámbito internacional, no se puede olvidar la influencia de piezas icónicas —aparte de los grupos de rock en habla inglesa de la época del 60-70. Para ser más concretos, se está haciendo referencia a los corridos mexicanos, aparecidos durante la Revolución Mexicana de 1910 y otros de contenido social que fueron escuchados y cantados por parte de la población nicaragüense. Esto fue reafirmado en entrevista por Bayardo Altamirano, antiguo guerrillero sandinista: “Nosotros escuchábamos música mexicana, pues, estos corridos

narraban acontecimientos de las revoluciones. Así como también escuchamos otro tipo de música, por ejemplo, de Bella Ciao que era una italiana que nos gustaba mucho” (comunicación personal, 10 de diciembre, 2019).

Entre estas piezas resaltan el corrido villista de “El Siete Leguas” que trata sobre el caballo favorito de Francisco *Pancho* Villa (1878-1923) y que se inmortalizó en las voces de cantantes como Miguel Aceves Mejía (1915-2006), Pedro Infante (1917-1957), Antonio Aguilar (1919-2007), Vicente Fernández (1940), entre otros; siendo la más popular la interpretación de Antonio Aguilar. En “El Siete Leguas” se relatan: las cualidades del caballo, el paso de la División del Norte por los lugares en donde fueron devastados por las tropas obregonistas, la toma de las ciudades de Torreón y Paredón; más el ataque a Columbus, Nuevo México (Guerrero Aguilar, 29 de marzo, 2010). Además de “El Siete Leguas” se pueden mencionar otros corridos como “Gabino Barrera”, “Adelita” (también conocido como “Las Adelitas”), entre otras.

Se cree que Sandino introdujo este corrido al país “cuando dejó su trabajo en la zona petrolera de Tampico, se trajo de México ‘La Adelita’, y su tropa, ‘el pequeño ejército loco’, convirtió [esta] letra y melodía en la canción de su lucha [...]” (Mora Lomelí, agosto, 1990). “La Adelita” (o “Las Adelitas”), se refiere a las mujeres conocidas como *las soldaderas* que acompañaron a sus esposos en las batallas de la Revolución. Estas mujeres fungían como enfermeras, cocineras, lavanderas, preparaban las municiones y, en caso de ser necesario, le “entraban a la lucha”. Dicen que el corrido fue inspirado por Adela Velarde Pérez (1900-1971), nieta de Rafael Velarde, reconocido general que luchó al lado de Benito Juárez (1806-1872) contra los franceses.

En 1915, Adela se incorporó a la Asociación Mexicana de la Cruz Blanca y fue enfermera de la brigada de Domingo Arrieta (1874-1962) en Ciudad Juárez. Cuentan que Adela tenía un novio, el sargento zacatecano Antonio Gil del Río Armenta, quien falleció en la batalla del Torreón (1914). Adelita, en vano, intentó salvarle la vida y él, antes de fallecer, le dijo que en su mochila había un regalo para ella, resultando ser la letra del famoso corrido. Aparte de atender a los heridos, Adelita también empuñó las armas y combatió en varias batallas del 7 de febrero de 1913 al 15 de agosto de 1914 (Durán, 20 de noviembre de 2019). Una de las estrofas de este famoso corrido dice: *Toca el clarín de campaña a la guerra/ salga el valiente guerrero a pelear/ correrán los arroyos de sangre/ que gobierne un tirano, jamás [...]* (Transcripción del suscrito).

Otras canciones que inspiraron es la conocida como “Sixteen Tons” (o “16 Tons”). Esta pieza fue escrita por Merle Travis (1917-1983) en 1946. Travis se

crió en el condado de Muhlenberg (Estados Unidos), en el cual se practicaba la minería. Todo este ambiente y el recuerdo de los relatos de su padre (minero del carbón), sirvieron de inspiración para la canción. La lírica relata las condiciones infrahumanas, jornadas agotadoras, trabajo misérrimo y el pago con vales que debían ser canjeados en los almacenes de la misma compañía, con el previsible resultado de que el trabajador siempre terminaba debiéndole al patrón (Serqueiros, domingo 13 de noviembre de 2011).

“El estribillo [o coro] de la canción dice: *You load sixteentons. What do you get?/ Another day older and deeper in debt./ Saint Peter, don't you call me 'cause I can't go;/ I owe my soul to the company store.* Alude a una carta que a Merle Travis le había enviado su hermano, en la cual le decía: ‘Cargas dieciséis toneladas ¿y qué obtienes? Un día más viejo y endeudado’; y a una frase que siempre le repetía su padre: ‘No puedo darme el lujo de morirme le debo hasta mi alma al almacén de la compañía’” (Serqueiros, domingo 13 de noviembre de 2011).

Travis, registró la canción por primera vez en el Radio Records Studio B de Hollywood (8 de agosto de 1946) y se publicó el disco en julio de 1947 por la *Capitol* en el álbum de *Travis Folk Songs of the Hills* (Cesarini, 9 de abril, 2018). La canción ganó el Disco de Oro. Cuando la pieza salió formalmente en 1947, el gobierno estadounidense consideró que ese tipo de letras eran de corte comunista, por lo que, el FBI sugería a las radios no sonar la canción de Travis y, de este modo, la pieza musical fue censurada y relegada al olvido.

Sin embargo, en 1955 Ernie *Tennessee* Ford que era amigo de Merle la rescató (Serqueiros, domingo 13 de noviembre de 2011). A partir de ahí la canción fue un *boom*, cantada por varios artistas y traducida a varios idiomas. Entre las versiones más conocidas están las de: Big Bill Broonzy (1893-1958), Ernie *Tennessee* Ford (1919-1991), Nicola Arigliano (1923-2010), B.B. King (1925-2015), Johnny Cash (1932-2003), Alberto Vázquez (1940), Eric Burdon (1941), The Platters (grupo conformado en 1956), Juares De Mira, entre otros. Sin embargo, la versión más conocida es la de The Platters (Cesarini, 9 de abril, 2018).

Dentro del ambiente latinoamericano tenemos la canción titulada “A Desalambrar”, escrita por el uruguayo Daniel Viglietti (1939-2017) e interpretada por Víctor Jara (1932-1973), fue incluida en el disco “Pongo en tus manos abiertas” (1969). Esta pieza manifiesta expresiones de protestas sobre el derecho a la tenencia de la tierra y hace el llamado: *¡A desalambrar!, ¡a desalambrar!/
Que la tierra es nuestra,/ es tuya y de aquel,/ de Pedro y María, de Juan y José.* También expresa que la tierra donde viven no es de unos pocos, sino de todos quienes la trabajan y la cuidan: desde el obrero y el campesino, pasando por el estudiante, el artista o el comerciante hasta los altos funcionarios y políticos (*que esta tierra es de nosotros/ y no del que tenga más*). Todos por igual y sin ninguna

distinción. En ella se hace un llamado no solo al sector obrero o campesino sino a toda la población, a luchar por sus derechos, a no dejarse explotar, a exigir un trato digno y a pensar libremente. El culturólogo Wilmor López refiere:

Los autores extranjeros influenciaron totalmente en la denuncia y el ánimo de los combatientes. Primero se denunciaba a través de las canciones las barbaridades de la dictadura somocista y este tipo de canciones animaban. Por ejemplo, “Me gustan los estudiantes”, se dio a conocer en el 75. Una canción alegre y, al mismo tiempo, de protesta [...] Son canciones de lucha, de ánimo y de denuncia y su influencia fue total en la denuncia y en la alegría porque no se conocía otro tipo de canciones, ni siquiera las canciones folclóricas dedicadas al general Sandino, que yo le llamo patrióticas. Se oían canciones de Venezuela, de Cuba, de Chile, las cuales nos entusiasmaban (comunicación personal, 4 de febrero, 2020).

Canciones extranjeras que se escucharon y cantaron en Nicaragua, incidiendo en el canto nacional, por supuesto, con sus propias particularidades y carga ideológica relativa a la situación imperante en el país. En este sentido, su obra (canciones nicaragüenses) surge como el corrido mexicano, cuyos ritmos y sonos más de una vez son asumidos por ellos en sus canciones. Pero, con una enorme diferencia respecto a los corridos, las piezas de estos nicaragüenses no simplemente “cuentan” lo que le pasó a Juan Charrasqueado o a Rosita Alvérez. Su narración comunica más, los que Luis Enrique llama “carga ideológica”. Reflexión sobre la anécdota de la vida y llamado progresivo a la conciencia. Comunican así su propio proceso (Mora Lomelí, agosto, 1990).

A nivel nacional las producciones musicales de Los Bisturices Armónicos (1969-1984), Erwin Krüger (León, 2 de noviembre, 1915-Managua, 28 de julio, 1973), Camilo Zapata (Managua, 25 de septiembre, 1917-Ídem., 23 de junio, 2009) estaban generalmente orientadas hacia un aire costumbrista que destacaba la rutina de la vida campesina o, el modo de ser del nicaragüense, pero que no tenía mayor promoción de parte de las instituciones nacionales. Aunque ya para el 60 se escuchaban y se identificaban como parte del folclor nicaragüense y logran asentarse culturalmente, ejemplo de ello es la música de Otto de la Rocha (Jinotega, 23 de agosto, 1933-Managua, 25 de mayo, 2020), quien explotó temas relativos a lo rutinario del campo, de las costumbres simples de la sociedad rural utilizando, por ejemplo, expresiones idiomáticas propias del campesino: *La pelo e'mais, on'de, yo la vide, pipirindonga, currucuchita, yunai, patroncita*, entre otras.

Asimismo, durante la década del 60, De la Rocha interpretó el papel de *Pancho Madrigal* en el programa homónimo —durante 20 años en Radio Corporación. Eventualmente, para el *sketch* de *Pancho*, Otto creó otros personajes como Aniceto Prieto, El Indio Filómeno, La Chepona, Filito, El Turco Mustafá, Policarpo Matute y demás. Por *El Indio Filómeno*, De la Rocha fue enjuiciado en tres ocasiones por el jefe de radio y televisión de la Guardia Nacional, coronel Alberto Luna Solórzano. Aunque en el programa no se expresaban nombres (verdaderos), pero se dejaba entrever que Otto se refería a Somoza [Debayle] y a la Guardia Nacional. Así, en una ocasión el coronel Luna le dijo: “No creas que somos estúpidos, porque nosotros sabemos bien a quiénes te referís, y sabemos que ponés a la Guardia”. Igualmente, junto a Carlos Mejía desarrolló el programa *Corporito*, por el cual fueron multados con diez mil córdobas. Era tal el nivel de popularidad de este espacio radial que Carlos y Otto, tuvieron el apoyo de la población, organizándose una recolecta para pagar dicha penalización (*El Nuevo Diario*, sábado 26 de mayo, 2007).

Estas formas musicales llegaron a moldear lo folclórico, construyendo una idea de la representación de la cultura campesina a quienes, en cierta medida, se llegó a identificar en el ámbito de la discusión política, como los marginados sociales, por lo que en casos fueron catalogadas por canciones subversivas o se consideraban, en cierta manera, confrontadas con formas musicales que los ambientes de la integración centroamericana propagaban.

En este ambiente, se encuentran posibles canciones antecedentes del canto de protesta, no constituyendo propiamente un marcado carácter testimonial, sino que contienen temáticas de interés social ligadas al contexto socioeconómico de este periodo. En este sentido, sobresalen las composiciones de Jorge Isaac Carvallo (Chichigalpa, 17 de mayo, 1931-Managua, 20 de agosto, 2015), quien para algunos estudiosos de la cultura nacional como Wilmor López, es considerado dentro de la década del 60 como “pionero de la música testimonial”. Fue un compositor muy conocido en la época, a través de las cabinas de las radios. Cantó en vivo sus melodías, fue un músico con mucha originalidad. En su accionar artístico destacan ideas revolucionarias, llegando a articular mensajes sociales en favor de los más desposeídos dentro del ambiente político-social.

Según Jorge Isaac Carvallo, las letras de contenido social las debe a sus estudios universitarios en Guatemala. Y relata: “los mismos profesores nos endoctrinaban [sic] y me metí en todas las revueltas. Un día, ya de regreso [en Nicaragua], muchos nos abrazamos en una manifestación y bautizamos con el nombre de Sandino a la Avenida Roosevelt. En ese tiempo yo era un socialista furibundo” (Sánchez, sábado 17 de marzo, 2007).

Se afirma que “La Juliana”, podría ser la primera canción de protesta en el universo nicaragüense, por su denuncia social: el campesino que se rebela contra

el derecho de pernada del patrón o la sumisión de la madre de una chavala que quiere meterla de querida al dueño de la hacienda (Sánchez, sábado 17 de marzo, 2007). Es decir, en lenguaje sencillo del pueblo, denuncia el abuso de los patrones a las muchachas del campo, situación que sufría parte de este sector poblacional. Al parecer, "La Juliana" vio luz entre los años 1945-46, pues, su hijo Jack Roberto Carvallo Soto, refiere que su padre la compuso a la edad de 14 años (Agüero, 22 de agosto, 2015).

Esta pieza musical está inspirada en la historia de un campesino que Isaac Carvallo conoció en un viaje que realizó al vecino país de Honduras (Agüero, 22 de agosto, 2015). Por ello, la canción tiene expresiones como: *soy indio en la frontera [...] Nunca meto contrabando, pues soy indio muy honrado*. Asimismo, la canción describe la vida en el campo y la dignidad del campesino de trabajar por su cuenta para poder reclamar, sin temor a ser despedido, el amor de su "Juliana" (*Yo trabajo por mi cuenta, no trabajo pa'l patrón,/ porque así yo a mi Juliana la peleyo [sic] como león*). Según la historia de la canción: un vaquero estaba enamorado de una muchacha bonita, pero el patrón de este la quería para entregársela a su hijo. Entonces el vaquero se la robó (Agüero, 22 de agosto, 2015). A continuación, se transcribe la letra de "La Juliana":

No me falla la cutacha, pues soy indio en la frontera/ los domingos de mañana, me voy por la carretera/ y en el pueblo más cercano, me las pongo con cususa/ la Simona vende guaro, da un guacal por una tusa.//

Ya me voy pa'l platanal a silvarle a la Juliana/ ojalá no oiga su mama ya la vi de medio pelo./ Con la mano en una oreja/ a qué vieja tan pendeja/ ya me la van a rotear/ me la tengo que llevar./ Y en su casa no me quieren [sic] porque quieren [sic] que se meta con el patrón de querida/ y eso no lo lograrán, y eso no lo lograrán mientras iah! Yo tenga vida.

Hablado: Cuenta, Juliana, cuenta. No se le amuele al patrón, jodido. Viva mi Juliana, viva. Viva la flor en el campo, viva.

Nunca meto contrabando, pues soy indio muy honrado./ Desde el lunes muy temprano, mi carguita va al mercado./ Yo trabajo por mi cuenta, no trabajo pa'l patrón,/ porque así yo a mi Juliana la peleyo [sic] como león.

Ya me voy pa'l platanal a silvarle a la Juliana/ ojalá no oiga su mama ya la vi de medio pelo./ Con la mano en una oreja/ a qué vieja tan pendeja/ ya me la van a rotear, me la tengo que llevar./ Y en su casa no me quieren [sic] porque quieren [sic] que se meta con el patrón de querida/ y eso no lo lograrán, y eso no lo lograrán mientras iaaaaaah! Yo tenga vida (transcripción del suscrito).

Otro tema de protesta que retoma Isaac Carvallo, es la emancipación campesina a través de una composición musical notable que fue utilizada en una campaña de alfabetización en Cuba, nos referimos a: "Campesino aprende a leer" (1962). Misma que se valoró como un tema de contenido revolucionario que orienta al hombre rural a educarse, que habla contra los terratenientes y la injusticia hacia el trabajador del campo y productor de Nicaragua. La canción, está en un ritmo de Son Nica y fue de amplia difusión a nivel iberoamericano en campañas

publicitarias radiofónicas, televisivas e impresas como parte de programas de alfabetización en varios países. En Nicaragua, Otto de la Rocha la popularizó en la década de los años 60.

La canción en la época fue valorada positivamente en comentarios y reseñas. En este sentido, destaca una expresión de un discurso transmitido en Radio Habana, del líder revolucionario Fidel Castro (1926-2016), quien refirió a esta composición como “emblemática de un hombre con ideas revolucionarias, quien llegó a articular un profundo mensaje de emancipación campesina, creando la más notable canción para una campaña de alfabetización” (Sánchez, sábado 17 de marzo, 2007).

Con relación a las valoraciones a su canción, el mismo autor expresó: “De tantos oyentes y de tantos comentaristas que han referido [mis] producciones, fue uno quien me hizo llorar de emoción: aquella mañana cuando escuché un discurso de Fidel Castro a través de Radio Habana Cuba, hablando de [mi] emblemática composición ‘Campesino aprende a leer’. El líder barbudo se quitó su gorra verde oliva para saludar semejante obra artística” (Sánchez, sábado 17 de marzo, 2007).

Según cuenta su hijo Jack Roberto Carvallo: “Mi papá cayó preso por eso”, Cuba en ese momento vivía el apogeo de su revolución y promovía movimientos guerrilleros, incluidos los sandinistas, quienes eran adversarios del somocismo. Cuando le cuestionaron el por qué compuso esta canción, Carvallo les dijo que él le: “Componía hasta a las piedras” (Agüero, 22 de agosto, 2015). A continuación, se transcribe “Campesino aprende a leer”:

*Campesino aprende a leer,/ campesino aprende a estudiar,/ campesino si lees y estudias/
será tuyo el suelo donde has de sembrar.//*

*¿Por qué si hay tierra de sobra/ que a nadie le ha de servir?/ vos no tenés ni un pedazo/
para sembrar y vivir.//*

*Campesino levanta tu frente,/ también eres gente/ no te humilles más./ Por tus manos
izquierda y derecha/ nace la cosecha/ para los demás.//*

*Campesino aprende a leer,/ campesino aprende a estudiar,/ campesino si lees y estudias/
será tuyo el suelo donde has de sembrar.//*

*Por tu sudor nace el trigo,/ por tu sudor sale el pan/ y vos comés con tortilla/ y ni las
gracias te dan.//*

*Campesino levanta tu frente,/ también eres gente/ no te humilles más/ por tus manos
izquierda y derecha/ nace la cosecha/ para los demás.//*

*Campesino aprender a leer,/ campesino aprende a estudiar,/ campesino si lees y
estudias/ será tuyo el suelo donde has de sembrar.//*

*Que no te exploten el lomo/ aprende a leer y escribir/ el mundo te necesita/ sin vos no
puede vivir.//*

*Campesino levanta tu frente,/ también eres gente/ no te humilles más/ por tus manos
izquierda y derecha/ nace la cosecha/ para los demás (transcripción del suscrito).*

Asimismo, Isaac Carvallo dejó algunas composiciones inéditas como: “El indio Chevo Matute”, “Indio capitalista”, entre otras.

Otro gran cantautor fue Camilo Zapata, quien también compuso canciones con estampas costumbristas y que, de cierto modo, encerraban una protesta social de la explotación al campesinado por un salario mísero (*para el pago que recibo/ que se lo coja el patrón*). En “El arriero” también conocida como “El ternero fino del patrón”, queda claro este mensaje. En esta pieza se puede sentir el descontento por la repartición de la tierra (*y quisiera encontrar al que inventó/ que la finca debe ser de algún patrón*), la necesidad de recibir un pago justo unido a la falta de tiempo para estar con su familia (*Y le enseñaría yo a ese carajo/ cuánto vale mi trabajo sin contar mi soledad*), así como el clamor de justicia (*y le enseñaría yo a ese zoquete/ con la palma del machete/ que lo ajeno no hay que dar*). El campesino expresa su deseo de no estar bajo las órdenes de un patrón, aunque tenga que trabajar muchísimo más, pero da a entender que su libertad no tiene precio (*A mí me gusta vivir en libertad/ aunque tenga mucho más que trabajar*). A continuación, se transcribe la letra:

Se perdió el ternero fino del patrón/ por andar dejando abierto aquel portón/ ahora voy desesperao [sic] por el camino/ preguntando al campesino si lo vio/ y alegó y dando la vuelta a la montaña/ me desgajó por el llano/ pa’llegar al platanal/ y se me hace que el ternero está en la huerta/ aunque espino/ no hay derecho de que arruine aquel maizal.

Con estas cosas me exhibo/ de este trabajo me voy/ para el pago que recibo/ que se lo coja el patrón./ Con estas cosas me exhibo/ de este trabajo me voy/ para el pago que recibo/ que se lo coja el patrón.//

A mí me gusta vivir en libertad/ aunque tenga mucho más que trabajar/ y quisiera encontrar al que inventó/ que la finca debe ser de algún patrón./ Y le enseñaría yo a ese carajo/ cuánto vale mi trabajo sin contar mi soledad/ y le enseñaría yo a ese zoquete/ con la palma del machete/ que lo ajeno no hay que dar.//

Con estas cosas me exhibo/ de este trabajo me voy/ para el pago que recibo/ que se lo coja el patrón./ Con estas cosas me exhibo/ de este trabajo me voy/ para el pago que recibo/ que se lo coja el patrón,/ que se lo coja el patrón,/ que se lo coja el patrón,/ que se lo coja el patrón... (transcripción del suscrito).

En la Nicaragua de los 60-70 no solo se encuentra a los cantautores que describen la vida del campo. También había grupos que retrataban algunos personajes de la capital, por ejemplo, el Trío Xolotlán (fundado en 1960), integrado por: Carlos Adán Berrios (Managua, 25 de noviembre, 1919-San Francisco, California, 20 de octubre, 2019), director y fundador; Tomás Urroz como segundo requinto y segunda voz, más Humberto Goussen en el tercer requinto y tercera voz.

Este trío interpretó una canción dedicada a Raúl Cruz Martínez conocido popularmente como *Peyeyeque*, debido a un problema que este tenía para pronunciar la letra /r/. Como era “natural” —en la vieja Managua— a algunos

personajes que recorrían las calles se les tildaba de “locos”, clasificación en la que “ingresa un variopinto de caracteres que van desde los verdaderamente privados de la razón hasta excéntricos, sinvergüenzas, borrachos, indigentes, mal bozaleados, es decir, todos aquellos que no calzaban dentro de los cánones de comportamiento normal de la época” (Ortega, 11 de enero, 2010).

Peyeyeque entraba en esta categoría y había muchas versiones en torno a su vida, por ejemplo, que pertenecía a una familia adinerada que lo despojó (de lo que no se tiene certeza). Lo que sí se puede afirmar es que Raúl Cruz trabajaba para el Distrito Nacional (nombre que recibía la Alcaldía de Managua) en las cuadrillas de barrenderos. Era bien conocido por los managüenses de la época que el que se atreviera a llamarlo: *Peyeyeque*, se exponía a una mentada de progenitora de lo más colorida y para evitar este malsabor le llamaban “Raulito”.

A comienzos de los 60, ocurrió el robo de una manguera y *Peyeyeque* se vio acusado de haberla robado. Cuando Raúl comparece ante la autoridad y habiéndosele leído los cargos que se le imputaban, *Peyeyeque* no vaciló en descargar la más amarga de sus retahílas, agregando sustantivos que, según él, constituían verdaderos insultos: *conservador, cachureco, matamama, comunista*. Al final, no se encontraron evidencias del robo, sin embargo, por irrespeto a la autoridad fue condenado a “barrer las calles”, que era una de las penas comunes en ese tiempo, a lo que Raúl con una carcajada contestó: *Vos sí que ya me joyiste, no joyás, si ese es mi fueyte, baboso* (Ortega, 11 de enero, 2010).

El caso se hizo famoso en toda Managua, a tal punto que el cantante y compositor Humberto *El Gato* Aguilar, escribió “La manguera de *Peyeyeque*” en donde narra este famoso episodio. La citada canción, grabada por el Trío Xolotlán fue un éxito a nivel nacional y convirtió en un verdadero ícono de la capital a Raúl Cruz Martínez alias *Peyeyeque*. “Algunos cronistas aseguran que Raúl entabló una demanda por la utilización de su nombre y su apodo en la canción, sin su consentimiento, sin especificar a quiénes demandó: si a la empresa disquera, al Trío Xolotlán o a Humberto Aguilar; el caso es que, según estos, *Peyeyeque* ganó la demanda logrando una indemnización” (Ortega, 11 de enero, 2010). De este modo, *Peyeyeque* se convirtió en la versión capitalina de El Güegüense, pues es evidente su burla y protesta contra el sistema.

Con *Peyeyeque* se puede observar la injusticia de la época, por ejemplo, el culpar de hurto y sin pruebas contundentes, a un hombre humilde por lo que se puede oír la protesta de la gente ante el hecho (*¿Pero por qué se acaban de llevar a Peyeyeque? ¡Qué barbaridad! ¡Qué injusticia! ¿Por qué?*). Si bien es cierto que Raúl Cruz es absuelto por el “robo”, pero ello no quita que lo aprehendieron y sometieron a un proceso judicial. Asimismo, se nota la protesta de *Peyeyeque* (*que baybayo, que valloy. Vo’me vite hijueyayanpu... ¿Con qué valloy? Cachuyeco, matamama, comunista*). Aquí resalta el adjetivo *cachureco*: “que es el individuo

conservador por antonomasia” (Arellano, febrero, 2019, p. 125) y, por tanto, un terrible “insulto” hacia un miembro de la Guardia Nacional (GN). A continuación, se transcribe la letra de esta icónica pieza de la Managua preterremoto:

Hay un loco popular que trabaja con la escoba/ cuando quiere vacilar una manguera se roba./ Tiene bigote de gato y carga una clava al frente/ su deleite a cada rato es insultar a la gente./ Se lo lleva la policía y lo meten al taburete,/ cuando le dan una escoba, él dice que ese es su “fueyte”.//

Aaaaayayayayayayayay, pobrecito Peyeyeque se lo acaban de llevar.//

Hablado: —¿Pero por qué se acaban de llevar a Peyeyeque? ¡Qué barbaridad! ¡Que injusticia! ¿Por qué?//

Cantado: —Por una larga manguera que se acaba de robar.//

Aaaaaayayayayayayayay, pobrecito Peyeyeque ya lo van a sentenciar://

Coronel: —Raúl Peyeyeque./

Peyeyeque: —A sus órdenes, mi coyonel./

Coronel: —Venga acá, usted está acusado aquí de haberse robado una manguera ¿cómo es eso? ¿Un hombre honrado acusado de robo?//

Peyeyeque: —Que baybayo, que valloy. Vo’me vite hijueyayanpu... ¿Con qué valloy? Cachuyeco, matamama, comunista./

Coronel: —¡Silencio, Raulito!, vas a barrer por malcriado. Quedas absuelto por la manguera, pero vas a barrer, ya, ya./

Peyeyeque: —ajajajajajaja vos sí que ya me joyiste, no joyas, jajajajaja, si ese es mi fueyte, baboso, jajajajaja, a lo que me mandays, no joyas, gran baboso, jajajaja//

Aaaaayayayayayayayay, pobrecito Peyeyeque lo mandaron a barrer. Pobrecito Peyeyeque, lo mandaron a ba-rre-r.

Su fueyte

Como puede verse estas primeras muestras artísticas tendían a ser más de sentido poético que directamente protestantes, como lo serían las producciones posteriores motivadas por el sistema de dominación que había instaurado la dictadura somocista. Tenían más un sabor vivencial con escenas de la vida cotidiana y dejaban implícito el problema sociopolítico que se volvería central en los años venideros.

3.2.2. INCIDENCIA DE LA CANCIÓN DE PROTESTA EN LA LUCHA REVOLUCIONARIA

Este subacápite parte del análisis de las características del imaginario colectivo, generado a partir de la relación con el canto de protesta practicado en Nicaragua durante la lucha revolucionaria, para ello fue necesario analizar una muestra de canciones concebidas de forma general y nombradas de protesta, estudiando parte de sus efectos al ser utilizadas como instrumento de persuasión ideológica en contra del sistema político

prevaleciente en Nicaragua durante el periodo de 1960 a 1979, siendo fundamental el contexto sociopolítico ya abordado en el capítulo anterior. Piezas musicales que fomentaron valores revolucionarios como: la lucha por la libertad, la autodeterminación, la igualdad social, la solidaridad, entre otros.

Es complejo mencionar y analizar canciones por temas específicos ya que por lo general en este tipo de música testimonial, pocas canciones tratan de contenidos definidos, se encuentran temáticas entrecruzadas con el asunto de “problemas sociales”. La situación de los campesinos sin tierras —especialmente, en la región norte de Nicaragua—, la pobreza, entre otros temas, constituyeron una realidad de inspiración de los artistas que junto a la problemática de falta de libertad hace que el canto revolucionario en Nicaragua sea bastante radical, sobretodo, en la segunda mitad de la década del 70.

La recurrencia o utilización de la canción en ese ambiente de la lucha antisomocista contribuyó a la idea de generar un cambio radical en las estructuras sociales, políticas y económicas, donde la necesidad de la búsqueda de la libertad, la denuncia y la esperanza fueron temas recurrentes. Además del referido análisis histórico-cultural se incursionó en alguna medida en el recurso socio-semiótico, partiendo de la necesidad de buscar conexiones entre los acontecimientos políticos, militares y el accionar del canto de protesta, en oposición al sistema de la época.

Todo ello, sin olvidar que parte de la inspiración de lo social y lo político llegó en letras de canciones de protesta y de contenido social de otros países —ya mencionadas y algunas analizadas en apartados anteriores—, aunque canciones que reflejan un mensaje moral, aquí en Nicaragua, tuvieron alguna connotación política.

Por ejemplo, la canción “Es la lluvia que cae” de Los Iracundos, aparentemente es romántica por su suave entonación. Sin embargo, su origen es de protesta social. Esta pieza musical está inspirada en la canción italiana “È la pioggia che va” del italiano Giulio Mogol Rapetti (1936) y quien es uno de los más reconocidos letristas de Italia. Los Iracundos, recogieron esta versión escrita por Mogol e integrada al long play *Los Iracundos en Roma* (1967) que se grabó en los estudios de la RCA en Italia. Este disco fue fundamental en la trayectoria de Los Iracundos y en la contraportada tenía una presentación escrita por el argentino Palito Ortega (1941). En Italia a este tipo de canciones le llamaban de *línea verde* por la edad “inmadura” de los jóvenes y porque contenían mensajes ecológicos, ya que había temores de que se desatara una guerra nuclear (Zárate, 25 de agosto, 2016).

En algunos versos de esta canción se puede ver su contenido protestatario: *El mundo está cambiando/ y cambiará más./ El cielo se está nublando/ hasta ponerse a llorar,/ y la lluvia caerá./ Luego vendrá el sereno./ ¿Cuántas veces nos han dicho riendo tristemente,/ que las esperanzas jóvenes, son sueños?/ Muchos, de luchar están cansados,/ y no creen más en nada de lo bueno de este mundo [...]* (transcripción del suscrito).

Otra canción muy popular es la del español Nino Bravo: “Un beso y una flor” (1972), perteneciente al disco homónimo, también es una pieza de apariencia romántica. No

obstante, si se escucha con atención, habla sobre la migración en busca de mejores horizontes y oportunidades. La canción hace un recuento de la amalgama de sentimientos del emigrante: tristeza, amor, esperanza, sacrificio, entre otros. Todo ello se puede percibir en las líneas que se transcriben a continuación:

*Dejaré mi tierra por ti,/ dejaré mis campos y me iré,/ lejos de aquí./
Cruzaré llorando el jardín/ y con tus recuerdos partiré/ lejos de aquí.//*

*De día viviré pensando en tus sonrisas/ de noche las estrellas me
acompañarán/ serás como una luz que alumbre mi camino/ me voy, pero te
juro que mañana volveré.//*

*Al partir un beso y una flor,/ un te quiero, una caricia y un adiós./ Es
ligero equipaje/ para tan largo viaje/ las penas pesan en el corazón.//*

*Más allá del mar habrá un lugar/ donde el sol cada mañana brille más./
Forjarán mi destino/ las piedras del camino/ lo que nos es querido/ siempre
queda atrás.//*

*Buscaré un hogar para ti/ donde el cielo se une con el mar,/ lejos de
aquí./ Con mis manos y con tu amor/ lograré encontrar otra ilusión/ lejos
de aquí [...] (transcripción del suscrito).*

A diferencia de las piezas musicales citadas anteriormente la canción de protesta nicaragüense tiene un tono fuerte y una gran carga ideológica. Desde mediados del 60 en Nicaragua, se ubican artistas ligados al proceso revolucionario, siendo los más representativos los hermanos Mejía Godoy que contaron con el apoyo de grupos como Los de Palacagüina, Mancotal, Pancasán; artistas como Otto de la Rocha, Norma Elena Gadea (1955), Santiago Paiz Carvajal (mejor conocido como *Indio Pan de Rosa*), un poco más tarde Danilo Norori Gómez (1958), entre otros. Tampoco debemos dejar de lado a escritores como Manolo Cuadra (1907-1957), Pablo Antonio Cuadra (1912-2002), Ernesto Cardenal (1926-2020), David MacField (1938), entre otros, de los cuales se musicalizaron algunos poemas.

Fue importante el apoyo de la actividad folclórica como grupos de Rivas, Cosigüina (Chinandega), Masaya y de un pueblo artista anónimo que contribuyó a inspirar ritmos y múltiples letras de canciones de protesta. En pocas palabras, “nos encontramos ante una amplia lista de músicos y cantantes que pretendían no solo cantar sino hacer la historia” (Amador Rodríguez y Cisneros Palacios, 15 de diciembre, 2018, p. 191).

Según Carlos Mejía, sus “primeras canciones, nacidas en mi exilio voluntario en Costa Rica, son un reflejo del momento histórico de mi país, de Centroamérica y América Latina en general. Son canciones que denuncian la injusticia en Nicaragua bajo la dictadura militar

de Somoza Debayle, la tierra en pocas manos, la explotación de los obreros, el crimen y la tortura. En fin, no se diferencian mucho de las canciones de [Daniel] Viglietti [1939-2017], [Alfredo] Zitarrosa [1936-1989], Víctor Jara [1932-1973] o Violeta Parra [1917-1967], por mencionar algunos” (Martins & Saldías, 2002, citado en Amador Rodríguez y Cisneros Palacios, 15 de diciembre, 2018, p. 191).

A partir de 1974 el canto de protesta fue más significativo, pues se afianzó el protagonismo de la lucha revolucionaria. Además, de la crisis del Mercado Común Centroamericano (MCCA), junto a la agudización del ambiente de pobreza causado por el terremoto de 1972, contribuyó a reforzar el mensaje político a través de la canción testimonial. “A su vez, el incremento de la represión somocista y el terremoto [del 23 de diciembre] de 1972 que destruyó la ciudad de Managua provocaron una situación insostenible en la que la guerrilla empezó a ser percibida como la única alternativa a la cada vez más precaria situación de Nicaragua. Estas dos dinámicas se retroalimentaron durante toda una década hasta desembocar en el triunfo revolucionario y la circulación de un imaginario en el que teoría y praxis, cultura y resistencia, creación artística y política quedaron imbricados en un mismo proceso de transformación radical de la sociedad nicaragüense” (Palazón Sáez, 2008).

“PANCHITO ESCOMBROS”: *MANAGUA TERREMOTEO*

Dentro de este ambiente surgen canciones como “Panchito escombros”, originalmente titulada “Entre los escombros”. Mejía Godoy confiesa que: “Voy pasando por los escombros y veo a un hombre agarrando hierro, en una parte de la zona que no está alambrada. Este hombre no se llamaba Pancho Cajina, ni Francisco. Es más, ni le pregunté, previendo que hubiese problemas con los personajes. Le pregunté qué hacía y me dijo: *Hermanito, buscando la vida, estos hierros retorcidos los llevo para mi casita, de repente encuentro cositas, un anillo me encontré el otro día*”. Esta pieza fue integrada al disco que contenía “María de los guardias”, Horacio Borgen (dueño de Sonorama) le propuso a Carlos grabar la “María..”, entonces Carlos se preguntó: “¿Qué le pongo al otro lado? *La María de los Guardias* es un éxito, al otro lado tengo que ponerle una canción de denuncia” (Córdoba, 9 de diciembre, 2012).

“Panchito Escombros” relata la historia del personaje apócrifo Francisco *Pancho* Cajina, un hombre que perdió su hogar (*perdí mi casita/ que era tan bonita/ de la Tenderí*) y su trabajo (*quedé sin trabajo/ y agora [sic], carajo!/ todo se acabó*) a raíz del terremoto, por ende, se ve en la necesidad de buscar un medio para subsistir (*hace quince días/ entré a las cuadrillas/ de demolición*). Ejerciendo este empleo, Panchito encuentra *un collar de fantasía* que pretendía regalárselo a *Pilucha Bonilla (mi mujer del Oriental)*, desatando un *rifi-rafa* entre Pancho Cajina y el capataz de las cuadrillas en disputa por el collar.

“Panchito Escombros”, también hace la denuncia de la malversación de las donaciones internacionales que llegaron a Nicaragua posterior a la hecatombe para ayudar a los

damnificados o *terremoteados* (vocablo nuevo surgido a raíz del desastre) y que no se le hicieron llegar al “que se empobreció y vio caer su casa y morir a su familia; y el que emigró de Managua” (Córdoba, 9 de diciembre, 2012). Como lo podemos ver en las siguientes estrofas, las cuales Mejía Godoy bautiza como “la parte filosófica” de la canción:

Me puse contento/ cuando supe el cuento/ que iban a venir/ muchas toneladas/ de carne enlatada/ para mi país.//Pero siempre a la sardina/ se la come el tiburón/ y el que tiene más galillo/ siempre traga más pinol.//

Mi nombre es Pancho Cajina/ managuaterremoteado/ y aunque tengo mala espina/ yo no soy mal bozaleado./ Mi nombre es Pancho Cajina,/ pero tengo un mal apodo/ por trabajar en las ruinas/ me dicen Panchito Escombros (transcripción del suscrito. Cabe hacer una aclaración, en este caso, el vocablo “managua” hace referencia al gentilicio, no a la ciudad “Managua”, por ello está escrito con /m/ minúscula).

El mismo Mejía Godoy declara “no menciono somocismo ni dictadura”, pero el mensaje está implícito y aunque Francisco Cajina haya sido un nombre ficticio y sus compañeros, otros escombreadores, no se apodaran *Cuerpo-e-león*, Porfirio *Caremula*, ni Venancio *Sarampión*; ese hombre de pelo murrucó y flaco [en el que se basa Panchito Escombros], y sus amigos descamisados que aquel mayo de 1973 atareados buscaban algo de valor entre las ruinas, representaban al capitalino promedio tras el terremoto que asoló Managua la madrugada del 23 de diciembre de 1972, a pesar de que la ayuda de países amigos para los sobrevivientes del mismo fue abundante (Córdoba, 9 de diciembre, 2012). Sin embargo, varios se vieron en la necesidad de “hurgar” entre las ruinas para sobrevivir.

“JUANCITO TIRADORA”: DUEÑO DE MILPAS Y AURORAS

Otra canción en la que Carlos Mejía, aparentemente no menciona la política es “Juancito Tiradora” (1977). Según la historia de la canción: “*Juancito tiradora* no se llama Juan. Su nombre es Alan Esquivel y vivía en Nejapa cuando Carlos Mejía Godoy le prometió una canción. Caminaba descalzo, pantalón chingo y raído, sin camisa y con una tiradora al cuello. Ante las insistencias del niño, Carlos le preguntó, grabadora en mano, que a qué se dedicaba él. [A lo que Alan contestó] *Ideay, pues yo me dedico a cazar garrobos, a matar lagartijas, a matar zanates*” (González C., 16 de julio, 2017, p. 17).

Aunque esta pieza —como ya se dijo— no hace alusión a la política, pero sí contiene denuncia social. Entre esta canción y “El arriero” (también conocida como “El ternero fino del patrón”) de Camilo Zapata está presente la denuncia por la tenencia de la tierra (*Tu corazón de pájaro no conoció fronteras,/ pero olvidé decirte que de otros es la tierra*). Juancito Tiradora vive feliz en la campiña a pesar de no ser dueño de haciendas ni hijo de hacendado (*Juancito tiradora no tuvo nunca nada,/ pero se sintió dueño de toda la*

montaña). El niño recorría el campo *robando en lo solares la miel del tigüilote* pero, al parecer, un día entró en una propiedad privada —tal vez de un alto miembro de la Guardia Nacional o, propiedad del mismo Somoza Debayle— lo que provocó la muerte de Juancito (*mordió tu sangre dulce la bala de un cobarde,/ lloraron los pocoyos cuando cayó la tarde*).

A pesar de lo triste de la canción pero, como es recurrente en la mayoría de este tipo de letras, deja “la esperanza de un nuevo día” y el alcance de la ansiada libertad (*Tu corazón de pájaro no conoció fronteras*) para los más oprimidos (*ahora que ya nadie tu libertad limita*), dando a entender que la muerte, en este caso, es una forma de trascender a la inmortalidad en el imaginario de los que batallan por alcanzar una sociedad más justa convirtiéndose, de esta manera, en símbolo de lucha. A continuación, la letra de “Juancito Tiradora”:

Juancito Tiradora nació montaña adentro,/ colgado en los bejucos como un zorzal de cerro,/ picoteando las frutas, menudo chichiltote,/ robando en lo solares la miel del tigüilote.//

Juancito tiradora no tuvo nunca nada,/ pero se sintió dueño de toda la montaña,/ aprendió a amar el surco,/ la milpa y la quebrada,/ las pozas azulitas repletas de mojarras.//

Juancito, Juan Tiradora,/ Juancito, Juancito, Juan,/ dueño de milpas y auroras./ Juancito, Juan,/ Juancito, Juan Tiradora,/ Juancito, Juancito, Juan,/ dueño de milpas y auroras,/ Juancito, Juancito, Juan.//

Tu corazón de pájaro no conoció fronteras,/ pero olvidé decirte que de otros es la tierra,/ mordió tu sangre dulce la bala de un cobarde,/ lloraron los pocoyos cuando cayó la tarde.//

Ahora que ya nadie tu libertad limita,/ practicas en las noches tu enorme puntería,/ vas derribando estrellas que caen en el río/ y luego de enjuagarlas las metes al bolsillo.//

Juancito, Juan Tiradora,/ Juancito, Juancito, Juan,/ dueño de milpas y auroras./ Juancito, Juan,/ Juancito, Juan Tiradora,/ Juancito, Juancito, Juan,/ dueño de milpas y auroras,/ Juancito, Juancito, Juan.//

Juancito, Juan Tiradora,/ Juancito, Juancito, Juan,/ dueño de milpas y auroras.// Juancito, Juan,/ Juancito, Juan Tiradora,/ Juancito, Juancito, Juan/ dueño de milpas y auroras,/ Juancito, Juancito, Juan (transcripción del suscrito).

LA MÚSICA COMO MEDIO PARA TRASMITIR VALOR

En el contexto que se vivía, la música además de ser arte propiamente dicho, se convirtió en una forma de imprimir coraje, valor y mística revolucionaria a los guerrilleros, pues, se les convence de que su muerte no será en vano, dado que, si uno muere, se levantarán cientos detrás, como lo podemos ver en este verso de la canción “Gaspar García Laviana”: *pero la muerte es semilla cuando hay un pueblo detrás*. En un testimonio de la madre del caído Carlos Francisco Arroyo –que se amplía posteriormente— cuenta que su hijo le decía:

No llores mamá, porque si yo llego a caer, no llores nunca, porque yo muero por mis ideales, por una causa justa y en cada ser me vas a

encontrar. En cada ser que tome conciencia ahí estaré yo no te voy a abandonar nunca, porque en cada uno de ellos ahí estaré, estaré una partecita. En las manos, si no me llego a recibir, como es tu ilusión desde que yo nací, porque yo se lo venía diciendo, en las manos de cada profesional honrado, ahí me vas a encontrar (Solà y Trayner, junio, 1988, p. 233).

No obstante, la pregunta claves es: “¿Por qué se escoge la música como forma de expresión privilegiada para el inconformismo? Al manejar un lenguaje auditivo se facilita un tipo de comunicación, de intercambio de ideas más rápido, directo y, a la vez, porque proporciona o sugiere un rico mundo de imágenes mentales sin importar el nivel sociocultural del receptor” (Robayo Pedraza, marzo-agosto, 2015, p. 58).

La música fue necesaria para visibilizar y protestar ante los abusos de poder, sirviendo como un elemento eficaz dentro del movimiento revolucionario nicaragüense que buscaba un cambio profundo. Dada su virtud de despertar conciencias, motivar revoluciones, cambiar mentalidades y destruir gobiernos. La música, en su forma más guerrillera, en su versión más subversiva, cuando se transforma en protesta y lucha, es un arma imparable porque alienta al cambio y a la revolución (Lynskey citado en Torres Lazcano, abril, 2016, p. 32). El historiador Jorge Eduardo Arellano (1994, p. 3), en este sentido, apunta que “la actividad artística y cultural es parte de esa realidad que representa formas históricas-sociales, existe absolutamente inseparable de la infinita variedad de manifestaciones vitales en la que el hombre levanta actas de sus pasos sobre la tierra”.

A través del lenguaje musical se interactúa, se contribuye al ser social y cultural y, por supuesto, se va conformando un imaginario colectivo que ayuda a la acción, en este caso, el ambiente dictatorial represivo generó un actuar relacionado a la formación de ideales revolucionarios con contenido reivindicativo como la unidad, la dignidad, la justicia, la esperanza, la verdad con la asimilación de símbolos representativos relacionados con la crítica social, el abuso de autoridad, la denuncia de la injusticia, la rebeldía, la libertad, la desigualdad, la identidad, la valentía. Es decir, temas que la sociedad lleva y ha llevado siempre mientras viva: “Cantamos como quien respira. Porque eso es la libertad, porque eso es el decir quiénes somos, porque eso es el amor: respirar o cantar porque ambas cosas son la misma: Poesía” (Celaya, 1989).

El ambiente durante el período, específicamente a partir del año 1978, fue el de un conflicto armado que conllevó al triunfo del Frente Sandinista de Liberación Nacional (FSLN), movimiento guerrillero que en ese entonces desarrolló una serie de acciones, entre ellas la

difusión y la práctica del canto de protesta en medios de comunicación clandestinos como *Radio Sandino*, acentuando la comunicación del mensaje revolucionario de contenido sociopolítico. Así, la recurrencia a la canción de protesta en Nicaragua está directamente relacionada con la acción armada y las manifestaciones que especialmente se profundizan en la década del 70. Las canciones sirvieron de enseñanza, motivación e inspiración al pueblo, en su mayoría jóvenes que contribuyeron al triunfo revolucionario el 19 de julio 1979.

El investigador cultural Wilmor López revela que: “El legado de esta música es evidentemente humanístico, porque es testimonio leído como forma individual y colectiva ya que necesitas un mundo mejor. No ese mundo que estás viviendo o viviste. El canto testimonial humanizó, como una manera de reflejar el amor a su semejante de la realidad vívida y no la realidad ficticia que planteaban otros artistas de renombre mundial que cantaban al amor por el amor. Ellos cantaban para distraer a la gente, mientras que el canto testimonial y de protesta llamaba a que el pueblo tomara conciencia de lo que estaba sucediendo” (comunicación personal, 20 de febrero, 2020). Otro entrevistado, Erick Arturo Solís, quien se unió (en 1976) a los 16 años, refiere:

Lo que más me movió fue la música tradicional: los Mejía Godoy, Los de Palacagüina, Pancasán. Las escuchábamos cuando estábamos en la montaña recibiendo entrenamiento militar clandestino. Nos ponían estas músicas en viejas grabadoras [...] Estas canciones las escuchábamos después de los enfrentamientos, como un medio para quitar la tensión y el nerviosismo. Las canciones nos servían como una terapia psíquica, además de motivarnos a la lucha (comunicación personal, 15 de noviembre, 2019).

GUIARRA ARMADA: MANUAL PARA UNA LUCHA

Se recurre a canciones para enseñar estrategias y tácticas de lucha armada, piezas de ellas se encuentran en el álbum *Guitarra Armada* que se edita en 1979, año de la *ofensiva final* dirigida por el FSLN. Parte de los objetivos de las letras de estas canciones son de enseñanza estratégica para aportar los conocimientos necesarios para el manejo de algunas armas de fuego, el uso de explosivos para que sirviera de apoyo a la lucha guerrillera. Visualizando la contraportada del disco *Guitarra Armada*, se lee una copia de la carta escrita por Carlos Mejía Godoy que asume el seudónimo de *Martiniano*, dirigida al comandante Henry Ruiz con el alias de *Modesto*. En dicha misiva se comprende la labor de formación para participar en la acción combatiente. Léase al respecto:

17-Marzo-1979

Querido hermano Modesto:

Con lo que me enseñó “Xavier” en el manual y lo que me explicó tu vaqueano,

ya tengo armado todo lo concerniente al FAL-SIFICADO, LA CHACHALACA, EL GARAÑÓN y los otros fierros. "Danilo" me mandó al compita matagalpino, experto en explosivos caseros y ya casi estoy terminando este operativo musical, con la ayuda de mi hermano Luis Enrique. Te mando, pues, un adelantito de nuestra "Guitarra armada". Como ves, todas estas canciones van en puro estilo "chapiollo", para que el pueblo agarre bien la movida. Pronto, antes de que venga el CACHIMBEO TOTAL, estas tonaditas van a tronar duro desde nuestra Radio Sandino. Si encontrás errores, me los señalás por escrito, a través de "Paco" o la "Poeta". –Adelante, hermano!

Un abrazo rojinegro

Patria libre o morir!!!

Martiniano (Patria es humanidad, 26 de agosto. Cfr. con anexo núm. 4).

Por ello, en las canciones del referido disco, como las tituladas: "El Garand", "Qué es el FAL", "Las Municiones", "Carabina M-1", "Los Explosivos", "Memorándum militar 1-79", "Un tiro 22", se da instrucciones a la ciudadanía del uso de las armas de fuego, asimismo, se insta al pueblo a "sumarse a la causa", reflejándose la necesidad de integración a la lucha armada, percibiéndose una función instructiva de fácil comprensión de manejo de las armas más comunes o para estrategias guerrilleras como colocación de explosivos, utilizando un lenguaje sencillo y folclórico, es decir: *puro estilo "chapiollo"*.

"¿QUÉ ES EL FAL?": METRALLA DE BELLO ESTILO

Específicamente en la canción "¿Qué es el FAL?", se explica que este es un fusil automático, ligero, multiuso (lanza balas, gases y granadas) que se maneja con facilidad. Se transmiten nociones básicas sobre cómo utilizarlo expresando en la letra que no hay dificultad, es decir, que es un rifle sencillo. Así refiere:

(Hablado) —¿Qué pasó compita Juan? Dígame algo ahí sobre el FAL-SIFICADO, a ver. Palabreyémela.

—Aquí le va escupido, compita.

—Gracias

¿Qué es el FAL?/ Preguntó una vez Juan Lindo,/ le contestó Gumercindo/ con acento popular:/ ¡Compa Juan/ este animal tira todo/ si le agarra bien el modo/ con usted va a charchalearse!//

El FAL ya desde la entrada/ tiene la estampa de un gran fusil,/ metralla de bello estilo,/ de veinte tiros su magazín,/ si aprieto el gatillo ladra,/ y a cuatro cuerdas su alcance da,/ y a cinco cuerdas completas/ una avioneta se puede apear.//

La Canción De Protesta Como Expresión Social Y Política En La Lucha Insurreccional (1970-1979)

@ Kevin José Gutiérrez Martínez – liqiamadrigal@hotmail.com

¿Qué es el FAL?/ Preguntó una vez Juan Lindo,/ le contestó Gumerindo/ Con acento popular:/ ¡Compa Juan/ este animal tira todo/ si le agarra bien el modo/ con usted va a charchalearse!//

Para empezar la tarea/ va para afuera su magazín,/ y ahora lo cajonero/ que no se quede ni un proyectil,/ machistas nunca seremos,/ pero tendremos que proceder/ quitando el tornillo macho/ del otro que hace de la mujer.//

¿Qué es el FAL?/ Preguntó una vez Juan Lindo,/ le contestó Gumerindo/ con acento popular:/ ¡Compa Juan/ este animal tira todo/ si le agarra bien el modo/ con usted va a charchalearse!//

Quebramos el arma ahora,/ llegó la hora de separar/ la laminita del cierre/ la masa viene saliendo ya/ retiramos la cubierta/ y así logramos de zopetón,/ poner a un lado este asunto/ y aparte el conjunto del cañon.//

¿Qué es el FAL?/ Preguntó una vez Juan Lindo,/ le contestó Gumerindo/ con acento popular:/ ¡Compa Juan/ este animal tira todo/ si le agarra bien el modo/ con usted va a charchalearse!//

Cuando el tapón de los gases/ fuera de base lo pongo yo,/ la varilla y su consorte/ que es el resorte, sacando voy./ Separo el pistón de gases/ de su resorte matrimonial/ y así queda en puras piezas/ esta belleza llamada FAL.//

¿Qué es el FAL?/ Preguntó una vez Juan Lindo,/ le contestó Gumerindo/ Con acento popular:/ ¡Compa Juan/ este animal tira todo/ si le agarra bien el modo/ con usted va a charchalearse!//

Hablado:

Gumerindo: —¿Para dónde va Juancito?/

Juan Lindo: —A desarmar mi FAL, hombre. Ya le agarré toda la movida./

Gumerindo: —Nooooo ¿Y cómo le vas a hacer para lanzar las granaditas?/

Juan Lindo: —Hijuelapichinche, se me escapaba eso, hombre ¿y cómo me las arreglo para lanzar las granadas?/

Gumerindo: —Muy sencillo, hombre, te fijas en el tapón del cilindro de los gases (ajá) y con esta musiquita vas de viaje. Aquí te va./

Juan Lindo: —Gracias./

Gumerindo: —Oí.//

Cuando en la parte de arriba/ vemos escrita la letra A,/ eso ya te está indicado,/ que estás buscando un tiro normal/ pero si en el mismo sitio/ GR vemos con precisión,/ el arma está preparada/ para granadas al por mayor.//

¿Qué es el FAL?/ Preguntó una vez Juan Lindo,/ le contestó Gumerindo/ Con acento popular:/ ¡Compa Juan/ este animal tira todo,/ si le agarra bien el modo/ con usted va a charchalearse!

(Hablado) Gumerindo: —Bueno, no te olvidés de ponerle el trombolón y regular los gases en los primeros números ¿Estamos claros? (transcripción del suscrito).

“LOS EXPLOSIVOS” DE LA GIGANTONA REVOLUCIONARIA

La canción titulada “Los explosivos”, es muy singular, ya que lo hace al son de La Gigantona, es decir: recitado en forma de coplas. Aquí enumera los ingredientes para los explosivos caseros, brinda las instrucciones de fabricación, facilita el lugar dónde se pueden ubicar los materiales y explica tres recetas de explosivos (R1, R2 y R3). También “hace referencia a la *ofensiva final*, es decir, al ataque decisivo por parte de los sandinistas que dio la victoria y acabó con la dictadura somocista [*Para vencer al tirano y su Guardia Nacional/ hay que meterse al fogueo, no retroceder jamás*]” (Amador Rodríguez y Cisneros Palacios, 2018, p. 201).

Para la participación en la lucha armada fue necesario que la población supiera de fabricación y manejo de explosivos (*Hay que conocer, amigos/ la receta musical/ de todos los explosivos/ en la lucha popular*), tratándose de demostrar que son fáciles de preparar en la misma casa de forma artesanal:

—¿Cuál es la consigna? —FSLN. —Patria libre —O morir.//

Bomba: Para vencer al tirano y su Guardia Nacional/ hay que meterse al fogueo, no retroceder jamás (¡Claro que sí!)/ Hay que conocer, amigos/ la receta musical/ de todos los explosivos/ en la lucha popular.//

—Comandante Carlos Fonseca. —Presente. —Presente.//

Estas son las coplas por las libertarias/ de La Gigantona revolucionaria/ que con su comparsa de liberación./ Va de calle en calle llamando/ a las masas a la insurrección.//

Bomba: ¿Cuáles son los ingredientes/ del detonante casero?/ Está el nitrato de amonio/ y está el aluminio negro,/ el perclorato, el nitrato/ y el clorato de potasio/ y otros muchos materiales/ como asfalto, goma o caucho.//

Bomba: Cuando se acerque el momento/ de la ofensiva final/ a la calle todo el pueblo/ a poner su grano e maíz (¡Cómo en septiembre!)/ queremos ver en tu casa/ para las bombas construir:/ carbón, vegetal y grasa,/ azúcar y aserrín.//

Estas son las coplas por las libertarias/ de La Gigantona revolucionaria/ que con su comparsa de liberación./ Va de calle en calle llamando/ a las masas a la insurrección.//

Bomba: Si el tal nitrato de amonio/ te cuesta mucho encontrar/ en las fábricas de abono/ lo podés recuperar./ Si es el aluminio negro/ lo consigo por quintales/ en las fábricas y centros/ de pinturas comerciales.//

Bomba: Hablemos de un explosivo/ eficaz como ninguno,/ me refiero al conocido por fórmula R1 (¡Ese es el tremendo!)/ Lleva en nitrato de amonio ochenta y cinco por ciento,/ un diez de aserrín le pongo/ y un cinco aluminio negro.//

Estas son las coplas por las libertarias/ de La Gigantona revolucionaria/ que con su comparsa de liberación./ Va de calle en calle llamando/ a las masas a la insurrección.//

Bomba: Pa'que el R2 se sienta/ este porcentaje pongo:/ nitrato amonio sesenta/ y un once de asfalto en polvo (¡Aquí lo llevo apuntadito!)/ de perclorato e'potasio/ un veinte le agrego yo,/ aluminio del negrito/ un nueve de proporción.//

Bomba: Para seguir la tarea/ entramos al R3:/ nitrato de amonio ochenta,/ asfalto sólido diez (¡Poderoso!)/ Para llegar al final/ de este explosivo tremendo/ le meto al nacatamal/ aluminio diez por ciento.//

Estas son las coplas por las libertarias/ de La Gigantona revolucionaria/ que con su comparsa de liberación./ Va de calle en calle llamando/ a las masas a la insurrección (transcripción del suscrito).

En palabras de Sergio Ramírez: “Él [Carlos Mejía Godoy] se dedicó aquí no solo a componerle música a la revolución, sino a componer canciones de combate, ponerle canción a un manual para armar y desarmar armas. ¡Eso me parece genial!” (en Salinas, 12 de agosto, 2018).

“LUCHAR Y VENCER”: *NUESTRO GRITO DE GUERRA... NUESTRO IDEAL...*

Otro tema de interés que se manifestó a través de la canción de protesta fue el deseo y el llamado a la unidad en función de la defensa y rebelión en el contexto de la lucha revolucionaria que se libraba, cuestión que contribuyó a ir conformando cierta identidad es decir: “pensamiento revolucionario”. Un ejemplo concreto fue la canción “Luchar y vencer”, considerada como himno en pro de la unidad sandinista, que fue percibido como una necesidad dentro de las estructuras del movimiento guerrillero. Este tema concebido por revolucionarios guerrilleros nicaragüenses como Bayardo Altamirano (actualmente docente de la UNAN-Managua) y el mártir de la revolución sandinista Modesto Duarte (fallecido durante la gesta de Raití-Bocay, el 27 de octubre de 1963), motivados por el comandante cubano Faustino Pérez (1920-1992). Según Bayardo Altamirano en una entrevista brindada a Mónica Baltodano (15 de enero, 2000):

El otro día lo platicábamos con Luis Enrique Mejía Godoy, quien me decía: —*Pero, hombre, por qué no se ha dicho eso*. Le digo: —*Mirá, hay cosas que son así*. El que nos motivó fue precisamente el Comandante Faustino; nos dijo que era importante tener un himno. Con Modesto Duarte escribimos la letra y un cubano de apellido Santiesteban, quien tocaba piano, le puso la música. A este cubano lo apodábamos *Sabor y melodía*. Si se fijan bien, hay influencia del Himno del Instituto Nacional Ramírez Goyena de nuestro tiempo. También teníamos influencia de la marcha del 26 de julio. Para nosotros era una cuestión importante tener un himno, y en Raití y Bocay lo cantábamos. Era una forma de hacer propaganda, nada más que lo hacíamos con miskitos. Los miskitos nos oían como quien oye llover. *¿Y estos, qué cantan?*, seguramente se preguntaban.

Pero, "¿Cuándo compusieron el himno? Nos capturan en Honduras, en 1960, y nos deportan a Cuba. Ahí, nos vamos al ingenio azucarero Central Sandino, antes 'Merceditas'. Hicimos, Modesto Duarte y yo, amistad con Cheíto, un combatiente de la Sierra Maestra. Éramos del Frente Revolucionario Sandino. Él nos llevó donde el Comandante de la Revolución cubana Faustino Pérez [quien les dijo]: Como movimiento revolucionario deben tener sus símbolos. Y nos da la tarea concreta de preparar un himno. Deben buscar su historia, sus héroes, les instruyó, por eso decimos orgullosos Sandino y Rigoberto [...] Me inspiró el Himno del Goyena, que decía a estudiar, estudiar, libro al brazo marchemos" (El Nuevo Diario, jueves 2 de agosto, 2007).

Y Faustino Pérez estaba en lo correcto al señalar la necesidad e importancia de tener un himno. Según testimonio transcrito a continuación de doña Norma Pineda de Arroyo, madre del guerrillero Carlos Francisco Arroyo Pineda (originario de Matagalpa, estudiante de Derecho en la Universidad de León, a quien se le concedió su título póstumo), asesinado en Managua (en las inmediaciones del Instituto Maestro Gabriel), a sus 24 años, por la Guardia Nacional, el 17 de octubre de 1977. Cuando doña Norma y su esposo el doctor Carlos Pineda, se enteraron de la muerte de su hijo por medio de una nota en el diario *Novedades* (apodado *Noverdades* por el pueblo), los padres de Arroyo Pineda viajan a Managua para retirar el cuerpo y la Guardia les ordena: *Entran directo al cementerio, no hay permiso de que lo lleven a iglesias ni a su casa de habitación.*

Dos *becat* llenos de guardias venían custodiándolo. Entonces, los guardias empiezan a comunicarse y se dan cuenta que en Matagalpa el pueblo está volcado en las calles, el cementerio lleno de gente. Carlos Francisco era muy querido en Matagalpa. Entonces, la Guardia, hizo que vinieran a 20 kph en la carretera, llegando a la Perla del Septeptrión a las 7:00 p.m. La gente se fue con focos, velas y lámparas de gas al cementerio. El padre Benedicto le dedicó una oración. ¡Estaba llenísimo! Le cantaron el Himno del Frente: "*Luchar, luchar, luchar/ es nuestro grito de guerra./ Vencer, vencer, vencer/ es nuestro ideal...*".

En ese momento, para cantar el himno del Frente, se necesitaba haber despertado la conciencia de un pueblo que perdiera totalmente el miedo (*La libertad de Nicaragua/ ya muy pronto será realidad/ porque sus rebeldes unidos/ la dictadura van a derrocar*). La Guardia estaba disparando al aire las ametralladoras y la gente no se movía (*Las lágrimas y muertos, hermanos,/ en la tierra no pueden quedar,/ servirán de trinchera a aquellos/ que a la patria van a liberar*). Así se enterró mi hijo (en Solà y Trayner, junio, 1988, pp. 185 y 227-232).

También cabe señalar que, al momento que Carlos Francisco Arroyo se ve acorralado por la Guardia, un teniente Lagos le grita: "¡Ríndete, hijo de tal!". Carlos Francisco ya no tenía municiones y sacó una pistola 9 milímetros, la cual

disparó toda y luego pegó el grito guerrillero: “¡Patria libre o morir!” (*Y al grito de PATRIA LIBRE O MORIR/ marcharemos al triunfo de la revolución*), antes de caer abatido a tiros por las ametralladoras de la Guardia Nacional (Solà y Trayner, junio, 1988, p.233).

En el testimonio de doña Esperanza Rodríguez Rivera, madre de Hildebrando José Rodríguez Toledo de 17 años (caído el 22 de abril de 1979 en Jinotepe). La señora Esperanza, cuenta que cuando fue a reconocer los restos de su hijo enterrado en la finca “Las Marías” de Jinotepe, la señora Rosario Zúñiga le contó cómo fue la muerte de José, según versión que le dio una vecina [a Rosario Zúñiga]: “¡Fue horrible la muerte de ese muchacho! Figúrese que le sacaron los ojos y a otro muchacho le metieron un hierro por aquí y se lo sacaron por aquí [...] Los apearon de un bus [...] El compañero de él se llamaba Luis Vanegas [...] Le dieron con cadenas [a Rodríguez Toledo] y les decía: ¡pero ya mátenme, mátenme! Entonces le pidió a los guardias que lo dejaran cantar el Himno del Frente [...] Su hijo era un hombre valiente; era un niño, pero un hombre muy valiente...” (Solà y Trayner, junio, 1988, pp. 161-162). Al oír este himno podemos darnos cuenta el porqué esta lírica les infundía a los jóvenes un valor extraordinario:

Luchar, luchar, luchar/ es nuestro grito de guerra./ Vencer, vencer, vencer/ es nuestro ideal./ Y al grito de PATRIA LIBRE O MORIR/ marcharemos al triunfo de la revolución.//

Con el fusil, nicaragüense,/ hermanados triunfaremos/ orgullosos Sandino y Rigoberto/ nos verán la meta alcanzar.//

Luchar, luchar, luchar/ es nuestro grito de guerra./ Vencer, vencer, vencer/ es nuestro ideal./ Y al grito de PATRIA LIBRE O MORIR/ marcharemos al triunfo de la revolución.//

Las lágrimas y muertos, hermanos,/ en la tierra no pueden quedar,/ servirán de trinchera a aquellos/ que a la patria van a liberar.//

Luchar, luchar, luchar/ es nuestro grito de guerra./ Vencer, vencer, vencer/ es nuestro ideal./ Y al grito de PATRIA LIBRE O MORIR/ marcharemos al triunfo de la revolución.//

La libertad de Nicaragua/ ya muy pronto será realidad/ porque sus rebeldes unidos/ la dictadura van a derrocar.//

Luchar, luchar, luchar/ es nuestro grito de guerra./ Vencer, vencer, vencer/ es nuestro ideal./ Y al grito de PATRIA LIBRE O MORIR/ marcharemos al triunfo de la revolución (transcripción del suscrito).

ESPERANZA EN EL CAMBIO QUE HA DE LLEGAR: LIBERTAD

Las referencias o evocaciones a la palabra libertad fueron parte de una conciencia impulsora que sensibiliza y despierta sentimientos, deseos de vivir, alentando la lucha y la esperanza del triunfo revolucionario. Recuérdesse que la

libertad es una dimensión esencial y latente del ser humano. Por ello se expresa la necesidad de que esta (la libertad) no sea arrebatada.

Las expresiones musicales con estos mensajes identitarios a una causa social y política tomaron fuerza, contribuyendo a una mayor aglutinación popular que encontraban en las líricas, una forma de mostrar su descontento, de repudiar el autoritarismo y la toma de conciencia a no ser indiferente a la problemática sociopolítica. La población, principalmente los jóvenes, se sintió participe ante la situación compartiendo deseos, sentimientos, actitudes y juicios vinculados a un contexto de búsqueda de libertad.

Los guerrilleros asumieron la libertad, como una forma donde pueden llegar a trascender, incluso frente al hecho de su muerte, manifestándose artísticamente que la persona muere, pero su libertad permanece y estalla en signos de fertilidad y de presencia ante la desesperanza, martirio, encarcelamiento. “En el discurso de la juventud de la época, convencida de su entrega a una causa justa, iluminaban la conciencia de sus madres, que les secundaban en su lucha clandestina. Aparece a menudo con fuerza la nueva vida que espera Nicaragua. El cambio que ha de llegar, que se resume casi en una sola palabra: LIBERTAD”. Se puede observar en el siguiente testimonio:

[Doña Teresa Avilés Toruño. Hijo caído: Marlon J. Valdivia Avilés, en 1978 en Matagalpa]: Mamá, vamos a cooperar, a ayudar a los muchachos para que esta situación cambie. Porque si nosotros no ayudamos, no se va a sacar a los somocistas. Porque es que ya no se puede vivir. No podemos nosotros trabajar tranquilos porque nos golpea la Guardia, no podemos salir al cine porque nos llaman que vayamos a un entrenamiento con la Guardia. Entonces no podemos vivir. Entonces vamos a luchar, pues, para ver si ganamos una patria libre (Solà y Trayner, junio, 1988, pp. 99 y 101).

De manera transversal en la práctica del canto de protesta, según opiniones de participantes en la lucha revolucionaria nicaragüense, se percibe confianza, en un hoy posible, algo profundo, como una fuerza reivindicadora que ayuda a buscar el derecho a la vida, por ello en varias canciones se refleja la “Libertad”. La población asimiló, de forma simbólica, parte de las letras musicales cantadas durante la lucha armada contribuyendo a la necesidad de ansias de Libertad ante el impacto de la represión somocista. El hecho de la represión como limitación o castración de la Libertad, es una realidad de la canción de protesta nicaragüense, donde la situación intolerable expresada a través de la música se vuelve un eco para para lograr el triunfo revolucionario.

La canción de protesta por los efectos que lograba como factor aglutinador en pro del movimiento sandinista, la identidad y la solidaridad revolucionaria fue considerada por el aparato represor Guardia Nacional, como subversiva. Muchas madres de caídos expresan que al ver a sus hijos comprometerse con el Frente o colaborar en el proceso revolucionario, no solo no se los impedían, sino que ellas también fueron adquiriendo los ideales de la lucha. Varias progenitoras de guerrilleros expresan que el miedo las embargaba, pero lo superaban ante la decisión inquebrantable de sus hijos. Asimismo, externan su intenso antisomocismo y reconocen la pasividad de su generación frente a la juventud del momento que tenía capacidad organizativa, valor y coraje que ellas en su tiempo no habían tenido (Solà y Trayner, junio, 1988, pp. 103-104).

Para ejemplificar la pasividad que se refiere líneas arriba, citaremos el testimonio de doña Haydeé Téllez de Miranda, madre de Harold Miranda Téllez, caído en Matagalpa el 29 de agosto de 1978 en la masacre del Hotel Soza, cuenta que “desde que mandaba Somoza padre, nosotros habíamos sufrido, es decir, mi esposo había sufrido la muerte de un hermano que no lo dejaron sacar los guardias. Llegaron a matarlo a la casa por tonterías políticas, pero por pocas cosas, y de ahí le echaron los perros que le lamieran la sangre a su hermano. Es decir, mi esposo y yo teníamos razones para vivir diciendo y señalando las tropelías que cometía Somoza”. La señora Téllez de Miranda afirma que luego de la horrible masacre del Hotel Soza (donde murió su hijo) “quedó confirmado y bien claro que si no nos proponíamos los nicaragüenses seguiríamos teniendo ese régimen de terror [...] Entonces se afirmó más la creencia que solo el Frente Sandinista, con sus muchachos jóvenes, podría ayudarnos a *botar* ese gobierno tan criminal” (Solà y Trayner, junio, 1988, pp. 136 y 138).

Asimismo, doña Norma Pineda de Arroyo expresa: “La generación de nosotros no tuvo ese valor, digamos, de rebelarse contra todo. Nos decíamos: *sí, claro, iestá mal hecho! ¡Qué barbaridad!* Pero no actuábamos. Y ellos [la juventud de entonces] supieron actuar” (Solà y Trayner, junio, 1988, p. 233).

“LA TUMBA DEL GUERRILLERO”: *DÓNDE, DÓNDE, DÓNDE ESTÁ...*

Toda esta carga emocional que generaban las barbaries del régimen contra la población fue descargada en el canto de protesta que desarrolló una función ideológica, transmitiendo expresiones de pensamiento sociopolítico de corte revolucionario. Utilizando una imagen musicalizada se expuso el repudio a la dictadura somocista, se enunció parte de la historia, convirtiendo a la música en un elemento importante de la lucha que libraba el pueblo nicaragüense. Los vejámenes que el régimen cometía causaba que más y más personas se integraran a la causa bajo la premisa de que su pueblo y la revolución los necesitaba ¿La

fuentes de inspiración? Canciones como “La tumba del guerrillero” (Solà y Trayner, junio, 1988, p. 101).

En esta pieza musical el individuo ya está generalizado como el indefinido “guerrillero”. Es un homenaje a todos los guerrilleros y, muy especialmente, a aquellos cuyos cuerpos no fueron recuperados. En otras canciones de Carlos Mejía sabemos exactamente donde descansan los caídos: Juan Carmenate está al pie del Chilamate (“Alforja campesina”); el que vendía tortillas que se salió del seminario, cayó allá por el cementerio (“No se me raje mi compa”). Para muchos otros, la pregunta del lugar final dónde yacen sus restos sigue sin respuesta (Scruggs, 2006).

Una de las fuentes de inspiración de esta canción fue el poema de Ernesto Cardenal (*Como dijo el poeta trapense/ de Solentiname*) “Epitafio para la tumba de Adolfo Báez Bone”: *Te mataron y no nos dijeron dónde enterraron su cuerpo,/ pero desde entonces todo el territorio nacional es tu sepulcro;/ o más bien; en cada palmo de territorio nacional en que no está tu cuerpo, tú resucitaste./ Creyeron que te mataban con una orden de ifuego!/ Creyeron que te enterraban y lo que hacían era enterrar una semilla* (Borgeson, Jr., 1984, p. 117).

Báez Bone fue uno de los caídos en la llamada “Rebelión de abril del 54”, levantamiento planificado contra Somoza García. Adolfo era un “militar de carrera, con estudios especializados en Guatemala y con una arraigada vocación de cambio democrático y justicia social, según lo describe don Arturo Cruz Porras, que era su cuñado. Sufrió exilio, cárcel y después la muerte, junto a su hermano Luis, en la lucha por sus ideales” (jesaenz, abril 7, 2013). Pero, ¿en qué consistió la mencionada Rebelión?:

Un grupo de ciudadanos, de distinta filiación política, unidos por el ideal de la Libertad: conservadores, liberales, miembros de la organización juvenil Unión Nacional de Acción Popular (UNAP), ex oficiales y oficiales activos de la Guardia Nacional, montaron un levantamiento armado contra Anastasio Somoza García, que llevaba casi 20 años en el poder y se preparaba para una nueva reelección.

El caudillo conservador, Emiliano Chamorro (1871-1966) incumplió su promesa de asegurar la incorporación de 300 combatientes, lo que permitiría atacar y tomarse los cuarteles centrales de la Guardia Nacional. Como el número de conjurados no era suficiente para ejecutar el plan original, tuvieron que cambiar sobre la marcha y optaron por colocar una emboscada en la ruta en que acostumbraba transitar Somoza García, por la Carretera Sur, rumbo a Montelimar. Al final, el dictador no pasó por el sitio, la conspiración fue descubierta y se inició la cacería.

Los combatientes fueron masacrados en los cafetales de Carazo. Unos cayeron en combate, otros fueron asesinados después de ser capturados. Otros fueron torturados, procesados y condenados a prisión. Pero como dice el poema de Cardenal: *la semilla quedó sembrada*. Algunos de estos héroes o mártires fueron: Pablo Leal, Gustavo Zavala, Agustín Alfaro, José María Tercero, Rafael Praslin, Amadeo Baena, Carlos Ulises Gómez, Joaquín Cortés, Manuel Agustín Alfaro, Luis Gabuardi, Luis Morales Palacios, Juan Martínez Reyes, Antonio Velásquez, Edgard Gutiérrez, Francisco Caldera, Juan Ruiz Traña, Julián Salaverry. La lista es muy larga para incluirlos a todos (jesaenz, abril 7, 2013).

Aunque ya se indicó cuál fue la fuente original de esta canción ("La tumba del guerrillero"), pero también coincide con las circunstancias que rodearon la muerte del general Augusto C. Sandino, pues, jamás se encontró la morada final de sus restos y la Guardia Nacional, nunca revelaría esta información (*No quisieron decirnos el sitio/ donde te encontrás*). En esta canción se aprecia cómo el "guerrillero" se une a su madre patria (*y por eso tu tumba es todito/ nuestro territorio/ en cada palmo de mi Nicaragua/ ahí vos estás*). También se puede ver la angustia de una madre desesperada por darle el último adiós a su hijo o, por lo menos, conocer el lugar donde yace su cuerpo (*La tumba del guerrillero/ dónde, dónde, dónde está,/ su madre está preguntando/ nadie le responderá*).

Asimismo, como se citó anteriormente en el testimonio de doña Norma Pineda de Arroyo, madre del caído Carlos Francisco Arroyo Pineda. Este le decía: "No llores mamá, porque si yo llego a caer [...]. En cada ser que tome conciencia ahí estaré yo [...] en las manos de cada profesional honrado, ahí me vas a encontrar" (Solà y Trayner, junio, 1988, p. 233). Así lo leemos en esta estrofa de "La tumba del guerrillero": *Guerrillero, vos surgís en ríos,/ montes y praderas./ En el viento que mece el chinchorro/ del hijo de Juan./ En las manos humildes y toscas/ de la vivandera./ En la milpa donde el campesino/ busca y busca el pan.*

En pocas palabras, el guerrillero surge en cada persona que tomó conciencia y que, de alguna manera, cooperó con los ideales revolucionarios. Igualmente, su cuerpo se vuelve uno con la tierra, es decir: "Polvo eres y en polvo te convertirás" (Génesis 3:19). A continuación, la letra de esta inspiradora canción:

La tumba del guerrillero/ dónde, dónde, dónde está,/ su madre está preguntando/ nadie le responderá./ La tumba del guerrillero/ dónde, dónde, dónde está,/ el pueblo está preguntando/ algún día lo sabrá.//

La tumba del guerrillero/ dónde, dónde, dónde está,/ su madre está preguntando/ nadie le responderá./ La tumba del guerrillero/ dónde, dónde, dónde está,/ el pueblo está preguntando/ algún día lo sabrá.//

Guerrillero, vos surgís en ríos,/ montes y praderas./ En el viento que mece el chinchorro/ del hijo de Juan./ En las manos humildes y toscas/ de la vivandera./ En la milpa donde el campesino/ busca y busca el pan.//

Como dijo el poeta trapense/ de Solentiname./ No quisieron decirnos el sitio/ donde te encontrás/ y por eso tu tumba es todito/ nuestro territorio,/ en cada palmo de mi Nicaragua/ ahí vos estás.//

La tumba del guerrillero/ dónde, dónde, dónde está,/ su madre está preguntando/ nadie le responderá./ La tumba del guerrillero/ dónde, dónde, dónde está,/ el pueblo está preguntando/ algún día lo sabrá.//

La tumba del guerrillero/ dónde, dónde, dónde está,/ su madre está preguntando/ nadie le responderá./ La tumba del guerrillero/ dónde, dónde, dónde está,/ el pueblo está preguntando/ algún día lo sabrá.//

Guerrillero, vos nacés de nuevo/ en la carabina./ En los bronquios de Pedro el minero/ que en Siuna murió./ En los ojos de los miserables/ que en Acahualinca,/ aún esperan sedientos/ la aurora de la redención.//

Como dijo el poeta trapense/ de Solentiname./ No quisieron decirnos el sitio/ donde te encontrás/ y por eso tu tumba es todito/ nuestro territorio/ en cada palmo de mi Nicaragua/ ahí vos estás.//

La tumba del guerrillero/ dónde, dónde, dónde está,/ su madre está preguntando/ nadie le responderá./ La tumba del guerrillero/ dónde, dónde, dónde está,/ el pueblo está preguntando/ algún día lo sabrá.//

La tumba del guerrillero/ dónde, dónde, dónde está,/ su madre está preguntando/ nadie le responderá./ La tumba del guerrillero/ dónde, dónde, dónde está,/ el pueblo está preguntando/ algún día lo sabrá (transcripción del suscrito).

“NO SE ME RAJE MI COMPA”: QUE LA PATRIA NECESITA SU CORAJE Y SU VALOR...

El contenido a través de la captación popular, contribuyó en la revalorización de la función de denuncia, destacando el valor humano ante las consecuencias de las estructuras de desigualdad económica, política y social, generadas por la presencia y actuar del régimen, ayudando el canto a consolidar el pensamiento político-revolucionario que cuestionó las expresiones de dominación.

Distintos intérpretes, cantaron en contra de la represión militar, la pobreza, la desigualdad y la injusticia social. Al ser escuchadas y cantadas por el pueblo, por las clases más desfavorecidas, sirvieron de fuente de inspiración para luchar por conseguir ideales, contribuyendo a asimilar expresiones que llegaron a sentirse en lo más íntimo.

En las piezas musicales se alienta y se infunden ánimos en el contexto de la lucha. La canción perfecta para ejemplificar esto es: “No se me raje mi compa”, misma que está llena de referencias al valor: el muchacho que vendía tortillas que cayó como todo un hombre allá por el cementerio; Ricardo, torturado por un

miembro de la Guardia Nacional; y Julio Antonio Mella que aconsejaba que no se perdonara *ni el más leve parpadeo*.

En la estrofa que habla del muchacho que vendía tortillas, es una clara alusión al combatiente José Leonel Rugama Rugama, nacido en el Valle de Matapalos (Estelí) el 27 de marzo de 1949. Hijo de Pastor Rugama (de oficio carpintero) y de Cándida Rugama (maestra). Cursó la secundaria en el Seminario Mayor de Managua. Leonel visitaba los barrios más pobres de la capital, lo que despertó en él la conciencia de un cambio. En 1967 —a los 18 años— estableció contacto con el FSLN e inició su lucha en las montañas como guerrillero (*se salió del Seminario pa' meterse a la guerrilla*).

Recibió órdenes de trasladarse a León, donde logró matricularse en la UNAN. En cartas enviadas a su papá, le explicó que su objetivo no era terminar una carrera profesional, sino el hecho de aportar a la revolución, integrando el Frente Estudiantil Revolucionario (FER). El 15 de enero de 1970, Rugama cae junto a dos compañeros: Róger Núñez Dávila y Mauricio Hernández Baldizón en un combate desigual en Managua en las cercanías el Cementerio Periférico (también conocido como Oriental), cuando se encontraban en una casa de seguridad y la Guardia les tendió una emboscada. Los jóvenes entonando el Himno Nacional eran atacados por avionetas y con armamento pesado. El general Samuel Genie Lacayo, por medio de un megáfono les solicitó su rendición a lo que Leonel contestó: "¡Qué se rinda tu madre!". Este grito fue escuchado por miles de nicaragüenses y a nivel internacional, pues el enfrentamiento fue transmitido en cadena nacional (Soza, 27 de marzo, 2019 cfr. Umaña, martes 15 de enero, 2019).

En la pieza, también se puede percibir el reconocimiento al sacrificio y el temor infundido al verdugo: *Me contaba el otro día/ el que torturó a Ricardo:/ me daban miedo las chispas/ de sus grandes ojos claros*. A pesar que Ricardo es sometido a un suplicio, él no delata a sus compañeros de lucha: *Jamás pudimos sacarle/ más palabras que las mismas*; y afirma fervientemente: *¡Soy y seré militante de/ la causa sandinista!* La persona y el hecho a quien refiere esta estrofa se explica a continuación:

Ricardo Morales Avilés, fue maestro, estratega e intelectual revolucionario. Nació el 11 de junio de 1939 en Diriamba (Carazo). Sus padres fueron Manuel Morales Rodas (1916-1997), dueño de un taller mecánico y Ángela Avilés Serrano (1908-1971), propietaria de una venta-bar. Al negocio de su madre acudían diriambinos opositores y plantaban tertulias políticas. Ricardo se bachillera el 17 de febrero de 1958, en la Escuela Normal "Franklin D. Roosevelt" (de Jinotepe), donde luego trabaja como profesor. El 23 de febrero de 1960 se traslada a México a estudiar psicología y pedagogía, ejerciendo la docencia.

El 14 de marzo de 1963, a través del profesor Edelberto Torres (1930-2018), establece relación con Carlos Fonseca Amador e inicia su militancia en el FSLN. Después de seis años de trabajo en el exterior declina la oferta de representar al Frente en Cuba. Solicita ante la Dirección Nacional su ingreso a Nicaragua para participar en la lucha. Se integra como docente universitario y trabaja clandestinamente para el FSLN, bajo las orientaciones de Julio Buitrago.

El 18 de septiembre de 1968 participa junto a Buitrago y Alesio Blandón Juárez (1942-1969) en la recuperación económica al Banco de América (sucursal Buenos Aires). El 12 de diciembre de 1968 es capturado luego de sufrir un accidente automovilístico. Es sometido a torturas criminales y, a pesar de la crueldad de los interrogatorios, se niega a delatar a sus compañeros de causa. Con firmeza pronuncia las únicas palabras que lograron arrancarle: "Soy revolucionario, militante del Frente Sandinista de Liberación Nacional". De 1969 a 1971 estuvo preso en la cárcel La Aviación (Managua), donde convierte su celda en aula y taller de trabajo: escribe artículos polémicos, defiende su posición revolucionaria. Los innumerables atropellos que sufrió en prisión le causaron afecciones pulmonares.

En tres oportunidades le aplicaron el "pisa y corre", que era una maniobra consistente "en dar la libertad" al detenido y aprehenderlo, de nuevo, en las puertas de la cárcel. Le impidieron asistir a los funerales de su madre. El 4 de octubre de 1971, luego de dos años, nueve meses y veintidós días en prisión es puesto en libertad. Es nombrado miembro de la Dirección Nacional del FSLN, a pesar de esto, tiene que permanecer en la "legalidad" para desarrollar contacto con los militantes de base y los cuadros intermedios, trasmitiéndoles las cualidades que todo revolucionario debe poseer: firmeza ante el enemigo, sencillez, humildad, estudio permanente de nuestra realidad y la decisión de luchar hasta el final. Morales Avilés es capturado junto a Óscar Turcios (1942-1973) el 17 de septiembre de 1973 y, al día siguiente, anuncian la muerte de ambos (Baltodano, pp. 167-171 cfr. con Baltodano, s.f.).

Como se ve, la canción hace referencia a dos grandes militantes del FSLN: Leonel Rugama y Ricardo Morales Avilés, destacando sus hazañas revolucionarias. Aunque los hechos son descritos en una estrofa cabe señalar que, dentro de la canción, tienen un gran impacto ideológico para quien la escucha.

En la pieza musical, también se puede ver cómo las convicciones personales contagian y alientan a los demás compañeros de lucha, igualmente, deja en claro que no deben perdonarse las indecisiones, pues, se sabe que en esos momentos, ese tipo de actitudes pone en peligro no solo la vida del individuo, sino de todo

el grupo, dado que esos “nerviosismos” son contagiosos; por eso: *No se me raje mi compa,/ no se me ponga chusmón/ que la patria necesita/ su coraje y su valor./ No se me raje mi hermano,/ no me vuelva a ver pa’tas./ La milpa está reventando/ y es tiempo de cosechar.*

Otro elemento no menos importante que aparece en “No se me raje mi compa”, es la sencillez y pureza de alma de los jóvenes que luchaban en la causa revolucionaria. Citando nuevamente el testimonio de doña Norma Pineda de Arroyo sobre la caída de Carlos Francisco Arroyo, ella confiesa que la muerte de su hijo: “honradamente me humanizó. El dolor muchas veces hace sentir rencor, como vengarse. En mí no, porque siempre recordaba las palabras de él: *No llores mamá, porque si yo llego a caer, no llores nunca, porque yo muero por mis ideales, por una causa justa* [...] Entonces yo empecé a ver que, en realidad, él tenía toda la razón. Que nosotros, los viejos, no teníamos la pureza que tenía ya la juventud” (Solà y Trayner, junio, 1988, p. 233).

A como lo contó Mercho Maldonado que platica con los muchachos *en la bajura del río* y puede notar que su mirada era transparente (*clara*) y serena, *exactita al ojo de agua*. A continuación, se transcribe la letra de esta canción:

Cuenta Mercho Maldonado/ que en la bajura del río,/ platicó con tres muchachos/ vestidos de verde olivo./ Tenían, dijo el campisto,/ limpia, limpia la mirada/ bien serena, serenita/ exactita al ojo de agua./ Bien serena, serenita/ exactita al ojo de agua.//

No se me raje mi compa,/ no se me ponga chusmón/ que la patria necesita/ su coraje y su valor./ No se me raje mi hermano,/ no me vuelva a ver pa’tas./ La milpa está reventando/ y es tiempo de cosechar.//

¿Te acordás de aquel muchacho,/ el que vendía tortillas?/ Se salió del Seminario/ pa’meterse a la guerrilla./ Murió como todo un hombre/ allá por el cementerio./ Cometió el atroz delito/ de agarrar la vida en serio./ Cometió el atroz delito/ de agarrar la vida en serio.//

No se me raje mi compa,/ no se me ponga chusmón/ que la patria necesita/ su coraje y su valor./ No se me raje mi hermano,/ no me vuelva a ver pa’tas./ La milpa esta reventando/ y es tiempo de cosechar.//

Me contaba el otro día/ el que torturó a Ricardo:/ me daban miedo las chispas/ de sus grandes ojos claros./ Jamás pudimos sacarle/ más palabras que las mismas:/ ¡Soy y seré militante de/ la causa sandinista!/ ¡Soy y seré militante de/ la causa sandinista!//

No se me raje mi compa,/ no se me ponga chusmón/ que la patria necesita/ su coraje y su valor./ No se me raje mi hermano,/ no me vuelva a ver pa’tas./ La milpa está reventando/ y es tiempo de cosechar.//

Dijo Julio Antonio Mella/ si me pongo retrechero/ no perdone camarada/ ni el más leve parpadeo./ Si ves que avanzo, seguime./ Si me detengo, empujame./ Y si acaso retrocedo/ allí mismo liquidame./ Y si acaso retrocedo/ allí mismo liquidame.//

No se me raje mi compa,/ no se me ponga chusmón/ que la patria necesita/ su coraje y su valor./ No se me raje mi hermano/ no me vuelva a ver pa’tas./ La milpa esta reventando/ y es tiempo de cosechar (transcripción del suscrito). ■

Calle de Bluefields, Nicaragua



GEOGRAFÍA

Editor Jaime Incer Barquero

incerjaime@gmail.com

Geografía e Historia son complementarias; por ellos muchas universidades tienen facultades de “Geografía e Historia” bajo el mismo rector. Por esa misma razón tenemos una Academia de Geografía e Historia de Nicaragua. La publicación en 1964 de la *Geografía de Nicaragua* (Terán, Francisco, y Jaime Incer Barquero. Managua: Banco Central de Nicaragua, 1964), marcó un hito en nuestros conocimientos geográficos. Fue la primera geografía realmente científica que se publicó en el país.



La Geografía juega un papel importante por los recursos naturales y la valoración social, económica y cultural de sus diferentes regiones. En ninguna otra sección de la Revista se puede valorar y sopesar la importancia de los 153 municipios, y las dos regiones autónomas. La geografía estudia la superficie de Nicaragua, las sociedades que la habitan y los territorios, paisajes, lugares o regiones, que la forman al relacionarse entre sí.

Publicaremos en esta sección ensayos geográficos. Del libro *Viajes, Rutas y Encuentros 1502-1838* publicaremos: Capítulo IV. Etno-geografía de la región conquistada, pp. 87-117; Capítulo X Misioneros en la boca de la montaña, que trata sobre las misiones franciscanas en la Taguzgalpa y Tolotalpa a principios del siglo XVII. Capítulo XIV. Inventario de los pueblos a mitad del siglo XVIII, pp. 403-434; Capítulo XVII. Reconocimiento oficial de la Costa de los Mosquitos, pp. 489-512; Capítulo XIX. Viajeros y pueblos en la época post-independiente, pp. 543-562.

Igualmente podemos incluir en la revista las “Toponimias Indígenas de Nicaragua”, versión que actualmente estamos revisando, ampliando y actualizando, habiendo concluido la sección correspondiente a las toponimias mexicanas, acompañada con mejores mapas; sección que vamos a reproducir una vez publicada toda la obra, según espero en unos tres meses. Espero revisar y concluir la sección que corresponde a las toponimias ulúa-matagalpas y sumus-

mayangnas, quedando pendientes las toponimias miskitas para principios del año entrante y las pocas que he logrado identificar sobre los Rama y Guatusos.

Hace pocos días la Academia de Geografía e Historia, con el apoyo del Gran Ducado de Luxemburgo, dio a conocer el libro de Eduard Conzemius: “Estudio Etnográfico de los Miskitos y Sumus de Honduras y Nicaragua”, para conmemorar los 100 años de la visita de su autor a la Mosquitia. Esta obra es una traducción mía, tras ser descubierta y extraída de un boletín póstumo de la Smithsonian, institución donde en 1988 estuve realizando información sobre todas las erupciones volcánicas registradas en Centroamérica, a partir de la conquista hasta 1924.

El libro de Conzemius fue publicado por Libro Libre, de Xavier Zavala, el cual no pudo divulgarse en Nicaragua en aquellos años sandinistas opuestos a la orientación política de esa editorial. Posteriormente fue reproducida y mejor editada por la Colección Cultural de la Fundación Uno, que por alguna razón no fue ampliamente divulgada, sino hasta esta fecha gracias al respaldo y apoyo de Luxemburgo.■

La Picada Real a la Costa

José Mejía Lacayo

Este ensayo es una reconstrucción de la ruta o picada de Jeremois Ríos con base en el reporte de A.C. Larsen¹ de 1928, y el mapa de John M. Nichol C.E. que acompaña North East Nicaragua de 1897.

En el mapa, as cruces rojas x son minas y los puntos rojos • son plantaciones de café. La barra roja vertical | marca el límite de navegación de los vapores en el mapa de Nichol.

Resumen: La primera noticia que tenemos de la Picada Real es de 1928 cuando el comerciante Jeremois Ríos viajaba en ella para vender mercaderías a Prinzapolka, partiendo de la ciudad de Matagalpa. Ya para 1945 la Picada Real servía de lindero a propiedades. Podemos suponer que la Picada se había convertido ya en camino, porque una picada sirve para indicar una dirección y no presta facilidades de camino. Quizás la picada es más antigua que 1928 porque 17 años después ya sirve de lindero, es una característica permanente del terreno; en todo caso ya no quedan hoy restos de la Picada, desplazada por las nuevas carreteras.

Palabras clave: picada, senda, camino, Matagalpa, Prinzapolka

Abstract: The first news we have of the Picada Real is from 1928 when the merchant Jeremois Ríos used it to sell merchandise to Prinzapolka, starting from the city of Matagalpa. By 1945 the Picada Real served as a boundary to properties. We can suppose that the Picada had already become a road, because a Picada serves to indicate a direction and does not provide road facilities. Perhaps the picada is older than 1928 because 17 years later it already serves as a boundary, it is a permanent feature of the land; In any case, there are not today remain of the Picada, perhaps displaced by the new roads.

Keywords: picada, path, path, Matagalpa, Prinzapolka

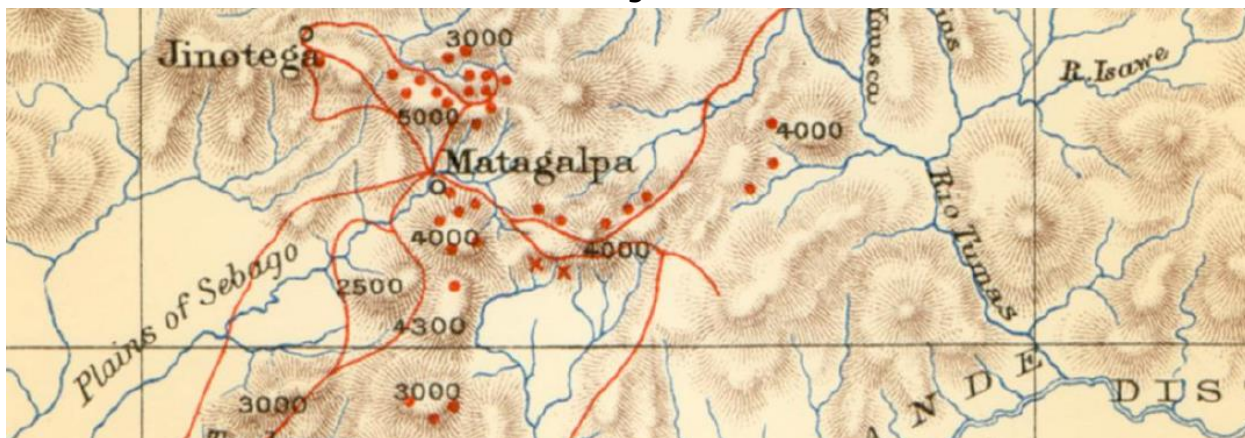


¹ Ver sandinorebellion.com Memorándum de inteligencia de A. C. Larsen Headquarters Districts of Matagalpa and Jinotega Matagalpa, Nicaragua 20 March 1928

Jeremois Ríos es aún comerciante que capturaron e interrogaron los marines el 16 de marzo de 1928. Los marines tenían interés porque Ríos lograba penetrar a Costa Caribe de Nicaragua por una senda desconocida para ellos. No era un camino e 30 pies de ancho construido para transitarlo, era una picada, una roza en la montaña que indicaba la dirección a seguir.

Para los Marines empeñados en la guerrilla contra Sandino, había dos vías públicas: **el camino real y la picada**. El camino real puede tener los arbustos despejados hasta 15 pies a cada lado en algunos lugares, mientras que la picada probablemente mostrará solo suficientes cortes de machete para indicar el curso que sigue. Hay un tramo ocasional de carretera o camino de carretas de bueyes, pero estos terminan mucho antes de que el soldado llegue al territorio de los bandidos [guerrilleros].²

En 1928 fuerzas al mando del general sandinista Manuel María Girón Ruano, llegaron a la mina Neptuno a las 3:00 PM del domingo 15 de abril de 1928. El grupo no hirió a nadie, incautaron algunos fusiles y pistolas y confiscaron 344.5 oz de oro, así lo constató Fred Delft (alemán). Esta incursión de la guerrilla de Sandino motivaría a los marines a interrogar a Jeremois Ríos.



Jeremois es dueño de un terreno al sur de Matagalpa. Era un pequeño propietario y con algún instrucción y actividades de comerciante. Ríos decía que compraba sus mercaderías en Managua y Matagalpa, mercaderías como café, ropa y alimentos, el café seguramente en Matagalpa, a juzgar por las numerosas fincas de café en los alrededores de la ciudad, y con varias mulas cargadas seguía la picada que lo llevaba a la Costa Este, a Prinzapolka, un poblado en la bocana de

² [Marine Corps Gazette No. 1, volume 68, enero 1984.](#)

río de ese nombre. Ríos no menciona mulas, pero las mercaderías debía cargarlas en mulas u otros animales de carga, y quizás llevaba ayudantes.

Son vocablos equivalentes a picada, abra, carril y trocha. En La Gaceta del 1ro. De julio de 1957 se lee: "El Contratista tendrá derecho para cortar y utilizar sin pago alguno las maderas no exportables que fueren necesarias para construcción de puentes, campamentos o viviendas, siempre que sus cortes se establecieren en terrenos baldíos. Los carriles, trochas y picadas que hiciere el Contratista para facilitar sus trabajos mencionados serán de su uso . exclusivo sin que ninguna otra persona tenga derecho a aprovecharse de ellos;"

Según Joan Corominas, TROCHA 'atajo', 1444. Origen incierto, probablemente prerromano. Podría estar emparentado indirectamente con el tipo TROGIO, que significa lo mismo en los Alpes centrales y orientales. Pero la palabra castellana supone una base *Trogtā (quizá de TROGTA), con otra terminación. Es incierto, pero nada inverosímil, que haya relación con la raíz céltica e indoeuropea TROGH-, TREGH-, que significa 'correr' y 'pie'. Según la RAE, Quizá del celta *trōgium.

Según Joan Corominas, CARRIL: Del lat. vulg. *carrile, n. de *carrīlis 'relativo al carro', y este der. del lat. carrus 'carro1'; cf. lat. tardío currīlis 'relativo al carro'.

PICADA en su 3ra. Aceptación según la RAE significa en Arg., Bol., C. Rica, Guat., Hond., Par. y Ur. Camino o senda abierta por el hombre a través de la espesura del monte.

Costa Rica tiene la Ruta Juan Rafael Mora Porras y también conocida como trocha fronteriza es un camino de tierra abandonado en Costa Rica en la orilla sur del río San Juan. La ruta 1856 sigue la margen sur del río San Juan en el lado de Costa Rica, cubriendo completamente el límite norte de la provincia de Heredia con el segmento oriental que comienza al oeste de Boca San Carlos en la provincia de Alajuela.

Bajo el nombre de El Abra hay poblados en Carazo y en Boaco.

Le tomaba a Jeremois 18 días para llegar a Prinzapolka, viajando a razón de seis leguas diarias durante la estación seca enero a abril), y de 21 a 25 días durante la temporada de lluvias (mayo a diciembre) porque había que cruzar varios vados grandes en el río. El trayecto está casi deshabitado y cubiertos de densos bosques, a menudo faltan alimentos, hay que vivir principalmente de carne de mono si se viaja sin alimentos. El área dentro de la picada es casi toda una formación de grava, la sabana miskita, con pinares y pastizales, muy sana y libre de insectos.

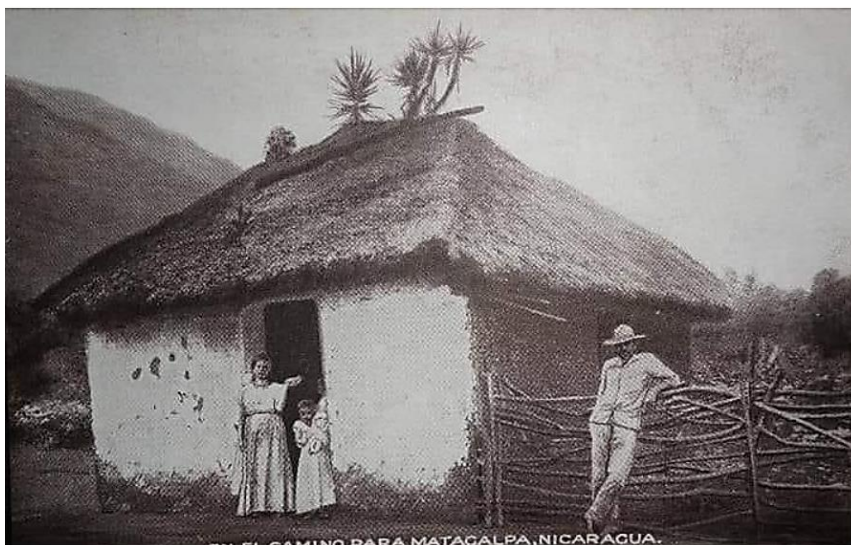
Seis leguas son casi 30 km por día, el doble que el promedio de 15 km por día que tomaba a Ríos hacer el recorrido, pero era más rápido una vez llegaba al río Tungla, pasado el poblado de Quiquina. Podemos suponer que Ríos recorría en un día unos 25 km, y menos en terreno montañoso. El promedio era e 15 km por día para el viaje de Matagalpa a Prinzapolka.



Había un camino de Matagalpa a Siuna que pasaba cerca de Wani ya en 1897, pero Jeremois Ríos hacía su ruta comercial en una picada, no en un camino.

Al tercer día, después de salir de Matagalpa, llegaba a las riberas del río Tuma; al sexto llegaba a las riberas del río Labu, donde podía comenzar su viaje siguiendo el curso del río, siempre a pie porque las mulas no entraban en el pipante. En dos días más llegaba a Quiquina, el primer poblado mayangna. De allí en adelante el camino es más fácil.

Hay botes disponibles, dice Ríos, en estos lugares para transportar viajeros que tienen una capacidad de cuatro personas. Los vados de los ríos Iras y Wani



cuentan con embarcaciones con capacidad para diez. Solo hay asentamientos indígenas a lo largo de esta picada. Los indios, según Ríos, son muy amables.

Suponemos Ríos llevaba sus mulas hasta el primer poblado donde trasegaba sus mercaderías a los pipantes y dejaba las mulas al cuidado de indios amables, porque las mulas no entran a los pipantes. Era un viaje en parte a pie o en mula, y parte en pipante cuando los ríos eran navegables.

La picada es sobre un terreno muy accidentado y montañoso, a veces, los ríos están crecidos. La madera a lo largo de este sendero es considerada la mejor de Nicaragua. La única comida que se puede traer en este viaje son frijoles, y se puede comprar arroz y maíz para los animales de carga. Afirma que no hay misquitos hasta llegar a la Costa Este. Se puede conseguir refugio para al menos veinte hombres en las aldeas. Estos refugios son choza de paja. Ríos hará otro viaje en mayo. Este mes sigue siendo seco en la zona de paso, siendo julio el mes más lluvioso.

Prinzapolca es solo la desembocadura de un río con una mala barra, donde a menudo hay solo seis pies de agua; el fondeadero es malo, el río es angosto y la corriente rápida y fuerte, tan fuerte en tiempo de crecida que arrastra cualquier embarcación. El Labu ha estado inundado hasta Tungla; pero a menudo tiene dificultades para superar la barra. Hay un vapor de rueda de popa, el Progreso, que navega regularmente por el río; en las inundaciones llega hasta Tungla, pero en las estaciones secas sólo hasta el límite cercano a la confluencia con el río Unkumwas [Ucunguas en algunos mapas], un afluente del río Bambana.

En la actualidad se necesitan de cuatro a seis días para descender el río desde Wani en "pitpante" (canoas excavadas) y vapor, y de diez a catorce días para subir, ya que los pitpante son botes lentos.



El poblado de Prinzapolca está construida sobre los pantanos de la desembocadura del río y consta de unas cincuenta casas de madera y chabolas con techos de hierro galvanizado; las casas están construidas sobre postes y las aceras de madera sobre postes, ya que la ciudad está rodeada de pantanos y durante las

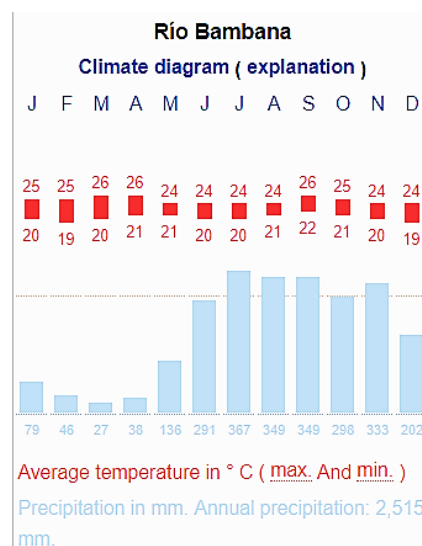
inundaciones el agua corre debajo de las casas. Hay nueve tiendas bien surtidas y bastante grandes. Siempre habrá un comercio considerable aquí, ya que el río es una carretera natural, aunque mala, a las minas de Pis Pis, Siuna y Quiquina.

El afluente principal del río Prinzapolca es el Bambana. El Prinzapolca es navegable por vapores hasta la confluencia del río Tungla, cerca del poblado de Walpasicsa. Pero Ríos seguía el río Tungla y sus afluentes el Labu y el Wani. Cerca

de la confluencia del Labu está el poblado de Quiquina. El poblado de Wani está en el curso medio del río Wani.

Entre los obstáculos montañosos que frenaban a Ríos están los cerros Salal de 1,980 metros y el cerro Pía de 1,820 metros. El río Labu corre al sur de estos cerros y era la mejor ruta para Jeremois Ríos. Después de Tungla, viajando hacia el Este, el terreno es llano, desaparecen los cerros. Se puede conseguir refugio para al menos veinte hombres en las aldeas. Estos refugios son chozas de paja.

La evolución de la zona puede rastrearse hasta 1914-1922. En ese período operaron, además de varias empresas pequeñas y exploradores individuales, la Edén Mining Company, la Panamá Mining Company y la Tonopah Mining Company que explotaba el grupo minero de Pioneer y Panamá con las vetas Edén y Neptuno. En 1917 Llegan los primeros misioneros católicos a este distrito, quienes dejan plasmado los primeros bautizos y matrimonios realizados en los libros que aun guardan en su poder la parroquia de Bonanza. En 1922 Cierra operaciones la Panamá Mining Company. Desde 1922 hasta 1936 continuaron llegando al distrito minero de Pis Pis otras compañías para la explotación del oro.



Pispis³ es el nombre de una calabaza *Lagenaria lagenaria* usada como recipiente para guardar pólvora. Conzemius informa de este significado de Pispis en una nota sobre las armas de fuego⁴ (página 169-170). Sin embargo, Pispis no es parte de la Flora de Nicaragua⁵, ni del libro de Grijalva⁶.



El mapa del International Bureau of the American Republics, publicado en 1903, escala 1:792,000 trae más detalles del río Bambana. El afluente principal del Bambana es el Ucunguas. Otros afluentes del Prinzapolka son Cusatac, Cuptinac, Lugu, Siuna y Tunga. El Tunga se convierte en Woulawas formado por los ríos, Labú, Ocal y otro más de nombre ilegible en el mapa. Según Alfonso valle, ukunwas es un vocablo ulúa) derivado de Ucun, bambú was, río, es decir "río de bambúes".

En la gaceta No. 218 del 18 de octubre de 1945 se solicita un título supletorio No. 3083: 'Corina Dávila, Juan Siles y Luis Polanco solicitan título supletorio finca rústica llamada Montecristo, situada en Peña Blanca, esta jurisdicción, en doscientas hectáreas terreno nacional, conteniendo café, potrero, chagüite, caña azúcar, despala, una casa y un rancho, lindando: Oriente,

³ Pispís es un vocablo mayangna significa "calabaza". Es el principal afluente del Waspuk, corre al N. de Bonanza (Regiones autónomas.). Raudales sobre el río Prinzapolka, aguas arriba de Alamikamba (Regiones autónomas).

⁴ Conzemius, Eduard, Indios miskitos y sumus, San José: Asociación Libro Libre, 1984.

⁵ Stevens, W. D., Olga Martha Montiel, Amy Pool, Luis Diego Gomez, Alba L. Arbaláez, and Victoria C. Hollowell. *Flora de Nicaragua*. St. Louis, MO: Missouri Botanical Garden Press, 2009.

⁶ Grijalva Pineda, Alfredo, Flora útil etnobotánica de Nicaragua, 1a ed., Managua: MARENA, 2005.

propiedad de Francisco Castro i Poniente, la de Teólilo Valenzuela i Norte, Peña Blanca i sur, picada real a Costa Atlántica.”

Y en la Gaceta No. 231 del 11 de octubre de 1956, fija los límites del cantón de Bulbul, municipio de Matagalpa que comprende: los valles de Bulbul, El Vijao,



Mapa de Nueva Segovia, Marine Corps Gazette, 1984

Las Carpas, Babasca y todo lo que queda en la margen izquierda del río Tuma, **La Picada Real de la Costa** y Río Yaosca; linda: norte, con jurisdicción de Jinotega; oriente, con Departamento de Zelaya; sur, con el cantón de El Corozo; y occidente, con el cantón de Caratera.

Debemos suponer que para 1945, la Picada Real de la Costa era una senda permanente, tanto como para servir de linderos en las propiedades, como son las quebradas y los ríos. En los mapas modernos figuran multitud de otros caminos sin que sea posible esclarecer cual fue la picada real.

En la Memoria de Gobernación y sus Anexos presentada a la Asamblea Legislativa por José Dolores Gámez en 1906-1907 (Managua: Compañía Tipográfica Internacional) dice textualmente: " A consecuencia del aumento de población ha sido la necesidad de crear nuevas agencias de policía en lilas, distrito de río Grande, sobre la **picada real de Jinotega**; en Lisagué, distrito de Prinzapolka, limítrofe con lilas; en Yulo, distrito de Wawa River, con funciones de

maestro de escuela; en Hawlover, distrito de Prinzapolka, con igual cargo; y en Kukra, centro bananero de la jurisdicción de esta ciudad. Tales autoridades, al principio dependen inmediatamente de los Gobernadores de Policía, y no se les dan las atribuciones judiciales, hasta que lo exigen las circunstancias. Forman también un buen auxiliar de la administración los alcaldes indígenas y Jueces de Cantón, establecidos en los distintos lugares”.

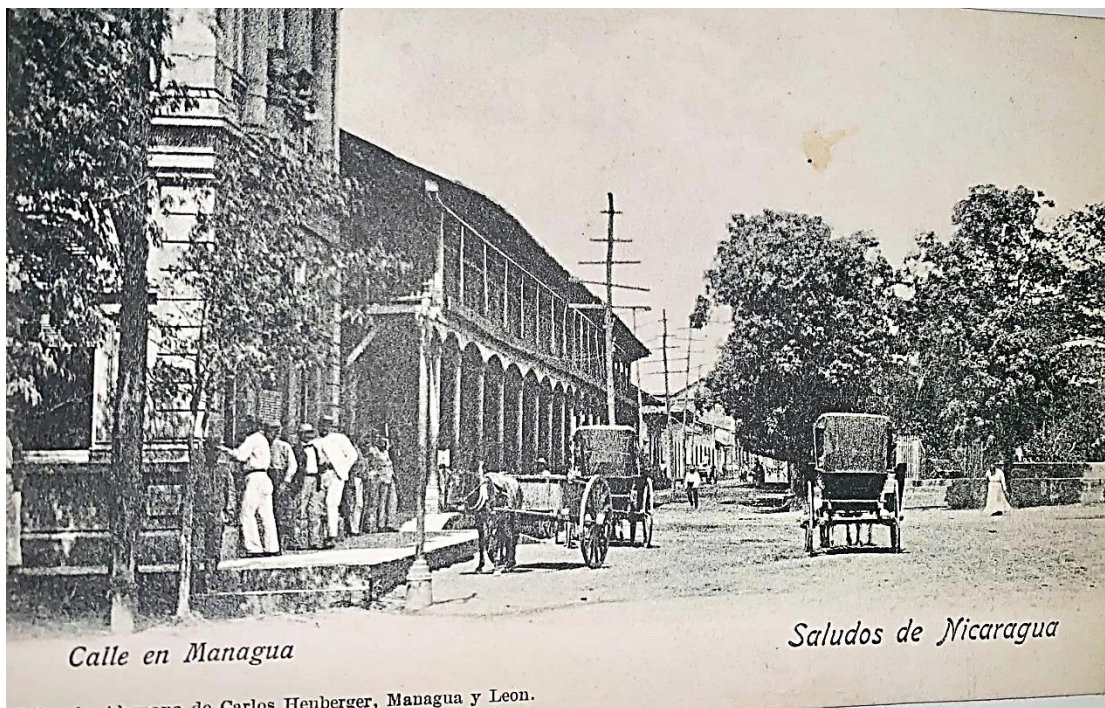
En el mapa de George Ephraim Squier de 1851 se muestra el río Prinzapolka, pero no figura ningún camino o picada entre Matagalpa y Prinzapolka. De hecho, todo el territorio oriental está rotulado como “detached Indian Tribes” y “unexplored”. Se rotula también a los indios Toasca en la cabecera del río Grande de Matagalpa, los indios Cookras en la cabecera del río Escondido, los Woolva al sur del Escondido, y los Rama al oeste de Punta Gorda.



Detalle del mapa de Squier de 1851.

Hubo otras picadas, La picada al Cangrejal desde Villa Somoza, descrita como título supletorio No. 643, "Cleto Pérez, solicita adjudicación de título oneroso cincuenta hectáreas, situado jurisdicción Villa Somoza, limitado: norte, picada real Villa Somoza al Cangrejal; sur, finca la Palmera; oriente, posesión Cusa Quemada i poniente, Wenceslao Orozco, picada al Cangrejal en medio". La Gaceta No. 254, 4 de noviembre de 1953. ■

Calle de Managua



Calle en Managua

Saludos de Nicaragua

Edición Alemana de Carlos Heubeger, Managua y Leon.

ANTROPOLOGÍA

Editor actual: Geoffrey McCafferty

mccaffer@ucalgary.ca

Editor emérito: Rigoberto Navarro Genie

Mail: tenamitl@gmail.com



Dr. Geoffrey McCafferty, foto a la izquierda, tiene su PhD de la Universidad del Estado de Nueva York en Binghamton (1992), con más de 35 años en investigaciones en Nicaragua.

Dr. Rigoberto Navarro Genie, foto a la derecha, tiene su PhD de la Universidad de París en la Sorbonne (2007), con más de 30 años en investigaciones en Nicaragua.

La antropología es una ciencia madre inclusiva, con esta visión incluimos en nuestra sección de Antropología: la etnología, la etnografía, la arqueología, la antropología física y la antropología social y la lingüística. Estas diferentes ramas de la ciencia son importantes para el entendimiento y la evolución de los grupos sociales, por esa razón no establecemos limitaciones relativas a épocas o períodos históricos, anteriores ni posteriores a la llegada de los europeos.

Gracias al aporte de los que se atreven, poco a poco queremos ir construyendo una sólida base de información que retroalimente nuestras raíces y que sustente nuestro futuro.

Debemos comprender que somos un pueblo que está asentado sobre una estrecha franja de tierra, que une un continente y separa dos océanos. Nuestros rasgos socioculturales no están, necesariamente influenciados por un solo lado de los puntos cardinales. A través del tiempo cada una de nuestras culturas ha moldeado sus cambios; porque como dice el escritor y filósofo italiano, Umberto Eco: "*Cada cultura absorbe elementos de las culturas cercanas y lejanas, pero luego se caracteriza por la forma en que incorpora esos elementos.*" Así Nicaragua, es una república independiente conformada por tres naciones culturales: La fértil región de la costa del Pacífico, Las frescas montañas del Centro Norte y el rico territorio de la Costa Caribe. Cada una con sus propias raíces históricas, sus diferentes tradiciones y sus particulares personajes. ■

El Uso de la Música para Enseñar Garífuna como Idioma Segundo en Punta Gorda, Roatán

Benjamin George Gotto

Greene, O. (1998). The "Dügü" Ritual fo the Garinagu fo Belize: Reinforcing Values fo Society Through Music and Spirit Possession. Black Music Research Journal, 18(1/2), 167-181. doi:10.2307/779397.

Tomado de una entrevista hecho por el autor en Punta Gorda, Roatán en el 24 de Julio, 2019

"Inglés es un idioma expresivo, español es un idioma romántico, pero Garífuna es un idioma musical"¹. Eso es la manera en que un informante, un maestro de Ingles y Garífuna, describió la esencia de los idiomas que hable. Cuando empieza aprender Garífuna, el estudiante está impresionado inmediatamente con la presencia frecuente de la música en sus lecciones. El contenido principal de mi primera lección, por ejemplo, era aprender una canción Garífuna y traducir lo en Ingles. Mientras es la verdad que muchas clases de idiomas se unan la música en sus lecciones a algún grado, clases de Garífuna ponen un énfasis especial en la música. Se usan la música no solo para ayudar entender la fonología y sintaxis del idioma Garífuna pero también para dar una idea sobre la cultura Garinagu².

METODOLOGÍA

Ese artículo es una cuenta de los métodos de la enseñanza del idioma Garífuna por la música usados en el pueblo de Punta Gorda, Roatán. Mientras viviendo en Punta Gorda por un mes, asistía clases de Garífuna enseñados por Sr. Alfred Ruiz. Mis experiencias en esa clase son un gran parte de la base de ese texto. Adicionalmente, llevé a cabo varias entrevistas a fondo y sin límites fijos con maestros de garífuna dentro de la comunidad. Durante las entrevistas, pregunté a los maestros sobre los métodos te enseñar garífuna. Específicamente, pregunté sobre la estructura de las clases, si usaban la música en clase, cómo lo usaban, y por qué la inclusión era necesario. Todas las entrevistas estaban hechas usando el software de grabación de un iPhone. Además de las entrevistas, grabé

¹ Traducción del autor

² La palabra Garífuna se refiere a la cultura o el idioma, mientras Garinagu se refiere a la gente.

a canciones desde varios miembros de la comunidad, incluso todos ellos que mi maestro usó en las lecciones.

Finalmente, tuve la oportunidad asistir una clase de garífuna para niños jóvenes. No tuve permiso grabar a la clase, pero tomé notas copiosas cuando asistí, y estaba capaz de notar la mayoría de las actas de la clase.

REVISIÓN DE LA LITERATURA

Relativamente poco ha sido escrito sobre la música garífuna. Sin embargo, lo poco que hay insiste consistentemente que la música tiene un rol bastante importante en la cultura garífuna. Oliver N. Greene, escribiendo de la pertinencia de la música a garífuna adoración de los antepasados expuso que “La música ... es una manera primero de enfatizar valores sociales. Textos de canciones, tocando el tambor, y usando sonajas son intermedios de comunicación por cual los mundos de los vivos y los antepasados interactúan y conversan” Greene relaciona una entrevista con un buyei, o chamán, garífuna quien describió la música como capaz de atraer a los antepasados por una vibración espiritual. Canciones y tambores son componentes muy importantes del sistema garífuna de adoración de los antepasados, especialmente el dügü, una ceremonia en que los espíritus de los antepasados garífunas están llamados habitar en miembros de la familia específicos para corregir un error percibido o ayudar con curando un miembro de la familia. Tocando tambores y sonajas y cantando desempeñan un papel muy importante en esta ceremonia. Las canciones, cuales son aperiamente revelados en los sueños, son una manera para los antepasados continuar interactuar con los miembros de la familia vivos. La centralidad de canciones en el dügü, y por extensión el sistema religioso garífuna, ilustra la centralidad de la música a cultura garífuna tradicional. Así, la preservación de la música garífuna es un parte importante de preservar la cultura entera. Sin embargo, la música no está relegado solamente a aspectos tradicionales de la sociedad garífuna. La manera de preservación más eficaz ha sido modernizar la música garífuna para que apela más a los jóvenes.

Punta rock es un género de música garífuna cuyo propósito es la preservación de la cultura garífuna en la era moderna. Según Greene, “El objetivo principal para la creación del género ... fue preservación cultural”³. Punta rock evolucionó de punta, una forma de baile tradicional ofrece “un torso casi sin moción en contraste con el movimiento casi constante de las caderas, piernas, y

³ Greene, O. (2002). Ethnicity, Modernity, and Retention in the Garifuna Punta. *Black Music Research Journal*, 22(2), 189- 216. doi:10.2307/1519956. Traducian del autor.

pies”⁴. Esta forma tradicional de canción y baile estuvo adaptada en la punta rock más moderno por la adicción de instrumentos nuevos como sintetizadores y guitarras eléctricas. Canciones de punta rock están interpretados en el idioma garífuna, y frecuentemente ofrecen letra de canciones puntas tradicionales, tratándose de identidad Garífuna y problemas sociales como trabajo e infidelidad. El objetivo dicho de punta rock es hacer que la música punta y por extensión la cultura garífuna parece genial para jóvenes Garinagu. Su posición como manera de preservar la cultura sirve como evidencia que la música esta visto como importante para este objetivo. Si por ninguna otra razón, una explicación posible para la prominencia de la música en clases de garífuna es que se ve como una manera de preservar la cultura garífuna junto con el idioma por hacer lo accesible y deseable a jóvenes. Sin embargo, eso no es la única razón posible para su inclusión.

La música ha sido reconocida frecuentemente como herramienta útil para pedagogía de idiomas segundos. Yukiko Jolly destaca tres ventajas de usar la música para enseñar un idioma extranjero⁵. Primero, la música puede enseñar mucho sobre la fonología del idioma de destino. Por ejemplo, una canción china se conforma al sistema tonal del idioma, y eso puede ser instructivo para estudiantes que hablan idiomas sin tonos. Segundo, canciones pueden enseñar sobre la sintaxis del idioma materno. Por proveer un método atractivo para practicar la gramática a del idioma de destino, la música ayuda muchísimo en retención gramatical en aprendices de segundo idioma. Finalmente, como ya ha sido mencionado, la música puede proveer perspicacia en la cultura del idioma de destino. Los dos puntos segundos son más pertinentes al predomino de la música en la pedagogía de garífuna como idioma segundo. En ese artículo, Yo cubriré ejemplos de los dos puntos encontrados en lecciones de garífuna en Punta Gorda.

LOS RESULTADOS

En Punta Gorda, asistí a uno de las clases quincenales para los niños. Todos los estudiantes estaban étnicamente garífuna. Sin embargo, según el maestro, pocos competentemente hablaban el idioma. Hablando del tema, él dijo este: “Si, ya hay estudiantes que hablan un poco de garífuna, de por sí que, los estudiantes son garífunas, pero casi no lo hablan, porque ya se está perdiendo y ya no se la hablan a los niños en garífuna”⁶ Mientras muchos mayores de Punta Gorda todavía

⁴ Greene, O. (2002). Ethnicity, Modernity, and Retention in the Garifuna Punta. Black Music Research Journal, 22(2), 189- 216. doi:10.2307/1519956

⁵ Joly, Y. (1975). The Use fo Songs in Teaching Foreign Languages. The Modern Language Journal, 59(1/2), 11-14. doi:10.2307/325440

⁶ Tomado de una entrevista hecho por el autor en Punta Gorda, Roatán en el 24 de Julio, 2019

hablan garífuna, ellos no están enseñando a sus hijos. La meta principal de la clase, según el maestro, es para asegurar que en generaciones futuras todavía hablan garífuna en Punta Gorda.

La clase empezaba y terminaba con un periodo sostenido de práctica de música garífuna tradicional. Después de este periodo había pasado, la lección empezaba. La clase estaba llevada a cabo principalmente en garífuna, aunque los maestros daban instrucciones muy complicados o específicos en español. Primero, los estudiantes practicaron el alfabeto garífuna, entonces se movían a llamar colores sencillos, números hasta veinte, y saludos, todos puestos en pósteres en las paredes. Siguiendo esta práctica, la clase se enfocaban en la pronunciación de los vocales. garífuna tiene los mismos vocales que español, a [a], [i], [e], [o], y [u]. Sin embargo, también tiene un vocal central cerrado y redondeado, [tr], escrito tradicionalmente como "ü" en ortografía garífuna. Los estudiantes, todos hablantes de español, tenían mucha dificultad con pronunciar ese vocal, necesitaban muchas repeticiones del sonido por los maestros para poder pronunciarlo. A cada estudiante le estaba pasado la palabra y provocado producir cada vocal en garífuna y después repetir algún sonido que no pudieron pronunciar correctamente. Cuando cada estudiante había pasado ese examen, la lección se movió a una porción de conversación, en el que los estudiantes tuvieron que imitar un conversación corto con sus padres sobre el contenido de la cena. Luego, los estudiantes estaban examinados en diez palabras de vocabulario y dados diez más para aprender antes de la próxima lección. Finalmente, la lección terminó con más de cantando y tocando tambores.

Según el maestro de las clases, la intención del uso de la música en esas clases es principalmente cultural. Él explicó: "la parte práctica de la música nuestra, si lo utilizamos, pero no como clase, como una asimilación o como una dinámica dentro de la clase. Es algo así entonces, empezamos a cantar con ellos a veces, para que los niños se sienten el ambiente, es algo recreativo, una dinámica para mantenerlos activos. Y también tenemos los días domingos, que lo utilizamos exclusivamente para practicar instrumentos para que aprenderán cantos, bailes, y todas las danzas nuestras. En estas dinámicas, usamos varios tipos de canciones. Por ejemplo, utilizamos lo que es el fedu . . . y también, le enseñamos a los niños paranda, les enseñamos punta y en ese proceso estamos enseñándoles los varios tipos de bailes típicos que tienen los garífunas" La música es un parte regular de la clase, y frecuentemente esta incluido cuando no está fijado. Sin embargo, el uso no es para enseñar el idioma. En vez de usar la música para enseñar los específicos de gramática y fonología garífuna, los maestros los usan para enseñar la cultura garífuna. Se lo usan como un "asimilación" para que

los estudiantes entiendan mejor su cultura. Teniendo en cuenta que todos los estudiantes son garífunas, y que la meta expresa de la clase es ayudar con el resurgimiento de la cultura garífuna, el uso de canciones garífunas como una herramienta cultural en vez de gramatical tiene sentido.

El uso de la música para preservar la cultura garífuna que yo observé en Punta Gorda es coherente con el uso de punta rock para preservar la cultura garífuna de la manera que observó Oliver Greene. Según Greene: “la retención, supervivencia, y preservación de cultura y lengua han sido puntos focales de punta rock hasta su formación. ... canciones tempranas de punta rock eran escritos y realizados como gestos deliberados de retención cultural⁷10” El facto que punta rock, la forma más popular de música garífuna, estaba creado específicamente con la intención de preservar la cultura garífuna demuestra que la gente garífuna pone mucha importancia en la música como una manera de preservar la cultura. El uso de la música para enseñar a sus jóvenes es en otra reflexión de la primacía de la música en la sociedad garífuna.

Aunque a mi grupo, estudiantes de la universidad de Kansas, utilizamos la música para aprender de la cultura e identidad garífuna, también aprendemos mucho sobre gramática y fonología garífuna usando la música. Mi maestro de garífuna no era un maestro de garífuna profesional. Él enseñaba inglés y era hablante nativo de garífuna, pero nunca había estudiado académicamente garífuna. Su falta de entrenamiento formal en enseñar garífuna llevo a varias dificultades en nuestro proceso de aprender. Por ejemplo, tuvimos que descifrar la conjugación y el orden de las palabras por preguntar con cuidado al maestro. Sin embargo, nuestro maestro usaba frecuentemente la música para enseñar, y ese uso nos ayudó muchísimo. Nuestra interacción con el idioma garífuna era musical desde el principio. En el primer día de clase, aprendimos la melodía de una versión garífuna de la oración “padre nuestro”. Entre los próximos pocos días, aprendimos y traducimos las letras de la canción, presentados aquí:

"Waguchi Bungiu, lidan sun fulasu,

Padre nuestro, en todas partes

Nübi la barueihan woun

Venga tu reino

Aduguwa la le babuserum be

⁷ Greene, O. (2002). Ethnicity, Modernity, and Retention in the Garifuna Punta. Black Music Research Journal, 22(2), 189- 216. doi:10.2307/1519956, Traducido por el autor

Hágase tu voluntad

Lidan mua, lidan sun fulasu

En la tierra y en todas partes”

Los beneficios de este tipo de practica eran inmediatos y múltiples. Primero, aprendiendo una canción nos dio una manera atractiva de practicar el vocabulario a través de repetición. Añadimos palabras como aguchi, que significa “padre”, lidan que significa “en”, y bungiu que significa “dios”, a nuestro vocabulario sin tener que practicarlos constantemente como es típico de idiomas segundos. La repetición que proveía la canción estaba más que suficiente para mejorar nuestras capacidades de hablar en garífuna radicalmente. Un otro uso para la canción era su ayuda para entender fonología garífuna. El Garífuna des sonoriza vocales a los fines de palabras, tal como refleja la palabra fulasu, que se pronuncian [fulas]. Esta canción nos puso sobre aviso esta característica fonológica y nos permitió practicar usarlo muy temprano en nuestro proceso de aprendizaje. Como con el vocabulario adicional, esta practica era mucho menos tediosa que normal debido al entretenimiento inherente en cantar la falta de repetición. La canción también nos permitió practicar alguno de las características fonéticas más difíciles: la vocal central y cerrada. La palabra Nübi, que se pronuncian [nebi], aparece en el comienzo de la canción. Aunque lo encontramos extremadamente difícil dominar la pronunciación de ese vocal, no obstante, era útil empezar practicar en el primer día, y la repetición de la canción nos permitió aproximarnos a una pronunciación correcta. Traduciendo Waguchi Bungiu nos proveyó percepción en la fonología de garífuna.

Waguchi Bungiu era servicial como un punto de empezar debido a su sencillez y melodía pegadiza, pero la próxima canción nos ayudó mucho más con la morfología. El canción se consistió en partes de “Girl I’m going to miss you” , hecho por Millie Vanillie y traducido parcialmente a garífuna. La letra fue lo siguiente:

“It’s a tragedy for me to see, the dream is over,

and I never will for get the day we met,

I’m going to miss you

Naluguba buagu, naluguba huagu, naluguba tuagu, naluguba luagu

You’re leaving

Beibuga, Leibuga, teibuga, heibuga”

Esa canción era menos útil para aprendiendo la fonología de garífuna, ya que pocas palabras son de garífuna. Sin embargo, fue instrumental en enseñarnos sobre la sintaxis y morfología de garífuna. Garífuna asigna los prefijos a los verbos basado en el sujeto del verbo. Por ejemplo, neibuga significa “me voy” pero beibuga significa “te vas”. La canción no solamente traduce líneas ciertas en garífuna, sin embargo. Por ejemplo, “you’re leaving” o “te vas” en español, es traducido literal Bungiu, “Girl I’m going to miss you” enseña conceptos vitales en garífuna por el mente al primero, a beibuga. Sin embargo, después de la traducción inicial, la canción continua sumar pronombres diferentes para sujetos diferentes; i.e. teibuga, leibuga, y heibuga, los cuales significan “a ella se va”, “a él se va” y “se van”. Esta traducción parcial sirve para enseñar nuevas palabras de vocabulario (eibuga es una palabra muy común), y para introducir el concepto del uso de prefijos en vez de sufijos para conjugar verbos. La canción introduce la mayoría de los prefijos y hace que los estudiantes los practican. Como Waguchi Bungiu, “Girl I’m going to miss you” enseñ fue un reto. Sin embargo, cantándolo aun así nos dio practica valioso en hablando a conceptos vitales en garífuna por el use de repetición fácil.

La canción final que examinamos atentamente, Natural Soup, fue un poco menos servicial que los otros para aprender conceptos gramáticos. Debido a su largo y complejidad, no pudimos memorizarlo totalmente, y mucho de la sintaxis fue un reto. Sin embargo, cantándolo aun así nos dio práctica valiosa en hablando el idioma, y usando la métrica correcta. La mayoría de garífuna que pudimos hablar era limitado a frases muy cortos. Por ejemplo, pudiéramos saludar a alguien con buiti rabanweyu, que significa “buenas tardes” y preguntar sobre su salud con ida biña, pero no mucho más que eso. No estábamos capaz de hablar garífuna a gran escala y por lo tanto no teníamos ninguna idea de cómo el idioma debe sonar. Cantar Natural Soup nos dio algo de esa práctica muy necesario. Aquí hay toda la canción, con una traducción en español:

"Aba lachülürun merigain

Llega el estadounidense

Hagairun nege Garinagu

Al pueblo garífuna

Aba lariñagun merigain

El estadounidense dice

I am hungry, la madinah

Tengo hambre, tengo hambre

Aba tiabin nofuri

Una tía viene
Aba tadugun supu lun
Para hacer una sopa para él
Biguatuguya cebuya
Pica unas cebollas
biguatugya udurau
pica unas peces
biguatuguya wadabu
pica unos caracoles
Aba lariñagun merigain
El estadounidense dice
tau taruma la nigi
con corazón limpio
Natural soup, tubamuge supu le
natural sopa, bota esa sopa
aital supu, tubamuge supule
sopa idolatrada, bota esa sopa
abidiyetitia tumututu
esa señora no sabía
larigegugan la neke merigain
que el estadounidense estaba diciendo
seme la nege supu le
sobre la sopa
Buidu la nege ti lasusun
Que la sopa era rica
Natural soup, tubamuge supu le
natural sopa, bota esa sopa
aital supu, tubamuge supule

sopa idolatrada, bota esa sopa”

Una línea en particular era instructiva sobre la naturaleza de fonología garífuna. Larigegugan

la neke merigain es difícil cantar porque once sílabos deben corresponderse con cuatro pulsos de

música. Eso parecería extraño en música inglés, el idioma materno de nuestro grupo, pero es totalmente permisible en garífuna. De esta manera, las canciones que aprendimos en clase enseñaron a nosotros mucho sobre el idioma garífuna. Waguchi Bungiu enseñó a nosotros sobre los sonidos, “I’m Going to Miss You” enseñó a nosotros sobre la morfología, y Natural Soup nos ayudó practicar la métrica.

CONCLUSIONES

El uso de la música es esencial para enseñar garífuna como idioma segundo. En Punta Gorda, se lo usan para ayudar en enseñar a niños garífunas y estudiantes de universidad extranjeros de igual. La música es vinculada íntimamente a la cultura garífuna. Se lo usan extensamente en su sistema de adoración de los antepasados, especialmente el ritual dügü pacificación de los antepasados. Canciones garífunas son una manera de preservar y propagar la cultura garífuna, en las formas originales de punta, paranda, y fedu, y en inventos nuevos como punta rock. Debido a su significado cultural, cualquier clase de garífuna que intenta preservar la cultura, como las clases in Punta Gorda, sería incompleta sin el uso de canciones garífunas. Además de los usos culturales, canciones garífunas son herramientas muy útiles para enseñar conceptos lingüísticos. La métrica, las fonéticas, la sintaxis, y el vocabulario de garífuna todos pueden ser enseñados muy fácilmente por el use de música garífuna. La facilidad con que enseña conceptos lingüísticos y su primicia en la cultura garífuna explican la frecuencia de la música en la pedagogía de garífuna como idioma segundo en Punta Gorda, Roatan.

GLOSARIO DE TERMINAS GARÍFUNAS

buiti rabanweyu – buenas tardes

Bungiu – dios

buyei – chaman

dügü – ritual de pacificación de los antepasados

eibuga – irse

fedu – tipo de baile tradicional

ida biña – como está usted

paranda – tipo de baile tradicional

punta – tipo de baile tradicional

Waguchi – padre nuestro

REFERENCIAS

Haurholm-Larsen, S. (2016). A grammar of Garifuna. Bern: Self. Retrieved from https://www.academia.edu/30535982/A_Grammar_of_Garifuna

Greene, O. (2002). Ethnicity, Modernity, and Retention in the Garifuna Punta. *Black Music Research Journal*, 22(2), 189-216. doi:10.2307/1519956

Greene, O. (1998). The "Dügü" Ritual of the Garinagu of Belize: Reinforcing Values of Society Through Music and Spirit Possession. *Black Music Research Journal*, 18(1/2), 167-181. doi:10.2307/779397

Jolly, Y. (1975). The Use of Songs in Teaching Foreign Languages. *The Modern Language Journal*, 59(1/2), 11-14. doi:10.2307/325440

Milli Vanilli. "Girl I'm Going to Miss You" (2013, June 27). Retrieved from <https://www.youtube.com/watch?v=ZbUENJ5FjBk>. ■

Colegio Centroamérica en Granada



HISTORIA DE VIDA

Editor: Alexander Zosa-Cano

alexzosa@hotmail.com



Vamos a restringir los ensayos publicados en esta sección: (1) La política editorial no permite publicar ensayos biográficos sobre personas vivas; y (2) los personajes biografiados deben trascender el ámbito local y doméstico. Es decir, no se va a permitir publicar ensayos cuya única importancia es ser un antepasado del autor, o los méritos del biografiado se limitan a su ciudad. Los personajes biografiados deben tener importancia nacional o regional; es decir, Costa Caribe, las Segovias y la región del Pacífico.



El cultivo de la biografía y la autobiografía en Nicaragua tiene antecedentes como la autobiografía de Rubén Darío, compuesta en Buenos Aires y fechada entre el 11 de Septiembre y el 5 de Noviembre de 1912. Entre nosotros están las autobiografías de Emiliano Chamorro^{136F}¹, *Cabos sueltos de mi memoria del Dr. Carlos Cuadra Pasos*^{137F}², y *Memorial de mi vida* de Blas Hurtado y Plaza (1722-1792)^{138F}³.

La autografía es un género literario que ha recibido muy poca atención en la historia de la literatura española. Es difícil escribir una autobiografía que sea verificable, basada en hechos, y que sea neutral.

Hemos publicado hasta hoy, el No. 78 inclusive, unos 164 ensayos biográficos. Entre los autores más prolíficos en este tema han sido Jorge Eduardo

¹ Autobiografía Completa del General Emiliano Chamorro - Revista Conservadora No. 67. abril 1966.

² Cuadra Pasos, Carlos: *Cabos sueltos de mi memoria del Dr. Carlos Cuadra Pasos*. Obras. Managua: Fondo de Promoción Cultural, Banco de América, 1976.

³ Hurtado y Plaza, Blas, and Carlos Molina Argüello. *Memorial de mi vida*. Managua: Banco de América, 1977.

Arellano, Eddy Kühl Arauz, Ramón García Maldonado, Francisco-Ernesto Martínez, José Mejía Lacayo, Flavio Rivera Montealegre, y Carlos Tünnermann Bernheim. ■

Los nicaribeños: Africanodescendientes Escritores en Nicaragua

María Roof

Universidad de Howard

Profesora emérita

Traducido de Cincinnati Romance Review 40 (primavera de 2016): 45-86

Resumen: La costa oriental de Nicaragua experimentó muchas de las fuerzas que condicionaron la historia del Caribe continental e insular más amplio: colonización europea, incorporación al sistema económico internacional contemporáneo, presencia africana, neocolonialismo. Sin embargo, su desarrollo diferenciaba a la zona del resto del país así como del Caribe. Hogar de criollos negros, que estudiaban y rezaban en inglés, y de pueblos indígenas, y aislados - física y culturalmente - del área hispana y católica del Pacífico, la Costa Atlántica fue considerada durante mucho tiempo la "otra" Nicaragua, no reconocida en el mito dominante de Nacionalidad mestiza. Después de la década de 1950, los esfuerzos imperfectos para incorporar la Costa finalmente resultaron en la década de 1980 en la creación de dos regiones atlánticas autónomas únicas dentro del estado-nación. La poesía como producto cultural y contribución a la identidad propia se analiza aquí en su evolución desde la poesía negrista con tropos negros o costeros, hasta el orgullo negro y la proclamación de la diferencia, el elogio y defensa de la autonomía, y la celebración de la multiétnicidad y el pluriculturalismo como la esencia de la Costa Caribe. La poesía de los escritores nicaragüenses, o mestizos, enfatiza la autodefinición de la región como nicaragüense pero diferente, distinta pero no como un "Otro" para ser excluido, una tierra prometida, dada la puesta en común de recursos culturales de muchas etnias, incluida la ahora predominante. Mestizos.

Palabras clave: Nicaragua, poesía, afro-nicaragüenses, negros, caribeños, pluriculturalismo.

Abstract: Nicaragua's eastern coast experienced many of the forces that conditioned the history of the broader continental and island Caribbean: European colonialization, incorporation into the contemporary international economic system, African presence, neocolonialism. However, its development differentiated

the area from the rest of the country as well as from the Caribbean. Home to Black Creoles, who studied and prayed in English, and to indigenous peoples, and isolated – physically and culturally — from the Hispanic, Catholic Pacific area, the Atlantic Coast was long considered the “other” Nicaragua, unacknowledged in the dominant myth of Mestizo nationality. After the 1950s, imperfect efforts to incorporate the Coast eventually resulted in the 1980s in the creation of two unique autonomous Atlantic regions within the nation-state. Poetry as a cultural product and contribution to self-identity is analyzed here in its evolution from *Negrista* poetry using Black or coastal tropes, to Black pride and the proclaiming of difference, praise and defense of Autonomy, and the celebration of multiethnicity and pluriculturalism as the essence of the Caribbean Coast. Poetry by Nicaribbean, or Mestigro, writers emphasize the region’s self-definition as Nicaraguan but different, distinct but not an “Other” to be excluded, a land of promise, given the pooling of cultural resources of many ethnicities, including the now-predominant Mestizos.

Keywords: Nicaragua, poetry, Afro-Nicaraguans, Blacks, Caribbean, pluriculturalism



Esclavitud, migración, resistencia y orgullo étnico han marcado la historia y la existencia del 9% de la población afrodescendiente de Nicaragua, cuya costa caribeña alberga a medio millón de “kriols” o “criollos”.¹ Las fuerzas históricas han creado similitudes y distinciones entre la experiencia de los nicaragüenses y la de otros pueblos caribeños, especialmente en las islas. Muchos africanos de la costa caribeña llegaron huyendo de la esclavitud, sin ser arrastrados a ella y hace relativamente poco tiempo. Hablaban inglés y un criollo con base en inglés, establecieron escuelas de estilo británico e iglesias anglicanas, luego aceptaron escuelas y cultos moravos, se convirtieron en una clase profesional intercalada entre empresarios y trabajadores indígenas, comieron arroz y frijoles, celebraron el Palo de Mayo y, en general, nacionalismos menospreciados y nacionalismos que los subyugarían a los forasteros, “españoles” mediáticos, ignorantes, sin

¹ “Criollo”, que significa afrodescendiente de origen caribeño, que no debe confundirse con el concepto español de “criollo”, a menudo traducido como “criollo”, de origen español nacido en América. Cf. Comparación de Shalini Puri de las formulaciones de identidad criolla por Kamau Brathwaite y por Derek Walcott (61-66).

educación de la otra costa. No es de extrañar que el imaginario social nacional homogeneizara, marginara e invisibilizara a los negros y a otros "Otros".

La historia también es ligeramente diferente en Nicaragua en comparación con otras naciones hispanas centroamericanas con importantes poblaciones afrodescendientes a lo largo de sus costas caribeñas. A diferencia de la situación en Panamá, los afro-nicaragüenses no descendieron principalmente de africanos coloniales y trabajadores antillanos importados para construir un canal (aunque existían planes en el siglo XIX para construir el canal a través de Nicaragua). A diferencia de Honduras, solo un pequeño porcentaje de negros nicaragüenses son garífunas, descendientes de fugitivos y naufragos africanos esclavizados deportados de San Vicente. Costa Rica importó trabajadores de las Indias Occidentales para construir su ferrocarril transistmo, pero tales esfuerzos no obtuvieron en Nicaragua y aún hoy no hay carreteras o ferrocarriles que corran de costa a costa. Y, según algunos estudiosos, Nicaragua carece del rasgo esencialmente homogéneo de la "antillana" anglófona en sus expresiones culturales y literarias (Smart, Escritores centroamericanos de origen antillano 109).

Los cambios abruptos comenzaron a ocurrir en la década de 1950, con nuevas estrategias desarrollistas diseñadas bajo los regímenes de Somoza (1935-1979) que provocaron oleadas de migración hacia áreas criollas de dominio y esferas de poder económico, lo que generó conmociones, resistencias y ajustes que continúan en la actualidad. Los sandinistas (1979-1990) intervinieron, tratando de imponer planes mal informados y conceptos nacionalistas. Los movimientos por la autonomía regional en la década de 1980 enfrentaron a las comunidades indígenas basadas en tierras ancestrales contra los kriols sin tierra, y el multiculturalismo, como realidad y objetivo político, diluyó cualquier tipo de reivindicación de privilegio basada en el patrimonio. La evolución de estos cambios es una historia fascinante que se manifiesta en la producción literaria sobre y por los afro-nicaragüenses, que este ensayo analizará. Actores y escritores resistentes a definiciones erróneas y proyectadas (re) reivindicaron su presencia y derecho a autodefinirse en términos de identidad como grupo étnico, raza y actores regionales en un proceso que reflejó y contribuyó a la evolución del diálogo nacional.

LAS DOS NICARAGUAS

Como las otras repúblicas centroamericanas (excepto El Salvador) y México, las costas de Nicaragua están bañadas por las aguas de dos mares. Hasta hace

poco esta dualidad se reflejaba en el concepto de “las dos Nicaraguas”, separadas por geografía, base económica y etnia: la poblada costa del Pacífico habitada por blancos y Mestizos (mixtos europeos e indios) y la escasamente habitada costa atlántica o caribeña que formaba parte del territorio nacional pero no de la nación imaginada. Poblado por indígenas miskitos, mayagna² y rama, garífunas afrodescendientes y “extranjeros” de habla inglesa, este 50% del territorio nacional con el 15% de la población fue excluido de la formulación etnocéntrica de la identidad nacional nicaragüense, definida como hispano-indígena, que es, mestiza. Los historiadores Jeffrey L. Gould y Miguel Ángel Herrera C. definen los orígenes de este “mito de una nicaragüense mestiza”, o de una Nicaragua mestiza, como emergiendo de la derrota de la rebelión indígena de 1881: derrota de las comunidades indígenas de las tierras altas, sino incorporación de un indio mistificado, histórico, ideal, heroico. Por tanto, Nicaragua no tenía nada en común con el Caribe, visto como un puesto de avanzada al que se exiliaban los criminales, y sin historia común, porque no había grandes plantaciones dependientes de la importación masiva de africanos esclavizados, sin cultura común, desde prácticas sociales y religiosas. celebraciones derivadas del calendario católico español y no del “folclore” indígena o de la cultura británica.

Ciertas exploraciones de identidad, sin embargo, han extendido la identidad caribeña a América Central y del Sur, e incluso a la costa sur de los Estados Unidos, como lo examinó el escritor costarricense Quince Duncan, quien definió el Gran Caribe como inclusivo de las islas y el continente. áreas de la costa atlántica mexicana, toda la costa caribeña de Centroamérica, todo Belice, el istmo de Panamá, San Andrés y las costas atlánticas norte de Colombia y Venezuela (Contra el silencio 1-2).³ Duncan define como el aspecto más característico del Gran Caribe es su impresionante diversidad cultural, con sus formas específicas de participación en el capitalismo internacional desde el siglo XVIII en adelante, y el elemento constante de la presencia étnica africana (2). Los rasgos culturales distinguen a esta zona de, por ejemplo, las zonas no costeras del continente y la costa del Pacífico de cada uno de esos países (3).

Para algunos teóricos, las islas y las costas de la “cuenca” del Caribe también constituyen un área unida por la geografía y la experiencia, en su historia de “azúcar y esclavitud”, como C.L.R. James lo llamó, su comunicación constante a lo largo de cinco siglos de existencia colonial y neocolonial. Incluso sin grandes plantaciones de azúcar comunes en el resto del Caribe, Nicaragua estuvo implicada en la “máquina de plantación” en el sentido en que Antonio Benítez-

² Mayangna: antes llamado Sumo y Sumus; también deletreado Mayangna.

³ Las traducciones y resúmenes de fuentes en español son míos a menos que se indique lo contrario.

Rojo interpreta las sociedades esclavistas y todos los sistemas relacionados que sustentaban la máquina y eran parte esencial. de ella (La isla repetida).

EUROINDOETNOCENTRISMO

En Nicaragua la Corona española configuró dos regiones socioculturales y económicas extensas, distintas y lejanas: la zona atlántica de los pueblos indígenas, y del Pacífico, donde residiría la autoridad colonial. Con la independencia en el siglo XIX, la región del Pacífico definió su proyecto nacionalista con pretensiones de homogeneidad en el idioma (español), religión (catolicismo) y cultura (mestizo) (Torres-Rivas, "Los avatares del Estado nacional en Nicaragua" XIV). La construcción de la identidad regional y nacional por parte de las élites del siglo XIX promovió la idea de una mezcla europea e indígena que produjo un grupo bastante homogéneo unido por la lengua y la cultura españolas a través de la marginación e inferiorización de los "Otros": los indios como subnacionales, los criollos como no nacionales.⁴

En el siglo XX la imposición del mito de la Nicaragua mestiza, étnicamente homogénea desde el siglo XIX, fue acompañada de una celebración de la herencia indígena por parte de reconocidos intelectuales como Pablo Antonio Cuadra. Los indígenas de la Costa Atlántica y los criollos no incorporados a la economía nacional fueron invisibilizados en este proceso, a pesar de la supuesta "reincorporación" de la antigua región de la Costa Atlántica de los Mosquitos en 1894. Cuadra, al definir la identidad nicaragüense, omitió las influencias culturales y genéticas africanas. Como observa el sociólogo y poeta Carlos Castro Jo en su ensayo sobre raza, conciencia de color y militancia negra en la literatura nicaragüense, en un país donde la marimba (un nombre que ya suena africano) es el instrumento nacional, Cuadra no solo omitió la influencia cultural negra, lo negó, aunque, paradójicamente, escribió un poema llamado exactamente "El Negro" ("El negro"), pero este debe haber sido asimilado por la cultura mestiza

⁴ "Por un lado, las formas en que las élites nicaragüenses representan a los criollos y miskitu como marginales e inferiores son diferentes. La racialización de los criollos como "africanos" y su asociación simultánea con culturas "anglosajonas" de prestigio internacional los convierte en "no nacionales" y, por lo tanto, más ajenos y amenazadores que los miskitu "subnacionales" "indios". Por otro lado, el carácter distintivo de las luchas políticas de cada élite y las coyunturas sociopolíticas específicas dentro de las cuales cada una opera han producido una serie de discursos racistas cualitativamente diferentes sobre los criollos y miskitu "(Gordon, Disparate Diásporas 121).

(Castro Jo 29). El indio está presente como una romantización del pasado: el indio muerto, mientras que el pasado africano se ignora.

AFRICANOS EN NICARAGUA

Los africanos llegaron a Nicaragua con los colonos españoles, primero como esclavos siervos de la iglesia y los funcionarios de la Corona que siguieron a los primeros conquistadores después de 1523, y para el siglo XIX sus descendientes ocuparon cargos en los servicios militares y judiciales (Romero Vargas 23). Aunque la población de esclavos negros era “prácticamente insignificante” en la Nicaragua colonial, sus descendientes eran bastante numerosos: en 1790 la distribución étnica de la población de la ciudad vieja de Granada mostraba un 69% de identificación como negros (4%) o mulatos y sambos— Mezclas de negro e indio (65%). El negro africano fue absorbido por la sociedad indo hispánica. Como persona negra, prácticamente desaparece. Pero como mulato, no solo sobrevive, sino que forma un amplio sector de la población. No se destaca como mulato, sino que se funde en la sociedad mestiza y supera la distinción étnica previa (34). Deconstruyendo el mito nacionalista mestizo, en 2008 el historiador cultural Jorge Eduardo Arellano documentó la presencia africana en la región del Pacífico y concluye que por la independencia en 1821, los sambos, mulatos, cuarterón y otras combinaciones conformaban el 84% de la población: “había más habitantes con sangre negra en el lado del Pacífico que en el Reino de los Mosquitos [en la Costa Atlántica]. Allí, los esclavos fugitivos provenientes de Jamaica eran unos 4.500 en 1768 (Arellano, “Afronegrismos”).

La costa atlántica “desatendida” fue ocupada por los ingleses desde el siglo XVII, en parte para aislar a España de la región, y proclamaron en 1687 una especie de protectorado, el Reino Mosquito con un rey nativo, que continuó hasta 1860. Los británicos utilizaron africanos esclavizados en sus plantaciones de azúcar e índigo, y el número de negros aumentó con naufragios de esclavos y esclavos amotinados que tocaron tierra, además de inmigrantes negros libres de las islas del Caribe anglófono, que se congregaron alrededor de la ciudad de Bluefields como urbanos, de habla inglesa criollos [kriol]. Hasta principios del siglo XX, los criollos continuaron identificándose con los anglófonos, y entre la población costera que estaba en estrecha alianza con los Estados Unidos, el general Augusto César Sandino era “solo otro hombre fuerte español”, y los criollos, como el Miskitu, se consideraban a sí mismos un pueblo separado (Frühling et al. 32 34).

Como resultado del abandono por parte del Estado nacional hasta la década de 1950, los afrocaribeños lograron un nivel avanzado de desarrollo educativo, con el apoyo de las iglesias protestantes, y mantuvieron celosamente sus instituciones sociales y culturales (principalmente jamaiquinas) y las buenas

relaciones con las comunidades indígenas (Duncan 182). Como observa el historiador Miguel Ángel Herrera C., poseedores de un nivel de educación superior a los mestizos, los criollos ocuparon un lugar destacado en el nuevo plano social de Bluefields que surgió con la anexión de la costa caribeña en 1894. En la década de 1950, varias estrategias y políticas para promover la transformación socioeconómica se impusieron de acuerdo con los diseños modernizadores y desarrollistas del gobierno de Somoza (Urtecho, "Reseña" 100).⁵

A principios de la década de 1970, la población de la costa atlántica tenía el nivel más alto de alfabetización y salud del país y una élite con educación secundaria y universitaria, con instituciones culturales toleradas e incluso promovidas por la familia Somoza (Duncan 182). El área atlántica participó poco en la batalla contra la dictadura de Somoza, lo que reflejó y aumentó la desconfianza histórica entre los dos nicaragüenses (Frühling et al. 9ss y 351ss). El triunfo de la revolución sandinista en 1979 trajo a "forasteros", funcionarios mestizos que intentaron imponer un nuevo discurso nacional en la región. Siguiendo el modelo cubano, el líder sandinista Daniel Ortega declaró que ya no hay pueblos indígenas en Nicaragua, ya que la revolución ha puesto fin a toda discriminación étnica y racial. Sin embargo, ni los indios ni los descendientes de africanos entraron en la mentalidad mestiza y preconcebida de los sandinistas de los habitantes de la costa atlántica como atrasados, primitivos, necesitados de integración en la civilización (Urtecho 100). La costa era una zona atractiva para proyectos de agroexportación e inversión estatal a gran escala en palma africana, un nuevo puerto profundo, proyectos madereros, industrias pesqueras, planes que no pudieron llevarse a cabo debido a la guerra contrarrevolucionaria (Frühling et al. 89). La revolución sandinista condujo al primer "encuentro real" entre las dos Nicaraguas ya que, trágicamente, la Costa Atlántica se convirtió en el escenario de una guerra brutal entre 1981 y 1987 (Frühling et al. 344). En la década de los 80, Estados Unidos puso fin al mantenimiento de los servicios de infraestructura en la zona –electricidad, carreteras, puertos– y la guerra cambió la faz de la Costa al eliminar la agricultura tradicional y la pesca de subsistencia (Frühling et al. 91). Forzó la migración de áreas rurales inseguras a las ciudades, debilitó la pesca industrial y paralizó la minería. En octubre de 1988, el huracán Joan destruyó el 70% de las casas y plantas de procesamiento de la zona.

⁵ El economista Carlos M. Vilas ha estudiado estas medidas como un aspecto del desarrollo desigual del capitalismo en Nicaragua entre 1950 y 1979.

AUTONOMÍA: RESCATE Y RECUPERACIÓN CULTURAL Y LINGÜÍSTICA

Los sandinistas consideraron a los miskitu como potenciales colaboradores de la contrarrevolución y finalmente negociaron una especie de autonomía para la Costa Atlántica. En 1987, la Ley de Autonomía 28, creó dos regiones de autonomía étnico-territorial, Norte (RAAN) y Sur (RAAS), casi sin precedentes en la historia contemporánea de América Latina, una experiencia única y novedosa (Frühling et al.³). Historiadores como el guatemalteco Edelberto Torres-Rivas esperaban que esto generara un modelo para la convivencia pacífica de naciones multiétnicas en América Latina (XX). Los afrocaribeños se concentraron en la Región Autónoma del Sur, siendo la población más fuerte la de los criollos de habla inglesa. Sin embargo, el historiador Pierre Frühling y sus colegas informan que en 2005, la población de la Costa Atlántica era 20% indígena, 4,2% afrodescendiente y 75% mestiza (Frühling et al. 95, 97, 281). Una encuesta de 1997 en la Costa Atlántica reflejó un mayor sentido de identidad como indígenas y criollos que como nicaragüenses; pero en 2004, la mayoría de los criollos y de los indios rama se consideraban tan fuertemente nicaragüenses como miembros de sus grupos étnicos. La misma encuesta reportó una tendencia en todo el país a aceptar el concepto de nación multiétnica, con costumbres e idiomas diferentes, pero la Costa Atlántica era considerada una zona cargada de peligros, delincuencia, drogas y folclore, y el 71% de los nicaragüenses reconoció que el racismo todavía existe contra los indios y negros (Frühling et al. 325-328).⁶

Los pueblos indígenas y criollos se han vuelto cada vez más excluidos de las posiciones de poder político, y en la lucha por defender sus derechos se han producido divisiones entre organizaciones indígenas y no indígenas, y los grupos locales han quedado fuera de la política regional (González 111, 116). El subdesarrollo económico deja al 75% de la población de la Costa Caribe en la pobreza o pobreza absoluta y falta la infraestructura básica (FADCANIC, "Regiones Autónomas de Nicaragua").

Uno de los éxitos de Autonomía ha sido la creación a partir de 1992 de centros universitarios dedicados al fortalecimiento de la educación intercultural y bilingüe y la recuperación de la cultura, identidad e historia de la Costa Caribe. La Universidad Regional Autónoma - URACCAN (Universidad de las Regiones Autónomas de la Costa Caribe Nicaragüense), cuenta con cuatro campus en el Norte y dos en el Sur con la misión de brindar educación superior acorde con las necesidades socioeconómicas y político-culturales de la zona (URACCAN, "Reseña histórica de la Universidad"). Una universidad privada financiada por la Iglesia Morava, la Bluefields Indian and Caribbean University (BICU), se ha hecho cargo de la publicación de una importante revista de estudios culturales, lingüísticos y

⁶ Deborah Robb Taylor recopila historias personales en *The Times & Life of Bluefields — An Intergenerational Dialogue*.

literarios, Revista Wani (fundada en 1984), publicada por el Centro de Información y Documentación de la Costa Atlántica (Centro de Información y Documentación de la Costa Atlántica, CIDCA), creado en 1982. Además de la inclusión de poetas de la Costa, Revista Wani ha publicado cuentos y estudios sobre temas étnicos criollos e indígenas, criollo nicaragüense inglés, la lengua garífuna, la literatura criolla y las prácticas culturales.

POESÍA SOBRE NEGROS⁷

En varias literaturas caribeñas, las expresiones poéticas de la herencia africana o la presencia negra aparecen antes de los movimientos de negritud, incluso en poetas no identificados étnicamente como afrodescendientes. En el Caribe hispano, reconocemos a precursores que, aunque no biológica o culturalmente antillanos, fueron influenciados en su creatividad por la presencia africana, como Luis Palés Matos en Puerto Rico, Emilio Ballagas en Cuba y Manuel del Cabral en República Dominicana. También apareció en Nicaragua poesía “negrista”, algunas escritas por el decano de letras nicaragüenses, Pablo Antonio Cuadra, quien enfatizó la sencillez de los afrodescendientes en “El negro” y “Jalalela del esclavo negro” (Arellano). Manolo Cuadra, poeta de Vanguardia, cantó al (estereotipado) atractivo físico de las mujeres negras en su “Único poema del mar”. Castro Jo percibe, más que un racismo manifiesto, una insensibilidad étnica, incluso en los poemas de Ernesto Cardenal que se centran en la escenografía o los indios (25). En general, los poetas Negristas vieron solo estereotipos físicos del “Otro” cultural y reflejaron los sonidos y ritmos, la parte pintoresca de la vida negra en imágenes superficiales y distorsionadas. No pudieron ir más allá de las impresiones exteriores para expresar profundidad y rabia y el gran tema de la poesía negra: la afirmación de la identidad negra (Richard L. Jackson, *Black Writers* 127, 174).

José Santos Cermeño, sin embargo, es considerado el primer poeta mestizo que muestra respeto por el “Otro” negro al intentar incorporar ritmos caribeños en su poesía, siguiendo a Nicolás Guillén en Cuba, utilizando las cadencias de las canciones de May Pole en su “Blanquinegra canción de las neninas”, “Palo de Mayo en Bluefields” y “Jardín en Beholden” (Castro Jo 28). El crítico Julio Valle-Castillo

⁷ Las opiniones racistas y segregacionistas del “Príncipe de las Letras Hispanas”, el nicaragüense Rubén Darío (1867-1916), influenciado por ideologías racistas en Europa y Estados Unidos, son analizadas en detalle por Erick Aguirre y Carlos Castro Jo. Las obras de Darío circularon por la zona del Pacífico y forman parte de la herencia intelectual de los escritores contemporáneos y futuros de Nicaragua.

considera a Santos Cermeño el primer poeta en asumir la temática y expresión afro-caribeña moderna y explorar sistemáticamente la otra historia y el otro lado del país: un poeta unificador del Pacífico y el Atlántico, que utiliza onomatopeyas, bilingüismo criollo, ritmo, musicalidad, e incluso denuncia social, como otros poetas de la negritud en las Américas. Después de Santos Cermeño, el río y la costa del Atlántico será una constante en la poesía nicaragüense, según Valle-Castillo ("Los cien años de Santos Cermeño y de Bluefields"). En su introducción al poeta en la antología, Bluefields en la sangre, los editores lo citan como el creador de la nueva poesía atlántica, o de cierta poesía del Atlántico, la de Bluefields, estilísticamente dentro del movimiento negrista caribeño de los años treinta. (13). Santos Cermeño es poco conocido fuera de Nicaragua, y su poesía no ha sido traducida al inglés; sin embargo, estas muestras muestran elementos de canciones y ritmos de May Pole:

*Suena toda la noche el canto, en el oscuro
rincón de la barriada, que se desvela al son
de los Palos de Mayo, friolentos en la aurora
del mar que entona el coro: Sin saima simaló. (...)
Todo el olor del mundo
(Sin saima simaló)
cabe en una pareja
(Sin saima simaló) (...)
Y siempre desasosegado
el ritmo africano, airado,
Sin saima simaló.
Sin saima simaló.
Sin saima simaló.*

("Palos de Mayo en Bluefields", Bluefields en la sangre 13-17)

Santos Cermeño repite esta poética incorporación de sonidos y ritmos en su "May Pole in Bluefields", que incluye una canción criolla del Atlántico:

*(...)
(Mayaya perdió el ky Mayayaón).
Comienza a moverte
pecado temor.
(Mayaya perdió el ky*

Mayayaón).

Se incendian tus dos

latas de carbón

(Mayaya perdió el ky

Mayayaón).

La llave estás perdiendo,

y se perdió.

(Mayaya perdió el ky

Mayayaón). (...)

(Bluefields en la sangre 20-21)

Los orígenes de las canciones y celebraciones de May Pole y otras expresiones criollas han sido un punto de controversia entre los estudiosos. Algunos los relacionan con la diosa africana Maya, invocada en los rituales de fertilidad, pero se sabe poco sobre sus orígenes, aunque Thomas Wayne Edison especula que sería lógico considerarla una versión del Orisha africano conocido como Yemayá y venerado en otras partes de el Caribe, Centroamérica, Cuba y Brasil (Edison, "La cultura afro-caribeña vista en la poesía ..." 24). Sin embargo, el May Pole también se considera un homenaje a los espíritus de los árboles, una tradición traída por los británicos que se convirtió en una celebración y refleja la cosmovisión de la Costa Atlántica (26).

Uno de los historiadores más destacados de la Costa Atlántica, Donovan Brautigam Beer, defendió en la década de 1970 el origen europeo del Polo de Mayo, como portavoz de un movimiento culturalista que intentaba establecer la diferencia cultural de la costa criolla que debería ser incluido en la identidad nacional en pie de igualdad con los demás, contrarrestando así el etnocentrismo del Pacífico al generar un discurso contrahegemónico criollo (Gordon 173). El Polo de Mayo reflejaría la confluencia de culturas que crearon una nueva celebración en la Costa Atlántica, donde las costumbres británicas prevalecían más que las africanas (Gordon 170ff). La tradición se consideraría similar a otras prácticas culturales sincréticas, como el candomblé en Brasil, el vudú en Haití y la santería en Cuba, "prácticas socio-religiosas que enfatizan la poderosa presencia de la herencia africana en la resistencia a los aparatos de discriminación" (Falola y Roberts, El mundo atlántico 122). Santos Cermeño, entonces, ofrece un ejemplo del uso de tradiciones caribeñas en resistencia al etnocentrismo mestizo hegemónico.

CELEBRACIÓN DE LA HERENCIA AFRICANA Y CARIBEÑA

Los eruditos literarios Julio Valle-Castillo y Carlos Castro Jo citan a dos poetas de la costa del Pacífico que celebran la piel oscura y los antepasados africanos, Luis Alberto Cabrales y Alejandro Bravo. Cabrales escribió su canción a los antepasados oscuros, "Canto a los sombríos ancestros" (1932), que reivindica el orgullo de la herencia africana y de su continuación en el Nuevo Mundo a través de la voz poética:

*Tambor olvidado de la tribu
lejano bate mi corazón nocturno.
Mi sangre huele a selva del África. (...)
Mi canto es vuestro canto dormido en los milenios;
mi grito es vuestro grito amordazado en tinieblas.
Ríspido surge de la esclavitud eterna,
impetuoso y ágil, como vosotros, ancestros. (...)
Desde la colina de los dioses
mi canto, violador y violento,
por sobre las estatuas perfectas,
hacia vosotros va,
silenciosos y sombríos ancestros:
Alto, violento canto,
antorcha retorcida por tenebrosos vientos.*

En su alabanza de la herencia africana, esta canción de protesta y reclamo coincide con obras de poetas de la negritud caribeña, como Aimé Césaire (Martinica) y Léon Damas (Guayana Francesa).⁸

La década de 1970 vio el despertar de la conciencia étnica en América Latina, lo que implicó nuevas formas de organización política y artística (Duncan 183). Entre las primeras voces consideradas auténticas expresiones de la Costa Caribe africana de Nicaragua se encuentran las de David McField (Rama, 1936) y Carlos Rigby (Laguna de Perlas, 1945), cuyas obras han sido incluidas en todas las antologías y estudios de la literatura de la región. Sin embargo, ninguno de estos escritores comenzó explorando una identidad negra en la costa atlántica.

⁸ También podemos escuchar resonancias del intento de Pablo Neruda de hablar por los antepasados indígenas en su Canto General (1950).

En sus primeros libros, McField construye un imaginario de la costa atlántica compuesto por elementos británicos y antillanos, pero la mayoría de sus poemas no se ocupan de cuestiones de identidad, sino de temas políticos, sociales y románticos. Los primeros eruditos de la literatura afro hispánica, Ian Smart y Richard L. Jackson, coincidieron en su opinión de que la poesía de McField y Rigby no revelaba su herencia africana.⁹ Jackson lee cierto orgullo de origen africano en el poema de McField en su tercer libro (1970) sobre una estrella negra del béisbol, "Cuando el equipo de León",¹⁰ pero está de acuerdo en que hay poco sabor afro-caribeño en su poesía. Jackson también observa en Rigby y McField una falta de conocimiento de los negros fuera de Nicaragua, en contraste, por ejemplo, con Nicolás Guillén y Nancy Morejón en Cuba ("Escritores afro-centroamericanos contemporáneos" 30). Edmund T. Gordon ve a McField y Rigby como representantes de la cultura "alta" autóctona de los criollos que demostraron la afinidad (igualdad) de la cultura de la Costa Atlántica en idioma, géneros y estilos con las tradiciones culturales nicaragüenses (Pacífico) (Gordon 137).

La poesía de McField refleja dos preocupaciones principales: (1) la unidad con las clases bajas, el pueblo, los trabajadores, los ciudadanos de todas las razas y etnias, en la lucha política contra la dictadura de Somoza; y (2) panafricanismo, identificación de la diáspora negra con África, establecido desde un poema temprano, "Negro es negro" hasta su más reciente "Tangañica", una expresión de sus experiencias como embajador sandinista en Angola, Congo y Mozambique. Como profesor universitario en Managua, y a diferencia de la mayoría de los criollos de la costa atlántica que evitaron participar en la lucha contra la dictadura, McField unifica su doble preocupación en su primer libro "multirracial e insurgente", Dios es negro: "Dios es negro, como Nkrumah / como Lumumba ", que estableció una nueva dirección en la poesía de la Costa Caribe con su cadencia rítmica y realismo social (Agüero" 'Dios es negro' "). Hizo de su poesía un arma en la lucha contra la dictadura e incorporó a la lucha a negros marginados, acompañados de un Dios Negro (Espinoza Moncada, "David McField").

⁹ Dorothy E. Mosby corrige esta percepción errónea en su excelente estudio, "Nuevos nómadas: Negritud y ciudadanía en la literatura centroamericana".

¹⁰ Este es el único poema en Poemas para el año del elefante (1970) de McField que menciona la raza y en realidad parece enfatizar la multiétnica (típicamente caribeña) del beisbolista nicaragüense de nombre antillano / europeo, Duncan Campbell, quien es el orgullo de todos los negros pero también de todo el país, el de los ojos rasgados chinos. Rigby también crea un imaginario de la costa en términos no racializados.

En 2008, como funcionario del gobierno sandinista, McField continuó apoyando la unificación de los pobres marginados en un crisol racial que incluía a negros e indios ... "Todos estamos allí" (citado en Espinoza Moncada). Este es el mensaje de McField en muchos poemas publicados antes y después del triunfo de la revolución sandinista. En su Nota para el lector de su temprana *En la calle de enmedio* (*En la calle intermedia*, 1968), afirma que la identidad más importante entre las personas se basa en sus puntos en común, hasta tal punto que es difícil decir quién es. quien (15).

Sus Poemas para el año del elefante (Poemas para el año del elefante, 1970) y Poemas populares (Poemas populares, 1972) anuncian la unificación de todas las voces para dar el golpe final a la dictadura - "UNIOS —UNITE!" Algunas de sus canciones de Las veinticuatro (poemas y canciones) (Veinticuatro, poemas y canciones, 1975) fueron incorporadas a canciones de protesta política por los Mejía Godoy y otros y se convirtieron en canciones populares escuchadas por millones de nicaragüenses (Agüero). Aunque un crítico opina en 2000 que la poesía de McField de este período sufre de contaminación sandinista pseudo-revolucionaria, después de 25 años, todavía están frescas y simbolizan la incorporación de la cultura negra nicaragüense en el discurso nacional, en repudio al icono católico, burgués y capitalista del nacionalismo (Yllescas Salinas, "Afro-caribeños en Managua").

"Black is Black" de McField (1972) introduce el panafricanismo primero como una identificación transnacional entre los miembros de la diáspora negra:

*Ser negro da lo mismo,
en cualquier latitud.
Black is Black.
Si no que lo digan,
las magníficas actuaciones de Sid Poitier,
los formidables músculos de Jim Brown,
Caupolicán moderno,
o Lotario, fiel como el golpe que asesta a los enemigos
de Mandrake. (...)
Negro en los muelles de New York
en Old Bank
en los algodones de Atlanta
en Vietnam, Laos y Camboya (...)*
(Poemas populares 37)

Con la alusión a Caupolicán, héroe entre los indígenas mapuche de Chile y a la mandrágora moderna, McField vincula la lucha de los negros con la de todos los pueblos oprimidos. En este sentido, elabora una cosmovisión transcultural que incluye africanos, indios y europeos (Edison 22).

“Oyendo unos tambores en Tangañica,” (Hearing drums in Tanganika), written while McField was Sandinista ambassador in Africa in the 1980s, reinforces linkages between the diaspora and the continent:

(...) empiezan a tumbar los negros

la noche se viene cerquita

y mil años son nada.

Rumba, rumba, tumbamba, tumba

y la escena soy yo

tumbando, rumbando

rumbo al Congo

a Benin

a Zambia.

(...)

¡Ay Río Escondido, triste!

soñándote estoy así

en el corazón de ZAMBIA

que es el mismo de Bluefields es Ramakí

es Atlántico

es Pacífico.

¡Qué bruto! ¡Bruto! ¡Bruto! es mi Nicaragua aquí reventando sus cadenas construyendo el porvenir revolviendo el pasado hasta el infinito ¡Al fin! (Bluefields en la sangre 44-45).

Carlos Rigby, uno de los mejores poetas de la Costa Caribe (Bluefields en la sangre 73), incorpora temas del Atlántico, centro y Pacífico en una versión coloquial de la lengua criolla que traduce y mezcla el inglés criollo con el español popular, generando neologismos, bilingüismos e insólitos. juegos de palabras que sensualizan su poesía (Valle-Castillo, Neovanguardia 347). Como la denuncia

social y política en la poesía de McField, los poemas de May Pole de Rigby van más allá de la celebración para presentar una realidad de pobreza y marginación; con su verbalismo lúdico y bilingüe, Rigby teoriza sobre la identidad nicaribeña (347), para lo que crea la metonimia, "Nicaribe soy": "Yo soy de Nicaragua— / nicaribe soy ..." (Soy de Nicaragua— / I am Nicaribbean) (poema en Bluefields en la sangre 78) .¹¹ Rigby teje los ritmos y las manifestaciones naturales, sociales y culturales de la Costa en sus creaciones literarias —May Pole, "sim-sáima-simaló", empanadas de ron-down, Tropical Reggae, "máyaya lasiqui máyaya-ooo", Corn Island, no como elementos exóticos o decorativos, sino como denuncia política o alabanza que cubre todo el país:¹²

yo como mi ron-down

patti ron-down

pan de coco patti

como comida –no como mierda

como que como comida no como mierda

desde el 19 de julio del '79

se me compuso mi hambre & sed de justicia

tremenda justicia y libertad—

¿quién no ha comido...? (...)

(Bluefields en la sangre 79)

Varios críticos han comentado sobre elementos africanos en los poemas de Rigby y la deconstrucción de las formas tradicionales del verso español en su musicalidad y formulaciones ideofónicas. El erudito africano J. Bekunuru Kubayanda "fue más allá de la 'negrura literaria' para buscar la fuente africana de esta negrura manifestada en principios africanos como la ancestralidad, la comunicación del tambor, la expresión ideofónica, el simbolismo vegetal y los códigos heroicos" (Jackson, Black Writers 170). Las observaciones de Kubayanda son bastante pertinentes: "En pocas palabras, los ideófonos son palabras comunicativas monosilábicas, disílabas o trisilábicas con sonidos idénticos o casi idénticos que pueden ser reduplicados o multiplicados por el hablante a su propia discreción. Los ideófonos tienen funciones tanto fonológicas como gramaticales; y dependen del tema, la audiencia y las intenciones del sujeto hablante "(“ El

¹¹ El reconocido novelista de la Costa Atlántica Lizandro Chávez Alfaro lo llama "Nicaribea" (Prólogo 13).

¹² Los motivos de este poema de Rigby parecerían contradecir el rechazo de Smart y Jackson de sus obras por su falta de "antillano".

núcleo lingüístico de la poesía afro hispánica ").¹³ Los ideófonos están ausentes en el habla estándar de los europeos occidentales y, por lo tanto, no los notan. "Alguna poesía de conciencia africana de alta calidad, no solo en español sino también en francés e inglés, se construye sobre el principio ideofónico: por ejemplo, Guillén, Antonio Portuondo, Carlos Rigby, entre varios otros poetas en español; Césaire, Damas y otros en francés; Brathwaite, Okai [Ghana] y otros en inglés". Los escritores negristas intentaron las expresiones ideofónicas, aunque sin lo que Kubayanda llama "originalidad imaginativa". En "Si yo fuera mayo" de Rigby, Kubayanda ve la negritud en conflicto con el statu quo nicaragüense, energizado por sonidos ideofónicos como "sinsaima-sinma-lo", "shiqui shaque", una armonización rítmica de maracas,¹⁴ y "mayaya lasiqui mayaya-ooo"

"Si yo fuera mayo"

Si todos los eventos del calendario

fue sim-saima-sima-lo con hojas muertas

y

un chico negro y una chica negra

serpenteando sus muslos

hacia el amanecer

con o sin luz de luna

cayendo sobre el techo del mundo

al son de la danza del buitre

que desenvaina su

yarda y media

contra la hija

de la Sra. Average y sheeke shacke sheekee shackee

repushing repushing y repushing

¹³ ¡Una descripción que podría servir para la música rap contemporánea!

¹⁴ O, creo, en el contexto poético, el sonido de las medias frotándose.

hasta . . . entonces tendríamos razón suficiente para examinar cosas

desde el ángulo al revés del murciélago suspendido del cielo abierto del universo (...)

*manifestantes
palabras demostrando
palabras descomponiendo
pero no escuchado, sin corazón, sin aporrear
con el orgullo
de tantos trabajadores
que a pesar de ser tal
no todos comen pan
ni sudor de su frente
ni siquiera habrá un aumento salarial
ni mucho menos nuevas promociones
a la vieja profesión de ganar dinero
dentro de las marchas y protestas
por ma-yaya lasike ma-yaya-o. . .
con los pies de los policías
bailando contra su voluntad: sim-saima-sima-lo
entonces yo bailaré
contento
en el centro de la rueda de mayo (...)
comprendiendo la voz del pueblo
- que es la voz de Dios -
gritando desde lo alto del árbol de mayo
ma-yaya lasike ma-yaya-ooo.*

Las líneas ideofónicas remiten a la cultura caribeña y a los rituales culturales practicados por la comunidad afrodescendiente (introducida en el resto de Nicaragua por el propio Rigby), no solo como manifestación de la cultura, sino también como solidaridad política y social contra la explotación capitalista y un ritualista. Regrese a la fuente de vida: "la voz del pueblo que es la voz de Dios".

Rigby, al igual que McField, expresa su apoyo político a la revolución y el gobierno sandinista de la década de 1980 y abraza las perspectivas marxistas sandinistas de clases, no raciales, para las soluciones políticas: "Todo es clasista / nada racial", sugiere, mientras revisa la historia. connotaciones vinculadas a las razas y las descarta:

*cuesta mucho dinero ser blanco y no poco amor para lograrlo
por eso:
ni blanquinegro
ni blanco y / o negro
para mí son todos los colores o nada
: yo quiero sólo los colores que hay en mi clase
si no
la clase de colores de que pintan mi humana raza
todo clasial –nada racial (...)
cuántas vidas cuesta el dinero / y la cantidad de muertos
/ para mantenerlo con vida
: el precio de las libertades mínimas / y la más
/ cara de todas (...)
... dinero
aprendido en escuelas capitalistas
: ¡Todo el dinero o nada!: en nosotros se ensañan
/ y enseñan sus dinerólogos
: todo es dinero o nada (...)
("Todo clasial / nada racial" 525-527)*

Estos últimos poemas, además de su contenido político, reflejan al Rigby a quien se considera "un poeta muy distinguido que introdujo un nuevo ritmo a la poesía, una nueva forma de escribir poesía, un nuevo juego de palabras de la poesía como sonido de tambor, sonido de trompeta, sonido de contrabajo, sonido musical, la palabra como música, verso que conserva la música en sí mismo. Es decir, volver a las raíces, recuperar la música como instrumento de poesía. (...) Carlos Rigby, una de las personalidades poéticas más fuertes del país, no solo de la Costa, sino del país "(Aleján Ocampo," La cultura del poder ")".

En su análisis de la conciencia de raza y color en la literatura nicaragüense, Carlos Castro Jo caracteriza a Rigby como “nuestro gran poeta inédito”,¹⁵ que siempre había luchado por la inclusión de la cultura caribeña como parte de la cultura nacional. Y esta cultura caribeña es negra pero también indígena. Rigby explica la necesidad de trascender las divisiones raciales y unirse en una lucha de clases popular que simultáneamente combate el racismo (30-31). Nicaragua como espacio de unidad étnica fue proyectada por la pintora y poeta criolla June Beer (Bluefields, 1935-1986), quien se desempeñó como directora de la biblioteca de Bluefields bajo los sandinistas en la década de 1980 y, en términos de nacionalidad, como nicaragüense, abraza todas las razas en un poema de amor a Negros, Miskitos, Sumus, Ramas y Mestizos como dignos hijos de Sandino:

"Poema de amor"

(...)

Mi patria se llama Nicaragua

a mi pueblo entero los amo

Negros, Miskitus, Sumus, Ramas y Mestizos (...)

Dignos, libres y soberanos

hijos de Sandino.

McField, Rigby y Beer reclaman la inclusión de la Costa Atlántica en el imaginario nacional y utilizan elementos culturales derivados de razas y culturas caribeñas para fundar la construcción de una Nicaragua multiétnica más justa e igualitaria. Para 2008 Sergio Ramírez había reconceptualizado el imaginario nacional para incluir a la Costa Atlántica como el tambor-raíz olvidado de Nicaragua en Tambor olvidado.

NUEVAS DIRECCIONES

Con la creación de las Regiones Autónomas Norte y Sur y la definición de Nicaragua como un país multiétnico y plurilingüaje, la nueva poesía de la Costa Caribe continúa la obra de escritores anteriores pero en respuesta a nuevas realidades. Varias antologías de poesía han sido claves en la difusión de obras antiguas y nuevas: Antología poética de la Costa Caribe de Nicaragua, editada por Víctor Obando Sancho, Ronald Brooks Saldaña y Eddy Alemán Porras, editada por la imprenta universitaria URACCAN en 1998, con 33 poetas y 70 poemas; y Bluefields en la sangre: poesía del Caribe Sur Nicaragüense, compilado por Eddy

¹⁵ “Inédito” porque Rigby se niega a poner sus poemas en forma de libro.

Alemán Porras y Franklin Brooks Vargas en 2011, con 38 autores y 169 poemas. Ambos son inclusivos en términos de género, diversidad étnica, geografía y temas. En 2011, la Universidad Bluefields Indian and Caribbean University (BICU) publicó una antología de 12 poetas afrodescendientes con 58 poemas, Antología poética "Afrocarinica". Región Autónoma del Atlántico Sur, como parte de una iniciativa para visibilizar y dar una nueva dimensión a las potencialidades de los afrodescendientes en el desarrollo de la Costa Caribe.

El editor Víctor Obando Sancho vincula las nuevas direcciones de la poesía con los cambios en las aspiraciones culturales, políticas, económicas y de género provocados por la autonomía, ya que los escritores buscan evitar perder su identidad explorando sus raíces culturales (introducción a Antología poética 5). Otras antologías, como Neovanguardia compilada por Julio Valle-Castillo, y Nicaragua: el más alto canto de Héctor Avellán, refuerzan la conceptualización de los escritores de la Costa Atlántica como no-otros, como poetas nacionales, identificados por sus orígenes geográficos y étnicos pero no colocados en categorías separadas. La poesía contemporánea expresa muchos temas y temas tradicionales, como temas filosóficos del tiempo y el olvido, la vida y la muerte, el homenaje a los paisajes de la Costa Atlántica, la exuberante flora, los consejos a los niños, las relaciones de género, el amor, los sueños. En la poesía más reciente, las siguientes características de la poesía de la Costa Caribe parecen más prominentes.

1. ELOGIO Y DEFENSA DE LA AUTONOMÍA

La socióloga, antropóloga y poeta de la Costa Caribe Yolanda Rossman Tejada, en su estudio de las expresiones de autonomía multicultural en publicaciones de poesía, denuncia la ausencia flagrante de voces indígenas y afrodescendientes, especialmente las de mujeres que escriben en su lengua materna. Un eje común entre la diversidad de temas es el proceso transformador de la Autonomía, que en la mayoría de los casos se considera positivo y prometedor ("La Autonomía multicultural desde la poesía de escritoras costeñas").

Erna Narciso (Bluefields, 1942), criolla, escribe principalmente en inglés pero también en español y continúa las perspectivas unificadoras étnicamente de McField, Rigby y Beer en su poema, "Autonomía":

(...)

Permitan que nuestra Autonomía

sea un símbolo reconocido por el mundo entero,

pero no como un emblema de corrupción y vergüenza. (...)

Recordemos que Autonomía es darnos las manos

los mestizos, indígenas, ramas, garífunas y,

por supuesto, los criollos.

La Autonomía es abrazar al débil y al fuerte

y a los que por siempre han sido oprimidos. (...)

y unámonos voluntariamente

para defender nuestra tierra y nuestra Autonomía.

(Bluefields en la sangre 63)

Otros poetas coinciden en leer la autonomía como sinónimo de unidad étnica como proyecto y meta en la Costa Caribe. La poeta criolla Lovette Martínez (Bilwi / Puerto Cabezas, 1952) escribe en inglés y español y propone esta definición de la nueva realidad:

"Es la autonomía"

La autonomía es el poder de Ramas

la autonomía es el poder de Sumus

la autonomía es el poder garífuna

¿y por qué no? Poder de miskitos, mestizos y criollos.

La autonomía es unidad en la diversidad

la autonomía es igualdad

la autonomía es fuerza.

La autonomía es hablar y estudiar en nuestra lengua materna

canta y baila nuestras canciones tradicionales (...)

participar en la toma de decisiones

mantener limpio nuestro medio ambiente y nuestros recursos naturales. (...)

(Bluefields en la sangre 108)

Esta imagen optimista sugiere una reformulación de la Costa Caribe como un paraíso terrenal. Algunos poetas identifican la integridad de las regiones autónomas con la preservación de los recursos naturales y la resistencia a la explotación económica, como el pastor criollo moravo Allan Budier (Bluefields, 1962) en su breve poema, "Encomio" (Elogio): cuando los ríos están secos , cuando se han talado los árboles, se ha acabado el oro y se han exportado todos los camarones y langostas, la autonomía está muerta: "¡PAZ A TUS RESTOS,

AUTONOMÍA!" Pero, según el pescador, agricultor y poeta criollo Marvin Ramírez Rocha (Bluefields, 1949), el desastre ecológico provocado por la "modernización" se corregirá en el futuro para recuperar el paraíso viviente que fue la Costa:

*Hoy solo está en mi mente
lo que queda de aquel Paraíso Viviente. (...)
¿Quién les hizo daño?
machetes, hachas y motosierras. (...)
Los bosques volverán a soñar
y los ríos volverán a cantar,
porque siempre habrá un sembrador,
un poeta y un soñador.*

("Campos azules", Bluefields en la sangre 97-98)

Esta interpretación idealista, pero no folclórica, marca una tendencia importante en la poesía de la Costa Caribe que conserva la promesa de utopía y unión que algunos previeron en Autonomía. Mi estudio de 2007 sobre la poesía de mujeres nicaragüenses después de las elecciones de 1990 que terminaron con el gobierno sandinista (hasta 2007) descubrió una diferencia notable entre escritores de las dos costas. Algunos de los poetas más jóvenes del Pacífico proponen escapar del "mundo ridículo" a través de "drogas, bebida y sexo", como Natalia Hernández Somarriba (Managua, 1982) en "domingo naranja":

*en permanente espera
con el porro en una mano y el trago en la otra. (...)
consigo moldear cualquier situación en dependencia del grupo
presente
con más o menos droga, (...)
coca, ron, monte, sexo, risa, idioma, amor, todo.*

En contraste con los descorazonados poetas de la costa del Pacífico que abandonaron los ideales políticos y sociales revolucionarios por el alivio escapista, la región atlántica, con nueva autonomía, una nueva universidad, nueva prensa y nuevos poetas, expresa un optimismo cimentado en una historia distinta (Roof, "Más allá de la revolución").

Annette Fenton (Bluefields, 1973) escribe en inglés estándar y criollo y propone una cierta moralidad tradicional basada en una fuerte ética de trabajo y superación individual, que probablemente sea un reflejo de los valores culturales de Jamaica y las Antillas: "Eso no se logró Las metas son sólo una de las muchas maneras en que el Fa gana fuerza y carácter, hasta que despierta al maestro sabio y el alma E va a conseguir algo de dinero "(" Di primera cosa "). En comparación con la desilusión y el sentimiento de fracaso de los contemporáneos residentes en la costa del Pacífico, el escultor en madera, maestro y poeta garífuna Frank López Monroe (Orinoco, 1946) agrega la cuestión del lenguaje y la unidad vinculada a la autonomía:

"Algún día oscuro sea brillante"

La cultura es el lenguaje

El lenguaje es cultura.

iPor qué hermanos! ¿No podemos empezar?

El idioma es la clave.

La autonomía es gratuita

unir las manos,

trabajar el uno para el otro. (...)

Algún día la autonomía brillará

pronto la cultura será mía

La autonomía es gratuita

el idioma es la clave,

algún día la oscuridad será brillante.

(Antología poética de la Costa Caribe 45)

2. ORGULLO NEGRO

Los criollos de la Costa Atlántica hasta la década de 1960 negaron o descartaron sus raíces africanas, prefiriendo la construcción de una identidad histórica transnacional predominantemente británica (Gordon, 18, 97, 126). McField y Rigby, enunciadores y actores del despertar de la conciencia étnica en América Latina en la década de 1970, propiciaron una revisión de este imaginario étnico, con temas negros y ritmos africanos como elementos estructurales de la poesía. Mientras que el resto de Nicaragua identificó sus raíces españolas e indígenas, omitiendo las contribuciones culturales y genéticas africanas al

patrimonio nacional, la Costa Atlántica proclamó su negritud¹⁶. Brenda Green (Bluefields, 1954) continúa la tendencia que proclama la herencia africana y el orgullo racial en la "Identidad":

*Es un hecho que siempre enfrentaré
Porque seguramente amo mi raza,
muy orgulloso de que soy negro
y nadie puede dar marcha atrás.*

(Bluefields en la sangre 132)

Isabel Estrada Colindres (La Fe, Laguna de Perlas, 1953), enfermera bilingüe que escribe en español e inglés, utiliza el inglés coloquial criollo para definir su etnicidad garífuna en términos tradicionales, fenotípicos, como un componente permanente en la continuación de la cultura, en su "Ayer":

*Ayer, hoy, mañana, para siempre
nuestra voz gritará por todas partes. (...)
Labios garífuna garrapata
garífuna nariz grande y plana
garífuna gran nalga Rollin.
Cuando escucho el sonido del tambor de mi padre
tambor, tambor, tambor
el sonido del tambor de mi abuelo
tambor, tambor, tambor
mis pies siguen moviéndose en tierra madre
por la curación de nuestros antepasados wallagallo. (...)*

(Bluefields en la sangre 118-119)

Isabel Estrada Colindres es una de las pocas poetas de la Costa Atlántica que denuncia no solo la discriminación racial contra los garífunas en la ciudad "tradicionalmente criolla" de Bluefields (según su biografía para el próximo

¹⁶ Aunque, como en otras regiones, no sin divisiones internas y distinciones entre antiguos residentes y recién llegados, similar al debate en Panamá entre africanos coloniales e inmigrantes antillanos de los siglos XIX y XX, o en Honduras, entre los coloniales de habla hispana y los garífunas de habla inglesa).

poema), sino también la discriminación racial de una manera que podría resonar con lectores contemporáneos en los EE. UU. en "One Day on My Way", donde su relajado viaje la invita a ver un pajarito, un conejito, niños sanos y felices, algunos viejos amigos, y de repente:¹⁷

había dos jóvenes unidos
un manguito, fue el tercero, la policía y las armas alrededor
Mi corazón da un vuelco, mis ojos se llenaron de lágrimas
Dije Señor ayúdame, para mis tres amados hijos, paraíso para ellos deseo
Cuando miré a ese alto y apuesto joven negro,
con ese manguito, armas y policía alrededor
Hizo que mi mente parpadeara por todas partes
Black mira hacia arriba, esas palabras divertidas y desagradables
Los negros se quedan atrás, no nos pertenecen.
(Antología poética "Afrocarinica" 83)

Owyn Fernando Hodgson Blandford (Rama, 1954), abogado criollo, administrador de fincas y rector de la Bluefields Indian & Caribbean University (BICU), escribe en inglés y español y se dirige a un no negro como interlocutor para protestar contra la discriminación racial y proclamar que él es hermoso, libre, bueno, grande y negro, y si renaciera, desearía volver negro en "Proclamas del negro":

¡Yo soy Bello!
Aunque ayer,
para ti
sólo negro
y feo fui
yo nací
guapo y bello.
¡Yo soy libre! (...)
¡Yo soy Bueno! (...)
¡Yo soy Grande (...)

¹⁷ Times & Life of Bluefields registra denuncias de mestizos y chinos por discriminación contra ellos en Bluefields (198).

¡Yo soy negro! (...)

... Si yo Volviera

un nacer ...

¡Negro quisiera ser!

(Antología poética 79-80)

Independientemente de sus orígenes étnicos, los habitantes actuales de la Costa Atlántica parecen haber adoptado las costumbres criollas como propias y tienden a rechazar la raíz de la identidad española que representa la explotación. El ingeniero químico criollo Noel Campbell Hooker cita el consejo de un anciano de que todos aprendan español: "no puedes luchar contra tu enemigo si no conoces su idioma" ("Aprende español"). Poemas de Orlando Cuadra Tablada (Bluefields, 1960), quien se considera biológicamente mestizo, condena la llegada de Colón en las costas americanas ("¡Pluguiera Dios las aguas antes intactas / no reflejaran nunca las blancas velas"), que inició el inicio de una historia brutal, llena de esclavitud sangrienta, de traición ("el inicio de una historia funesta / llena de esclavitud sanguinaria, de engaños. "El 12 de octubre, entonces, no hay NADA que celebrar ("no hay NADA que celebrar! "("¿Celebrando Qué?", Bluefields en la sangre 169-170). África, sin embargo, ha proporcionado una de sus "raíces metafísicas":

(...)

Tum, tum, tum burum

se oye el retumbar de los tambores

catalizando la ebullición en mis venas.

Con cada golpe de tambor

la resonancia en la oscuridad

hace vibrar mis fibras ancestrales

y entre ellas emergen la más fuerte,

ruda, ensortijada y sensiblemente negra. (...)

Tum, tum, tum burum

se oye el retumbar de los tambores,

y cual hechizo transmitido en el tiempo

(desde hace más de 300 años)

*y trasladado en el espacio material
(desde África a Nicaragua).
me lanzo al círculo de cimbreantes bailarines (...)
Agradeciendo a la madre naturaleza
por la abundancia de la cosecha,
por la continuidad de la procreación
... Por la perpetuidad de nuestras raíces.
("Raíces metafísicas", Bluefields en la sangre 171)*

Abundan los ejemplos de un nuevo o renovado sentido de orgullo por la negritud y las raíces africanas. Franklin Brooks Vargas (Bluefields, 1960) se autodenomina "mestigro" descendiente de un abuelo negro y una abuela mestiza. Su poema a los negros y mujeres de la costa, "Canción al negro / negra costeño / a", quizás idealiza su entorno en el paraíso de la bahía prodigiosa, la hermosa escena de los pescadores negros proyectada sobre un fondo único que ningún pintor podría captar, mientras expresa su felicidad en esta propia sonrisa negra (Bluefields en la sangre 178-180). Lovette Martínez significa la transición de la inferiorización racial a la superioridad en su "Black on Top":

*Hay un dicho:
Cuando eres negro
Te quedas en el negro
Cuando te bronceas
Te quedas alrededor
Cuando eres blanco
Siempre tienes la razón.
Pero ahora digo y debe ser así:
Si eres negro, encima
Si eres negro debes actuar
Si eres negro debes atraer.
Entonces somos negros
Estamos en la cima
Debemos preguntar
Debemos atraer
Para contrarrestar*

La ley de discriminación racial.

(Antología poética "Afrocarinica" 89)

Brenda Green percibe el optimismo como parte de la esencia geográfica y racial de la Costa Atlántica en su "Soy costeña" (Soy una mujer de la costa):

*Esta alegría caribeña
que siente tu negrísima costeña,
compartirla contigo quiero,
quiero borrar de tu rostro esa tristura
y contagiarte con mi energía vivaracha...
Ven y endulcemos juntos
cada momento disponible de los dos.*
(Bluefields en la sangre 129)

Al hablar con el "otro" que evidencia tristeza, la voz poética de una "mujer costera muy negra" se presenta como la encarnación de la alegría caribeña y la energía viva para endulzar su tiempo juntos.

Andira Watson (Bilwi / Puerto Cabezas, 1977) responde a "Dios es negro" de McField con el poema "Diosa negra", pero también replica la asociación estereotipada de las mujeres negras con la sexualidad:

*Dios en nuestras bocas es una blasfemia
pero su nombre emerge gramíneo (...)
"¡Misericordia! –Dices–, ¡misericordia! "
Dios nos ha fundido por esta noche desde los genes.
¡Dios debe ser una Diosa de mi color!*

Watson ilustra el potencial del diálogo entre poetas afrohispanicos en su respuesta al famoso poema de la costarricense Shirley Campbell Barr, "Rotundamente negra" (Una mujer rotundamente negra). Ella describe su identificación con Shirley y, como ella, es un árbol arrebatado de África y trasplantado:

*Soy como vos Shirley
Rotundamente negra
Vivo en Managua y*

*desayuno
arroz y frijoles
plátano verde
fruta de pan
te de gengibre
te negro
La gente me ve blanca
pero yo me siento negra
Negra como mi padre
como mis primas
Negra como mi hermano
y mi abuelo
Soy como vos Shirley
un árbol robado de África (...)*

("Rotundamente negra", El más alto canto 224)

Andira Watson dice que su piel clara hace que la gente vea en ella a una mujer blanca, pero se siente negra, como su padre, primos, hermano, abuelo.¹⁸ Desarrolla aún más su identidad africana en "Reclamo de Negritud" (Reclamo de la negritud) - "África / -Aquí estuvo mi estirpe- / En esta tierra ajena de sí / que alguna vez fue nuestra casa "- pero en su diario de un viaje al continente como representante de un programa de cooperación sur-sur patrocinado por la organización internacional de desarrollo Hivos, "Zimbabwe en la memoria" (Zimbabwe recuerda), describe un incidente en el que un hombre africano se burló de su reclamo de herencia africana en "Rotundamente negra" debido a su piel clara. No sirvió de nada explicar que ella viene de la costa caribeña de Nicaragua, que la familia de su padre es afrodescendiente, supuestamente proveniente de Jamaica, y antes de Nigeria. Ahora, siente, es el momento de deshacerse de la vergüenza de la sangre africana impuesta históricamente a través del silenciamiento y la invisibilización, "aunque África no nos recuerde": "Por mucho tiempo sentimos vergüenza de tener el estigma de la africanidad en nuestras venas. Se trata de una experiencia histórica de silenciamiento, de invisibilidad que hoy ponemos de manifiesto como afro descendientes. Aunque África, tal vez ya no nos recuerde "("Zimbabwe en la memoria ").

¹⁸ Hasta donde yo sé, Andira Watson aún tiene que explorar cualquier sentido del privilegio blanco que pudiera haber experimentado debido a esto.

Una de las expresiones más directas de África como paraíso perdido para la diáspora es el poema "Some time, Somewhere" de Sidney Francis Martin (Bluefields), presidente de ONECA / CABO, Organización Negra Centroamericana, quien escribe en inglés estándar, inglés criollo. y español:

En algún momento, en algún lugar

En Africa nacimos

En algún momento, en algún lugar

En África, juntos vivimos en paz

En algún momento, en algún lugar

África en pedazos morimos.

(Antología poética 101)

El reconocimiento de la ascendencia africana puede verse como un fenómeno firmemente anclado en la experiencia de la diáspora, y en Nicaragua, el orgullo negro es relativamente reciente en su aparición en la poesía, pero constituye una presencia constante en las expresiones de escritores garífunas y criollos.

3. GRACIAS A DIOS, CUYO CONSEJO CANALIZO

Por razones históricas, los escritores contemporáneos de la Costa Atlántica se criaron principalmente en las iglesias y escuelas anglicanas y moravas y parecen mucho más propensos a incluir imágenes religiosas en su poesía. Los escritores de la costa del Pacífico que incluyen imágenes basadas en la fe (como los poetas místicos Michèle Najlis y Conny Palacios y, por supuesto, el padre Ernesto Cardenal) tienden a incluir marcadores católicos. La apelación a la religión entre los caribeños a menudo se combina con declaraciones moralistas y piadosas que paternalizan a otros para dar consejos y amonestaciones, ofrecer sugerencias y lecciones correctivas e intentar hacer cumplir ciertos estándares comunitarios derivados de prácticas piadosas, en un análisis esencialmente ahistórico de las realidades actuales.

Erna Narciso se ve a sí misma y a los demás como encarnaciones de Dios en "Un retrato del amor extendido de Dios", que proporciona "una mano para ayudar a los débiles / pies rápidos a correr, para rescatar a los pobres, a los necesitados"; "Oídos agudos para escuchar gritos de simpatía y dolor por otros, incluso por tus peores enemigos, mucho más por tus hermanos"; "un corazón

compasivo por los desolados y solitarios / mientras compartes su dolor más profundo, de dolor y agonía ". (Antología poética "Afrocarinica" 39). Sus poemas están salpicados de buenos consejos: En tiempos de pérdida personal, "No llores... Confía en Él... Pide fuerzas" (40); "No se encuentre entre los que necesitan terapia para sonreír / ser como un niño feliz y enérgico. / ¡Sonreír! no eres demasiado pobre no puedes darlo, / ni demasiado rico para no necesitarlo "(43). En un proceso de autoexamen poético, Annette Fenton nos aconseja: "Mira el dolor / Míralo a la cara y haz que incline la cabeza; / Mira la ansiedad y hazla huir de nuestra mirada; / Mira el dolor y realmente riéte de su rostro. (...) Profundicemos, pensemos, prosperemos.- / ¡No dejes que otros piensen tú! " ("Poema XIII").

Joan Yamilith Sinclair (Corn Island, 1975), educadora, administradora y representante de la Comunidad Criolla de Bluefields, se considera "Negra por la gracia de Dios" (Antología poética "Afrocarinica" 94). Como muchos poetas de la Costa Atlántica, ella proclama el cristianismo, invoca a su Dios en la poesía y es miembro de una congregación protestante, la Iglesia del Tabernáculo. Ella presenta un maravilloso ejemplo de la postulación de las correcciones religiosas para contrarrestar las prácticas sociales negativas. Su análisis de la juventud perdida de hoy en "La juventud de hoy" cita su falta de religión y la capacidad de nadie para convencerlos de que les espera la condenación por consumir drogas, beber, "adulterar", abortar, unirse a pandillas; carecen de miedo a su creador, amor por sus madres y respeto por sus mayores. Ella pregunta: "¿No tienen otras opciones?" Pero pueden elegir cambiar, ¡y ella los insta a no pecar más! Y encontrarán el amor verdadero en su creador ("¡Juventud de hoy, basta, / ya no peques más! / Os espera su creador / quien les brindará / su verdadero Amor." Antología poética "Afrocarinica" 102) .¹⁹

Con mucha más frecuencia que en los poemas de otras zonas de Nicaragua, la religión aparece vinculada a cuestiones de decisiones personales para imponer el autocontrol. Esto sugiere que las interpretaciones de la realidad empírica en la Costa Atlántica están más en línea con interpretaciones moralistas y ahistóricas.

4. LA MULTIÉTNICA ES NUESTRO PROYECTO Y ESENCIA

Sin mucha exageración, podríamos considerar el Palo de Mayo como un símbolo de la identidad de la Costa Atlántica, venerado como lo es en muchos poemas, y descrito como la fiesta de mayo que reúne a diferentes clases económicas, sectores sociales y pasiones eróticas por un breve momento cósmico (Edison 29, vinculando esta interpretación a ideas similares sobre las fiestas mexicanas de Octavio Paz). La unión en la diversidad fue un componente en las construcciones de identidad con fines políticos o estratégicos, según lo postulado

¹⁹ Sic en el uso variado de pronombres "tú plural" y adjetivos posesivos.

por McField y Rigby. Posteriormente, en el nuevo imaginario de la Costa Atlántica, la Autonomía es la unión de manos de miskitu, indígenas, ramas, garífunas y, por supuesto, criollos, en el poema de Erna Narciso ("darnos las manos / los mestizos, indígenas, ramas, garífunas y, / por supuesto, los creoles ", de " Autonomía "); La autonomía es el poder de unidad entre Ramas, Sumos, Garífunas, miskitus, mestizos y criollos dice Lovette Martínez ("Es la autonomía"). En la versión de Brenda Green en "Maying Tide in Bluefields", las festividades de mayo crean una comunidad con aportes de diferentes culturas:²⁰

(...)

Este esbelto y magnífico árbol de mayo,
símbolo de fertilidad, sensualidad y deleite (...)
Los colores y la oscuridad y la música golpea
con sonidos de banjo, maracas, mandíbula de mula,
tambores de piel de venado y guitarras acústicas,
sintonizando todas las canciones polares de mayo
como Mayaya Perdió la llave, oh Rido,
Lanzamiento Turn Over, Tululu y muchos otros.
Los bailarines dan vueltas y vueltas al árbol
meneo de caderas, vientres y glúteos fuera de balance (...)
Durante estas alegres fiestas de mayo,
donde abundan las alegrías efusivas para todos,

²⁰ El alcalde de Bluefields, Ray Hodgson, lo describió de la siguiente manera: "Tenemos un movimiento Caribe. Es Caribe, donde hay música de batería, baile, es un festival en Bluefields entre los negros. E invitamos a los indios miskitos del norte, a los indios sumo y rama del sur ya los garifonas del Orinoco, para que esta gente se junte en un movimiento de masas todo el mes de mayo en Bluefields. ¡Se llama Mayo-ya! lo que significa Maypole, o Mayday, pero en mayo, Mayday dura 30 días "(entrevista de Hodgson en el Congreso 73). Debe contrastar esto con su desdén por las festividades de May Pole: "May Pole nunca, nunca ha sido parte de nuestra cultura más que algunas ancianas en toda mi juventud que van a bailar May Pole" (Times & Life of Bluefields 322). Como las celebraciones de May Pole han adquirido más características de un carnaval turístico, Times & Life of Bluefields lo llama "¿May o Money Pole?" (319) y critica su forma contemporánea como atracción promovida por los sandinistas. En 1993, John Otis en The Washington Times (citado en Times & Life of Bluefields 321) lo denominó "una exhibición sucia de baile sucio" por "parejas que realizaban contorsiones eróticas en todas las posiciones imaginables".

todos los grupos étnicos actúan,
rompiendo amargas furias de complejidad
y promover la unidad en la diversidad. (...)
(Antología poética "Afrocarinica" 74-75)

La multiétnica es una parte importante de la identidad genética y cultural individual de muchas personas de la Costa Atlántica, como en el neologismo de Franklin Brooks Vargas para la autodefinición, "mestigro", y lo mismo para la región. Andira Watson teoriza la existencia de un "limbo identitario" cuando la gente de la Costa quiere definir su etnia y afirma, como dice el poeta guatemalteco Maya Cu, que son producto de la historia, con partes iguales de un ancestro indígena, un africano, un colono español:

el limbo identitario en que nos encontramos a la hora de asumir una identidad étnica que no se limita a un solo grupo étnico, nos toca, entonces, volver la vista hacia nuestras raíces valorando el aporte que cada cultura nos ha dado, sabiendo que somos, como ha dicho la poeta guatemalteca Maya Cú, producto de la historia, entendiendo que nos habitan por igual, un indígena, un africano y un colono. ("Las reacciones" 57)

El cálido abrazo entre hermanos y hermanas de seis etnias que esculpen su historia es la esencia de la Costa Atlántica, dice el poeta mestizo Julio Monterrey (Bluefields, 1962) en "Un burilado crisol". En esta tierra de soles ardientes, los antepasados nunca bajaron las cejas ante los cascos (españoles), vinieron orgullosos africanos, y gentes de todo tipo de pieles se unieron a sus nostalgias y abrazaron:

*Pueblos de negros altivos del África ardiente
que preñaron esta tierra con impetuoso
cimientto de virtudes y pasiones. (...)
maravillosa tierra de la que diría
el artero poeta Alì Alà:
"Es un burilado crisol
donde las pieles todas
comulgan sus nostalgias... "(...)
Pueblo de savia sanguínea (...)
del cálido abrazo entre hermanos
de seis etnias esculpiendo su historia.
(Bluefields en la sangre 198-199)*

Los poetas de la Costa Atlántica, mucho más que los del Pacífico, construyen un imaginario en el que las consideraciones étnicas son primordiales. La socióloga cultural y poeta Yolanda Rossman Tejada (Mina Rosita, 1961), tipifica esta conciencia étnica al reclamar su herencia como criolla, indígena, europea, pagana, cristiana y judía. Propone esta multiétnica como esencialmente caribeña en su poema "Raíces" (Raíces):

Mi abuela paterna Ardiente mujer KRIOL, Con un toque de NAGA Mágica, poderosa, Hizo sucumbir Con su inquietante aroma a flores, Al ojiazul emigrante alemán, Venido del viejo continente.

Soy crisol, Soy amalgama, Sangre, lengua, piel. SOY MUJER DEL CARIBE!
(*"Raíces"*)

Karl Tinkam (Laguna de Perlas, 1967), profesor de matemáticas de BICU y asesor técnico de RAAS, es un escritor bilingüe en español e inglés que reivindica ascendencia criolla, miskita y garífuna. Asume como parte de su herencia cultural el discurso transnacional de la diáspora africana en su "Tengo un sueño": "Pronto volveremos a África / Tierra de nuestros padres, también nuestra / Nigeria, Kenia, Sudáfrica / Muy bien para conocer nuestra de la gran braga²¹". Su regreso garveyesco a África refleja una imagen de "paraíso perdido" de un continente idealizado, con niños jugando, leones rugiendo y palmeras agitando sus hojas en señal de paz. Pero, como otros poetas, celebra su herencia africana como una de las raíces de su herencia, porque es quien es, como proclama en "Soy quien soy":

*Soy Garífuna
porque mi abuela Garífuna era (...)
Soy miskito
porque mi abuelo miskito era (...)
Soy creole
porque dice mi querida abuela
que su padre creole era (...)
Soy negro porque negro fui desde el día en que yo nací. (...)
soy un negro bello
simplemente así lo creo*

²¹ Calzón, prenda interior femenina.

*soy un negro loco
lo que tú dices a mí me vale poco.
Soy Garífo-Miki-Creole el negro loco
porque siempre pinto negro
todo lo que toco.
(Bluefields en la sangre 218-219)*

Tinkam personifica las observaciones de Marvin Lewis con respecto a los escritores negros sudamericanos: "El origen étnico, la identidad, la autoafirmación en una situación de colonización interna y el mito de África son cuestiones vitales" (5). Este "mito de África" es una proyección de los valores comunitarios; progresar en el futuro; debemos mirar hacia atrás hacia un pasado mítico y buscar la autenticidad en el presente (7).

Una vez que se acepta la coexistencia de múltiples etnias, la vinculación de la costa atlántica y la herencia africana se vuelve menos pronunciada, ya que la identidad se refiere a marcadores culturales dentro de una reserva de valores positivos, una forma diferente de ser. Como explica Alta Hooker, rectora de URACCAN, primero eres de la Costa y luego nicaragüense. Significa vivir y aprender las costumbres de este lugar, construir para ser parte de esta identidad ("Ser costeña es antes de ser nicaragüense. Significa vivir y aprender a comportarse en este entorno, construir y lograr ser parte de esta identidad"; citado en Silvio Sirias Duarte, "Nicaragua Multiétnica: ¿Una farsa para los Costeños?"). A la eterna pregunta "¿Quién soy yo?", Los poetas mestizos de la Costa Atlántica enfatizan que la pertenencia cultural no se trata de raza. La poeta mestiza Inés Hernández García (Bluefields, 1977), explica en "Yo soy" (Yo soy) que la identificación con la Costa no es solo una cuestión de color, sino de vivencias, su eterno recuerdo del lugar donde está su cordón umbilical. enterrado, lugar de su primer beso y primer amor (Bluefields en la sangre 245-246).

No es de extrañar, entonces, que la identidad de la Costa haya evolucionado a medida que la demografía ha cambiado y parece estar más alejada de las cuestiones étnicas y de la historia que produjo la congregación en la Costa Caribe de Nicaragua de personas de diferentes partes del mundo. La identidad puede estar arraigada en el patrimonio genético, el lugar de nacimiento y la geografía vivencial de la infancia y también puede estar vinculada a las costumbres, valores y tradiciones que son productos históricos de la zona. Las tradiciones culturales típicas de la costa caribeña, como el palo de mayo, por ejemplo, ya no son prácticas exclusivamente atlánticas, sino que se consideran parte de la cultura nacional nicaragüense, con representaciones en las ciudades de la costa pacífica, introducidas por los mismos poetas, McField y Rigby, que intentaron establecer un diálogo entre las dos Nicaraguas e incorporar al "otro" dentro de un nuevo

concepto de nación pluri o multicultural. Rechazaron la exclusividad racializada en favor de consideraciones más amplias, como la insistencia de Rigby en los intereses de clase, para llegar a la posibilidad de superar los marcadores culturales excluyentes como el fenotipo, la raza y la etnia. El poeta William Grigsby cita la opinión de Matilde Lindo Crisanto (Bilwi / Puerto Cabezas), feminista negra, abogada y socióloga formada en Cuba de que los grupos étnicos dominantes tienden a absorber culturalmente a otros en una región para crear una nueva síntesis. Señala a las personas en Nicaragua que parecen negras, blancas o chinas pero que se llaman a sí mismas miskitos. Dicen que son miskitos, asumen esa identidad, y tienen razón ("Costa Caribe: pluriétnica, multilingüe, ¿autonómica?"). Un sentido polimórfico de identidad, entonces, prevalece en la Costa Caribe.²²

Esta combinación de culturas, que se mezcla manteniendo la diversidad, refleja el proyecto de autonomía regional como sinónimo de unidad en la diversidad, unidad de etnias. Noel Campbell Hooker, el ingeniero químico que citó una sugerencia para aprender español, educado en universidades de Nicaragua, Polonia y Estados Unidos, gerente de producción de un laboratorio farmacéutico en Managua, explica que los alrededores triunfan sobre las etnias. Un mestizo de Masaya, dice, llega a Bluefields y no come la comida local, no le gusta la música. Pero sus hijos y nietos se identifican con la Costa. Quieren ser escuchados y participar, por eso trabajan para preservar la Autonomía. Explica este apoyo a la Autonomía en términos históricos, como una característica de la Costa Atlántica como resultado de una mezcla de pueblos e historias:

La forma en que los habitantes de Bluefields ven el mundo (...) es resultado de la dinámica participación de piratas holandeses y franceses, de los domados moravo germanos del centro de la antigua Checoslovaquia -y digo domados porque su férrea disciplina germana tuvo que acomodarse al trópico-, de los implantados descendientes de africanos no esclavizados, y de los taciturnos indios ramas. Por esa mezcla, que está ahí, es por lo que creo que todos los que vivan en el Caribe se seguirán sintiendo diferentes a los del resto del país y por lo tanto, seguirán sintiendo como una necesidad propia la Autonomía. Y es por esa mezcla

²² Creo que es más polimórfico y cambia de forma que la percepción del alcalde de Bluefields, Ray Hodgson, de una identidad cultural amorfa. Hodgson "dijo que los elementos que definen la etnia de una persona siguen cambiando y esa es una de las razones por las que 'hay personas con rasgos indios que dicen ser criollos, luego hay criollos con rasgos negros que dicen ser indios'. Porque ahora la identidad es como una cosa cultural '. La raza la decían tus genes, luego el lenguaje definía tu identidad, y hoy en día es una cuestión de sentimientos, agregó, ' Tú eres quien te sientes que eres '. La identificación cultural amorfa es quizás como era de esperar en una sociedad multiétnica como la nuestra "(Times & Life in Bluefields 295-296).

que yo digo que, aunque étnicamente seamos minoría, nuestra forma de ver el mundo seguirá siendo moldeada por las formas originales que nos trajeron estos pueblos. (citado en Grigsby)

La migración de un gran número de mestizos desde el norte y centro de Nicaragua hacia las áreas autónomas ha llevado a algunos investigadores a predecir que las etnias separadas dejarán de existir en la Costa Atlántica, a medida que los factores físicos y genéticos combinados ceden a las identidades regionales (ver Elmer Alfaro McField para detalles). Si bien el blanqueamiento de la población negra nunca ha sido una política oficial, como lo fue en República Dominicana y Venezuela, la migración económica de los mestizos a las zonas costeras después de la década de 1950 ha tenido este efecto. Quizás el administrador internacional “hipercriollo” Norman Russle Howard Taylor Chin (Laguna de Perlas, 1967) sea un modelo para la futura identidad de la Costa Caribe; afirma como su ascendencia miskito, rama, africano, mestizo, náhuatl, chino y anglosajón (Antología poética “Afrocarinica” 121).

5. EL LENGUAJE COMO METONIMIA

Los poetas criollos escriben en español, inglés estándar e inglés criollo. J. Bekunuru Kubayanda, en su lectura africana de la poesía afro hispánica, define como clave para algunos textos importantes una aguda sensibilidad al lenguaje, a las estructuras y funciones del lenguaje hablado y escrito (21). Además de la reapropiación creativa de africanos

Sistemas fonológicos e ideofónicos, préstamo léxico, acertijos y estructuras proverbiales y nominación mágica, los poetas afro hispánicos se involucran en la pidginización y criollización en la escritura de las lenguas oficiales europeas, como lo propugna Guillén y luego apoyado por Fanon, Césaire, Senghor, Brathwaite, Walcott, Fernández Retamar, entre otros. Kubayanda considera que escribir en dialectos de la clase social negra crea una lingüística de diálogo y liberación contra la “lingüística escrita colonial del monólogo y la violencia” (21-22).²³

Entre los criollos nicaragüenses de la costa atlántica, el tema del idioma presenta una dimensión adicional. El uso del inglés estándar o criollo implica autodefinirse como un grupo independiente que no desea ser homogeneizado en el predominio del español, de una manera similar a la resistencia de los escritores francófonos del criollo al francés metropolitano, pero aquí el marco resistido es, si poscolonial, aún nacional. El contexto histórico apoyó el uso del inglés en el

²³ Se pueden establecer paralelos directos con los análisis de Paulo Freire sobre el uso del lenguaje y la pedagogía para la opresión o la liberación.

enclave económico regentado por capitalistas estadounidenses a partir de la década de 1920 en la zona atlántica norte, con Bilwi (rebautizada como Puerto Cabezas) como su capital para la exportación de madera y banano, lo que proporcionaba empleo e identificación con el Estados Unidos, reforzado por el auge de la minería de oro, plata y cobre entre 1940 y la década de 1970, que terminó en 1978, justo antes del triunfo de la revolución sandinista (Frühling et al. 40).

La intrincada cuestión del uso del lenguaje para la liberación política o la identidad cultural, y también para la comunicación práctica, se convirtió en un tema agudo durante la campaña de alfabetización sandinista en la región atlántica. El inglés criollo puede ser un marcador distintivo de la identidad histórica y caribeña: "El criollo no significa negro del mismo modo que el idioma criollo no es solo un inglés británico bastardo (...). Si lo remontas, este idioma nuestro proviene de Inglaterra aderezado con algún tipo de idioma africano de los esclavos en Jamaica y las Islas Caimán, así como con la esencia del panorama holandés y alemán porque esas personas también vivieron durante un tiempo. en la Costa Caribe de Nicaragua "(Marvin Taylor). Pero la comunicación práctica es problemática: "Nuestra charla criolla se distingue de los caribeños y forma parte de nuestra cultura tanto como nuestra comida y música. Pero para mí, en lo que se refiere al idioma, estoy convencida de que tenemos que enseñar inglés a los niños "(Deborah Grandison); "El criollo es un idioma, para mí personalmente aquí en Bluefields. Pero cuando sales de Bluefields nadie entiende lo que estás diciendo. O hablas inglés o español o algún otro idioma. La gente que más o menos puede entender mi criollo son los jamaquinos pero si hablo rápido en criollo probablemente tampoco me entiendan "(Jessica Pinocks). Entonces, en términos de comunicación, muchos hablantes perciben el inglés criollo como de valor limitado para la comunicación fuera del grupo.

En su estudio de la poesía criolla nicaragüense en inglés, el lingüista Josef Hurtubise llama la atención sobre la influencia económica de Estados Unidos en la región atlántica como provocando una presión continua para imponer el inglés estándar sobre las versiones criollas (44). También encuentra vínculos entre el tema o la intención del autor criollo y la elección del idioma y, si la elección es criolla, entre una forma basilecta²⁴ en el extremo del inglés no estándar, mesolecto

²⁴ Nota del editor: "Para [Derek] Bickerton, un acrolecto se refiere a la variedad de un criollo que no tiene una diferencia significativa del inglés estándar, que a menudo hablan los hablantes más educados; el mesolecto tiene características gramaticales únicas que lo distinguen del inglés estándar; y el basilecto, Hablado a menudo por las personas menos educadas de la sociedad, tiene una diferencia gramatical muy significativa.

en el medio o acrolecto como más cercano al estándar. Cita a June Beer como un poeta criollo "populista" (en contraste con Carlos Rigby, con "estilo académico") que emplea formas basilectas cuando el contenido protesta por la opresión, como en "Ressarrection a' da wud ":

dem wah nat deh brada keepa
es deh brada killa
dem da de same wan
quien meh escupió en la cara de Jesús
una piedra 'yo también, en' i 'camino al Calvario. (...)
(En Hurtubise 46)

Y para expresar los tipos específicos de explotación que experimentan los agricultores criollos en "Chunku Faam":

... ese banka con una sonrisa resbaladiza
dame suficiente dinero para meterme en el hoyo
an tek me faam (...)
Lo digo y lo intento, laad en el cielo sé que lo intento
Intento hacer un pequeño picnic
(En Hurtubise 49)

Al describir la explotación extranjera del pasado y rechazarla como un asalto a la comunidad, Sidney Francis Martin utiliza un inglés criollo basilecto, y un humor directamente dependiente de este idioma, para favorecer la autonomía y la independencia en "Tell dem fa mi":

Dem una charla sobre la democracia, dem styly way
wen dem yustu ir con banana, un wi lombá
wi gold an wi labsta, wi fish an so fort
dem estaba feliz, las cosas estaban bien, fa dem do. (...)
Pero tel dem fa mi, wi da billup owa democracia
ina owa styly way statin fram wi roots.
Wi no wan dem democracia en nuestra tierra,
dem-a-crazy.
(En Hurtubise 50)

Gran parte del inglés criollo nicaragüense parece reflejar la fonética de la oralidad jamaicana, en un continuo de diferenciación que va desde una ortografía

leve y variaciones gramaticales de poemas que son apenas descifrables para el lector anglófono, aunque probablemente fácilmente comprensibles en la interpretación oral.²⁵ En los pocos poemas publicados por Joan Yamilith Sinclair, un inglés criollo basilecto parece preferido incluso en contextos no políticos para la entrega de mensajes evangelizadores o testimoniales. como "JIIZOS IZ MI SIEVYA":

*Jiizos, iz mi Sievya
Huu a chuuz fa falo,
Kaaz Ih tek mi outa
Di daarkes shado.
Ih di pap di chien dem
Ih di pie di prais
fa siev mi suol
fa bii Gaad chail. (...)*

(Antología poética "Afrocarinica" 99)

Sinclair ofrece una versión estándar en inglés del poema "Jesús es mi salvador":

*Jesús es mi salvador,
A quien elijo seguir
Porque me ha rescatado
fuera de la sombra más oscura.
Rompió las cadenas
Pagó el precio
Para salvar mi alma
Ser hijo de Dios. (...)*

(Antología poética "Afrocarinica" 98)

²⁵ Cuando se proporcionan traducciones al español en antologías como Antología poética de la Costa Caribe de Nicaragua y Bluefields en la sangre: poesía del Caribe Sur Nicaragüense, notamos que se usa el español estándar. No se intenta criolizar a los españoles.

Otro de los poemas de Sinclair continúa los pronunciamientos religiosos en inglés creole en una versión independiente, "SCHRUAIVIN IIN CHRIBYULIESHAN":

Bot nat Chribyulieted

Desesperado,

Di biges seyin

kristian dem

aalwiez seyin.

Chribyulieshan mek

Yu schranga

Kaal di "Señor"

*Un im gwain ansa. (...)*²⁶

(Antología poética "Afrocarinica" 103)

En la poesía de la Costa Atlántica se encuentran pocas evidencias de una forma criolla de español que participa en el tipo de movimiento criollo propuesto por los escritores francófonos caribeños (Glissant, Constant, Chamoiseau), con la excepción de algunas obras de Carlos Rigby. Los factores históricos y demográficos indudablemente influyen en el predominio del español estándar nicaragüense. La única distinción que se destaca actualmente es en realidad el uso de un español más estándar en el Atlántico, en el que los poetas dan preferencia constante al pronombre "tú" como el pronombre "tú, singular, no formal", en contraste con los poetas del Pacífico. quien, durante la prominencia sandinista, comenzó a usar el "vos" más coloquial. Cuando noté por primera vez el cambio de "tú" a "vos" en la poesía del autor mestizo del Pacífico Vidaluz Meneses, que coincidió cronológicamente con el triunfo sandinista en 1979, la autora e historiadora Isolda Rodríguez Rosales explicó: "Como se atestigua en los textos de Meneses, el uso de 'vos' corresponde a la evolución de los cambios culturales reflejados en el lenguaje: antes del período revolucionario 'vos' se consideraba inapropiado e impropio en la poesía, mientras que más tarde se convirtió en un indicador de igualitarismo social, y 'tú' ahora se considera una afectación" (citado en Roof, Prefacio 22). "Vos" aparece con menos frecuencia en los textos de la Costa Atlántica y podría marcar la resistencia a la cultura y modalidades mestizas sandinistas.

²⁶ Las últimas tres estrofas son: "Chribyulieshan kom, / Mai sistaz an mai bradaz / Biin a kristian / Yuu gwain aalwiez / bii fala. // Anada seyin kristian dem / aalwiez seyin / Houli yu piis / An mek di "Lord" / fait yu bakl. / Naar di carne, / naar di blod / wi gwain rasl. // Wel das di chruut / Noh kier hou yuu tek it. / Aal wii haftu nuo iz / dat wid di "Lord" / Wii wil aalwiez mek it".

La poesía reciente de los nicaragüenses afrodescendientes refleja los cambios demográficos y el imaginario caribeño que propone la identidad como comunidad unificada por valores, vivencias basadas en la geografía, prácticas sociales, historias que se asumen y comparten y esperanzas por el cumplimiento de la aspiración de la Costa Atlántica por el bienestar cultural y económico a través de la autonomía autónoma. La poesía reciente continúa la larga tradición de reacciones contestatarias a proyectos nacionales excluyentes y propone la posibilidad de convivencia y / o tolerancia, para crear un nuevo orden basado en la unidad en la diversidad que, utópico o no, aporta al imaginario de la Costa Caribe de las mejores posibilidades. para toda la comunidad.

En resumen, la poesía de nicaragüenses afrodescendientes, o nicaribeños, o mestizos, o garífo-miki-criollos, o africanínicaragüenses, expresa las condiciones geográficas, económicas, raciales y sociales de la región de la Costa Atlántica, correctamente caracterizada por Edmund T. Gordon como : una fuente potencial de gran riqueza, nacionalmente ambivalente, físicamente aislada, no integrada económicamente, cuya soberanía fue disputada por potencias nacionales o internacionales “extranjeras”, poblada por pueblos hasta ahora no nacionales (africanos) o subnacionales (indígenas), y potencialmente peligrosa, si se organizara como una unidad política independiente (140-149). La autonomía ha brindado una opción por la heterogeneidad racial y cultural sin homogeneización, pero con resultados prácticos mixtos, principalmente debido, creo, a cuestiones económicas de origen histórico que no han sido resueltas.²⁷ Incorporación a la estructura política nacional, incluso como unidades autónomas, aún tiene que traer beneficios particulares a la Costa Caribe, donde los poetas enfatizan la autodefinición de la región como nicaragüense pero diferente, distinta pero no un “Otro” para ser excluido, una tierra prometedora debido a la puesta en común de recursos culturales de muchas etnias, incluyendo a los mestizos ahora predominantes. Nicaragüenses, sí, pero también caribeños, nicaribeños.

OBRAS CITADAS

Agüero, Arnulfo. “‘Dios es negro’.” Interview with David McField. La Prensa Suplemento, 12 abril 2008. <<http://archivo.laprensa.com.ni/archivo/2008/abril/12/suplementos/presalit eraria/entrevista/entrevista-20080411-1.shtml>> (21 Dec. 2013).

²⁷ See a summary of the myriad challenges to the success of Autonomy in Times & Life of Bluefields, 350ff.

- Aguirre, Erick. "Segregacionismo dariano." *El Nuevo Diario* 20 abril 2002. <<http://archivo.elnuevodiario.com.ni/2002/abril/20-abril-2002/opinion/opinion6.html>> (01 June 2013).
- Alemán Ocampo, Carlos. "The Culture of Power: Indigenous and Afro-Caribbean Literature in Nicaragua." URACCAN Update. <http://www.yorku.ca/cerlac/uraccan/URACCAN_update_November2000.htm>. (04 April 2008). Translation of: "Cultura de poder, literatura indígena y afrocaribeña en Nicaragua." *Revista Universitaria del Caribe* 2 (julio 2000). Inaugural address, Congreso Mesoamericano de Escritores Indígenas 1998.
- Alfaro Mcfield, Elmer. "Autonomy of the Atlantic Coast of Nicaragua: A Review of Power and Resource Sharing among Minority Groups." Master's thesis 2007. <<http://bosawasrioindiomaz.wordpress.com/2011/09/15/autonomy-of-the-atlantic-coast-of-nicaragua-a-review-of-power-and-resource-sharing-among-minority-groups/>> (07 Dec. 2013).
- Antología poética "Afrocarinica." Región Autónoma del Atlántico Sur. Bluefields: Bluefields Indian and Caribbean University, 2011. Downloadable pdf from <http://www.bicu.edu.ni/en/reglamento-y-politicas/afrocarinica-antologia-poetica>.
- Antología poética de la Costa Caribe de Nicaragua. Ed. Víctor Obando Sancho, Ronald Brooks Saldaña, Eddy Alemán Porras. Managua: URACCAN, 1998.
- Arellano, Jorge Eduardo. "Afronegrismos en nuestro español." *El Nuevo Diario* 4 abril 2008. <<http://www.elnuevodiario.com.ni/opinion/12291>> (30 May 2013).
- Avellán, Héctor. "Poesía urgente," Introducción. *Nicaragua: el más alto canto*. v-vii.
- Beer, June. "Chunku Faam." *Hurtubise*. 49-50.
- . "Poema de amor." *Antología poética de la Costa Caribe*. 19-20.
- . "Ressarrection a' da wud." *Hurtubise* 46.
- Benítez-Rojo, Antonio. *The Repeating Island: The Caribbean and the Postmodern Perspective*. 2ª ed. Tr. James E. Maraniss. Durham, NC: Duke UP, 1996.
- Bluefields en la sangre: poesía del Caribe Sur Nicaragüense. Ed. Eddy Alemán Porras and Franklin Brooks Vargas. Managua: 400 Elefantes, 2011.
- Budier, Allan. "Encomio." *Bluefields en la sangre*, 202.
- Cabrales, Luis Alberto. "Canto a los sombríos ancestros." *Pedro Xavier Solís. Movimiento de Vanguardia de Nicaragua: Análisis y antología*. 2002. <<http://sajurin.enriquebolanos.org/vega/docs/CCBA%20-%20SERIE%20LITERARIA%20-%202011%20-%202008.pdf>> (01 May 2013).

- Campbell Hooker, Noel. "Learn Spanish." *Times and Life of Bluefields*. 410.
- Castro Jo, Carlos. "Raza, conciencia de color y militancia negra en la literatura nicaragüense." *Revista Wani* 33 (2003): 21-32.
- Chávez Alfaro, Lizandro. *Prólogo. Antología poética de la Costa Caribe*. 11-15.
- Congress, Rick. *The Afro-Nicaraguans: The Revolution and Autonomy*. Atlanta: Atlanta Committee on Latin America, 1987.
- Cuadra, Manolo. "Único poema del mar." <<http://www.dariana.com/Panorama/ManoloCuadra.html>> (31 May 2013).
- Cuadra, Pablo Antonio. *Aventura literaria del mestizaje y otros ensayos*. San José, C.R.: Libro Libre, 1988.
- Duncan, Quince. *Contra el silencio: Afrodescendientes y racismo en el Caribe Continental Hispánico*. San José, C.R.: Editorial Universidad Estatal a Distancia, 2001.
- Edison, Thomas Wayne. "La cultura afro-caribeña vista en la poesía: la tradición del Palo de mayo en el poema, 'Si yo fuera mayo' por Carlos Rigby Moses." *Revista Wani* 49 (2007): 21-32.
- Espinoza Moncada, Salvador. "David McField, esencia viva de nuestra multiculturalidad." *El Nuevo Diario* 15 mayo 2012. <<http://www.elnuevodiario.com.ni/variedades/251303-david-mcfield-esencia-viva-de-nuestra-multiculturalidad>> (21 April 2014).
- Estrada Colindres, Isabel. "Yesterday." *Bluefields en la sangre*. 118-119.
- FADCANIC. Fundación para la Autonomía y Desarrollo de la Costa Atlántica de Nicaragua. "Regiones Autónomas de Nicaragua." <<http://www.fadcanic.org.ni/?q=es/node/18>> 25 May 2013).
- Falola, Toyin and Kevin D. Roberts, ed. *The Atlantic World 1450-2000*. Bloomington: Indiana UP, 2008.
- Fenton, Annette. "Di first thing." <http://www.yorku.ca/cerlac/uraccan/URACCAN_update_agosto2002.htm#Poem> (08 March 2006).
- . "Poem XIII." *Antología poética "Afrocarinica."* 61.
- Frühling, Pierre, Miguel González and Hans Petter Buvollen. *Etnicidad y nación: El desarrollo de la autonomía de la Costa Atlántica de Nicaragua (1987-2007)*. Guatemala: F&G, 2007.

- González, Miguel. "Los indígenas y los 'étnicos': Inclusión restringida en el Régimen de Autonomía en Nicaragua." Odile Hoffman, coord. Política e identidad: Afrodescendientes en México y América Central. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2010. 93-128.
- Gordon, Edmund T. Disparate Diasporas: Identity and Politics in an African-Nicaraguan Community. Austin: Institute of Latin American Studies, U Texas P, 1998.
- Grandison, Deborah. Times & Life of Bluefields. 317
- Green, Brenda. "Identity." Bluefields en la sangre, 132. Also, Antología poética "Afrocarinica." 79.
- . "Maying Tide in Bluefields." Antología poética "Afrocarinica." 74-75.
- . "Soy costeña." Bluefields en la sangre. 129.
- Grigsby, William. "Costa Caribe: pluriétnica, multilingüe, ¿autonómica?" Revista Envío 258 (sep. 2003). <<http://www.envio.org.ni/articulo/1281>> (07 Dec. 2013).
- Hernández García, Inés. "Yo soy." Bluefields en la sangre. 245-246.
- Hernández Somarriba, Natalia. "domingo naranja." Eunice Shade, "Imágenes eróticas de Natalia Hernández." Marca Acme 4 enero 2006. <<http://www.marcaacme.com/articulo-view.php?id=87>> (01 April 2006).
- Herrera C., Miguel Ángel. "Pericles y los Pícaros Costeños: 'mestizos' y criollos en la prensa escrita de Bluefields." Istmo: Revista virtual 1 (2001). <<http://istmo.denison.edi/n01/articulos/Pericles.html>>. (22 Oct. 2015).
- Hodgson Blandford, Owyn Fernando. "Proclamas del negro." Antología poética de la Costa Caribe. 79-80.
- Hurtubise, Josef. "Poesía en inglés criollo nicaragüense." Revista Wani 16 (1995): 43-56.
- Jackson, Richard L. Black Writers and Latin America: Cross-Cultural Affinities. Washington, DC: Howard UP, 1998.
- . "Escritores afro-centroamericanos contemporáneos." La literatura centroamericana como arma cultural. Ed. Jorge Román-Lagunas and Rick Mc Callister. Guatemala: Óscar de León Palacios, 1999. 29-39. Col. Centro Internacional de Literatura Centroamericana 1.
- Kubayanda, J. Bekunuru. "The Linguistic Core of Afro-Hispanic Poetry: An African Reading." Afro-Hispanic Review 1.3 (Sept 1982): 21-26.
- Lewis, Marvin A. Afro-Hispanic Poetry 1940-1980: From Slavery to "Negritud" in South American Verse. Columbia: U of Missouri P, 1983.

- López Monroe, Frank. "Some Dark Day be Bright." Antología poética de la Costa Caribe. 45.
- Martin, Sidney Francis. "Some time, somewhere." Antología poética de la Costa Caribe. 101.
- . "Tell dem fa mi." Hurtubise. 49-50.
- Martínez, Lovette. "Black on Top." Antología poética "Afrocarinica." 89.
- . "It Is Autonomy." Bluefields en la sangre, 108.
- McField, David. "Dios es negro." Nicaragua: el más alto canto. 84.
- . En la calle de enmedio. Managua: Editora Nicaragüense, 1968.
- . Las veinticuatro (poemas y canciones). Managua: Ediciones Libromundo, 1975.
- . Poemas para el año del elefante. Managua: n.p., 1970.
- . Poemas populares. Managua: Editorial El Carmen, 1972.
- Monterrey, Julio. "Un burilado crisol." Bluefields en la sangre, 198-199.
- Mosby, Dorothy E. "Nuevos nómadas: Negritud y ciudadanía en la literatura centroamericana." Istmo: Revista virtual 16 (2008). <<http://istmo.denison.edu/n16/proyectos/mosby.html>>. (25 Nov. 2013).
- Narciso, Edna. "A Portrait of God's Extended Love." Antología poética "Afrocarinica." 39.
- . "Autonomía." Bluefields en la sangre. 63.
- Nicaragua: el más alto canto. Nueva antología de la poesía nicaragüense. Ed. Héctor Avellán. Managua: Instituto Nicaragüense de Cultura, 2012.
- Obando Sánchez, Víctor. Introducción. Bluefields en la sangre. 3-7.
- Pinocks, Jessica. Times & Life in Bluefields. 318.
- Puri, Shalini. The Caribbean Postcolonial: Social Equality, Post-Nationalism, and Cultural Hybridity. New York: Palgrave, 2004.
- Ramírez, Sergio. Tambor olvidado. San José, C.R.: Aguilar, 2008.
- Ramírez Rocha, Marvin. "Campos azules." Bluefields en la sangre, 97-98.
- Rigby, Carlos. "If I Were May." Translation of "Si yo fuera mayo." The Walrus (June 2007). <<https://thewalrus.ca/2007-06-poetry/>> (21 May 2014).

- . "Nicaribe soy." Bluefields en la sangre. 78-82. Also, Valle-Castillo, ed. Neovanguardia. 518-521.
- . "Todo clasial / nada racial." Valle-Castillo, ed., Neovanguardia. 525-530.
- Rodríguez Rosales, Isolda. Personal communication. Oct. 23, 2006.
- Romero Vargas], Germán. "La presencia africana en el Pacífico y el centro de Nicaragua". Revista Wani 13 (1992): 20-34.
- Roof, María. "Más allá de la revolución: Poesía por mujeres nicaragüenses." Latin American Essays 20 (2007): 97-109.
- . Preface. Flame in the Air: Bilingual Poetry Edition. By Vidaluz Meneses. Ed., tr. María Roof. 2nd ed. Washington, DC: Casasola, 2015. 19-22.
- Rossman Tejada, Yolanda. "La autonomía multicultural desde la poesía de escritoras costeñas." Master's Thesis, Social Anthropology with a mention in Human Development. Nicaragua. Universidad de las Regiones Autónomas de la Costa Caribe Nicaragüense-URACCAN, 2006.
- . "Raíces." <<http://www.poetasdelmundo.com/detalle-poetas.php?id=6541>> (21 Sept. 2011).
- Sinclair, Joan Yamilith. Biography and poems. Antología poética "Afrocarinica." 94-104.
- Sirias Duarte, Silvio. "Nicaragua multiétnica: Una farsa para los costeños?" Hecho Magazine año 1, núm. 4 (2009): 60-65. <http://hechomagazine.com/wp-content/uploads/2009/11/04_web.pdf> (07 Nov. 2010).
- Smart. Ian. Central American Writers of West Indian Origin: A New Hispanic Literature. Washington, DC: Three Continents, 1984.
- Taylor, Marvin. Times & Life of Bluefields. 316-317
- Times & Life of Bluefields—An Intergenerational Dialogue. Ed. Deborah Robb Taylor. Managua: Academia de Geografía e Historia de Nicaragua, 2005.
- Tinkam, Karl. "I Have A Dream." Bluefields en la sangre. 215-216. Also, Antología poética "Afrocarinica." 117-118.
- . "Soy quien soy." Bluefields en la sangre. 218-219. Also, Antología poética "Afrocarinica." 118-119.
- Torres-Rivas, Edelberto. "Los avatares del Estado nacional en Nicaragua." Prologue. Frühling, González and Buvollen, ed. xiii-xx
- URACCAN, Universidad de las Regiones Autónomas de la Costa Caribe Nicaragüense. "Reseña histórica de la Universidad." 21 nov. 2011. <<http://uraccan.edu.ni/web/library/library.seam?libraryId=667&print=false&cid=2252145>> (01 May 2013).

- Urtecho, Álvaro. Review of Carlos M. Vilas, Carlos M. Del colonialismo a la autonomía: modernización capitalista y revolución social en la Costa Atlántica. Managua: Editorial Nueva Nicaragua, 1990. *Revista Wani* 10 (1991): 100-101.
- Valle-Castillo, Julio. "Los cien años de Santos Cermeño y de Bluefields." *El Nuevo Diario* 6 oct. 2003. <<http://archivo.elnuevodiario.com.ni/2003/octubre/06-octubre-2003/cultural/cultural7.info>> (31 May 2013).
- Valle-Castillo, Julio, ed. *Neovanguardia. Grupos del 60, independientes y poetas del 70 al 80 (1960-1980)*. Vol. III of *El siglo de la poesía en Nicaragua*. Managua: Fundación Uno, 2005. Col. Cultural de Centro América, Serie Literaria 15.
- Vilas, Carlos M. *Del colonialismo a la autonomía: modernización capitalista y revolución social en la Costa Atlántica*. Managua: Editorial Nueva Nicaragua, 1990. Review: Álvaro Urtecho, *Revista WANI* 10 (1991): 100-101.
- Watson, Andira. "Diosa negra." *En casa de Ana los árboles no tienen culpa*. Managua: ANIDE, 2009.
- . "Las reacciones de la sociedad frente a una literatura de mujeres indígenas y afrodescendientes: Una reflexión desde la literatura de mujeres de la Costa Caribe Nicaragüense." *Revista Wani* 56 (2007): 51-59. MARÍA ROOF
- Cincinnati Romance Review* 40 (Spring 2016): 45-86
- . "Reclamo de Negritud." Blog, 11 Oct. 2011. <<http://andirawatson.blogspot.com/>> (11 Nov. 2011).
- . "Rotundamente negra." *Nicaragua: el más alto canto*. 224.
- . "Zimbabwe en la memoria". Blog, 14 Sept. 2010. <<http://andirawatson.blogspot.com/2010/09/zimbabwe-en-la-memoria.html>> (21 Sept. 2011).
- Yllescas Salinas, Edwin. "Afro-caribeños en Managua." *El Nuevo Diario* 27 junio 2000. <<http://archivo.elnuevodiario.com.ni/2000/junio/27-junio-2000/opinion/opinion2.html>> (26 July 2013). ■

Colegio La Asunción de León



DERECHO

Editor provisional: Roberto Ferrey Echaverry

Rector de la Universidad Santo Tomas De Oriente Y Mediodía (USTOM)



El Dr. Roberto Ferrery Echaverry ha aceptado ser editor provisional, mientras él decide si esta nueva actividad es compatible con la dirección de su universidad, y/o mientras el Dr. Humberto Carrión resuelve el asunto pendiente con las autoridades policiales de Nicaragua. El tiempo dirá si el Dr. Carrión retoma la posición de editor de la sección de derecho, o si el Dr. Ferrey decide ser editor definitivo de la sección.

El Dr. Ferrey es nicaragüense. Abogado y notario público, Director de la Universidad Santo Tomas de Oriente y Mediodía; Máster en Derecho Comparado, Southern Methodist University (Dallas, Texas, EEUU). ex embajador de Nicaragua en Chile. Catedrático Universitario en: Derecho Constitucional, Introducción al Estudio del Derecho, Derecho Internacional Público, y de la Integración Centroamericana.



Es nuestra intención aportar información jurídica sobre la normativa existente, cambiante o ausente, en el entramado político--administrativo que podría ayudar a sustentar u modelo de Estado de Derecho nuestro. Como ejemplo refiero la falta de un ordenamiento jurídico del área del Derecho Administrativo, área considerada intocable desde la época somocista. Creemos que las regulaciones administrativas son claves para limitar las facultades discrecionales

existentes actualmente y que facilitan los actos de corrupción. Es necesario precisar las facultades propias de todo funcionario público, incluso el Presidente de la Republica, para hacer efectivo el principio de la Legalidad, nadie por encima de la ley. Ello además daría garantías plenas a la labor empresarial privada que opera en conjunto con la Administración Pública.

Como expreso el jurista y segundo Presidente de los Estados Unidos de Norteamérica, UN GOBIERNO DE LEYES, NO DE HOMBRES. ■

La diferencia entre el derecho común y el derecho civil

Piyali Syam

28 de enero de 2014

Como saben los abogados, los sistemas legales en países de todo el mundo generalmente se dividen en una de dos categorías principales: sistemas de derecho consuetudinario (common law) y sistemas de derecho civil. Hay aproximadamente 150 países que tienen lo que se puede describir como sistemas principalmente de derecho civil, mientras que hay alrededor de 80 países de derecho consuetudinario.

La principal diferencia entre los dos sistemas es que en los países de common law, la jurisprudencia, en forma de opiniones judiciales publicadas, es de primordial importancia, mientras que en los sistemas de derecho civil predominan las leyes codificadas. Pero estas divisiones no son tan claras como podrían parecer. De hecho, muchos países utilizan una combinación de características de los sistemas de derecho común y civil. Comprender las diferencias entre estos sistemas requiere primero comprender sus fundamentos históricos.

LOS ORÍGENES HISTÓRICOS DE LOS SISTEMAS DE DERECHO COMÚN Y CIVIL

La fuente original del sistema de derecho consuetudinario se remonta a la monarquía inglesa, que solía emitir órdenes formales llamadas "mandamientos" cuando era necesario hacer justicia. Debido a que los autos no eran suficientes para cubrir todas las situaciones, los tribunales de equidad se establecieron en última instancia para escuchar las quejas y diseñar los recursos adecuados basados en principios de equidad tomados de muchas fuentes de autoridad (como el derecho romano y el derecho "natural"). A medida que se recopilaban y publicaban estas decisiones, los tribunales pudieron buscar opiniones precedentes y aplicarlas a los casos actuales. Y así se desarrolló el common law.

El derecho civil en otras naciones europeas, por otro lado, generalmente se remonta al código de leyes compilado por el emperador romano Justiniano alrededor del año 600 d.C. Los códigos legales autorizados con raíces en estas

leyes (u otras) luego se desarrollaron durante muchos siglos en varios países, lo que lleva a sistemas legales similares, cada uno con su propio conjunto de leyes.

FUNCIONES DE UN ABOGADO Y UN JUEZ EN CADA SISTEMA

En los países de derecho civil, los jueces a menudo se describen como "investigadores". Por lo general, toman la iniciativa en los procedimientos al presentar cargos, establecer los hechos mediante el interrogatorio de testigos y aplicar los recursos que se encuentran en los códigos legales.

Los abogados todavía representan los intereses de sus clientes en los procesos civiles, pero tienen un papel menos central. Sin embargo, al igual que en los sistemas de derecho consuetudinario, sus tareas comúnmente incluyen asesorar a los clientes sobre cuestiones de derecho y preparar alegatos legales para presentarlos ante el tribunal. Pero la importancia de la argumentación oral, las presentaciones en el tribunal y la abogacía activa en el tribunal se ve disminuida en comparación con un sistema de derecho común. Además, las tareas legales que no son de litigio, como la preparación de testamentos y la redacción de contratos, pueden dejarse en manos de profesionales cuasi legales que prestan servicios a empresas y particulares, y que pueden no tener una educación jurídica posuniversitaria o tener licencia para ejercer ante los tribunales.

Por el contrario, en un país de derecho consuetudinario, los abogados hacen presentaciones ante el juez (y en ocasiones ante el jurado) y examinan a los testigos ellos mismos. Los procedimientos son luego "arbitrado" por el juez, que tiene algo más de flexibilidad que en un sistema de derecho civil para diseñar un remedio apropiado al final del caso. En estos casos, los abogados se presentan ante el tribunal e intentan persuadir a otros sobre cuestiones de hecho y de derecho, y mantienen un papel muy activo en los procedimientos legales. Y a diferencia de ciertas jurisdicciones de derecho civil, en países de derecho consuetudinario como los Estados Unidos, está prohibido que cualquier persona que no sea un abogado con licencia completa prepare documentos legales de cualquier tipo para otra persona o entidad. Ésta es la competencia exclusiva de los abogados.

Como muestran estas descripciones, los abogados casi siempre tienen un papel importante que desempeñar en la resolución formal de disputas, sin importar en qué país ejerzan. Pero las tareas específicas que se les asignan tienden a variar bastante. Y fuera de la sala del tribunal, las tareas que suelen realizar los abogados en un país pueden ser realizadas por laicos capacitados en otro.

Cada país tiene sus propias tradiciones y políticas, por lo que para aquellos que deseen saber más sobre el papel de los profesionales del derecho en una nación en particular, es importante realizar una investigación adicional.

Para proporcionar a los lectores un punto de partida, aquí hay algunos ejemplos de países que practican principalmente el derecho consuetudinario o el derecho civil.

PAÍSES DE DERECHO CONSUETUDINARIO

Los países que adoptan el derecho anglosajón son por lo general aquellos que formaron parte de las colonias y protectorados ingleses.

Las características del derecho anglosajón incluyen:

No siempre existe una constitución escrita o leyes codificadas;

- Las decisiones judiciales son forzosas - las decisiones del tribunal de última instancia pueden ser anuladas por el mismo tribunal o a través de legislación;
- Amplia libertad de contratación (para contratar) - son pocas las disposiciones implícitas en un contrato de ley (sin embargo, las disposiciones que protegen a los consumidores privados pueden ser implícitas);
- Generalmente, todo está permitido si no está prohibido por ley.

Por lo general, un sistema de derecho anglosajón es menos preceptivo que un sistema de derecho civil. Por lo mismo, un gobierno bien pudiese querer proteger a sus ciudadanos mediante legislación específica con respecto del programa de infraestructura que se contempla. Por ejemplo, pudiese prohibir a un proveedor de servicio que corte el servicio del agua potable o de electricidad a los pagadores morosos.

Bajo el derecho anglosajón, hay muy pocas provisiones (disposiciones) implícitas en un contrato - es por eso por lo que hay que dejar sentado todos los términos que gobiernan la relación entre las partes del contrato en el mismo contrato. El resultado usualmente es un contrato más largo que un contrato hecho bajo el derecho civil.

Practican la ley consuetudinaria los Estados Unidos, Inglaterra, India, Canadá y Australia.

PAÍSES DE DERECHO CIVIL

Los países que se rigen bajo un sistema de derecho civil son típicamente aquellos que fueron colonias o protectorados franceses, holandeses, alemanes,

españoles o portugueses, incluyendo varios de Centroamérica y Sudamérica, asimismo como la mayoría de Europa Central, Oriental y Asia del Este.

El sistema de derecho civil es un sistema de leyes codificadas. Su origen es el derecho romano. Las características del sistema del derecho civil incluyen son las siguientes:

Generalmente, existe una constitución escrita basada en códigos de ley específicos (por ejemplo, códigos que cubren el derecho corporativo, el derecho administrativo, el derecho arancelario y el derecho constitucional) consagrando derechos y responsabilidades básicas. Sin embargo, el derecho administrativo tiende a ser menos codificado y los jueces del derecho administrativo se comportan más como jueces del Common Law.

Solo las disposiciones legislativas se consideran vinculantes para todos. Hay poco margen para el derecho elaborado por los jueces en los tribunales civiles, penales y comerciales, aunque en la práctica los jueces tienden a seguir decisiones judiciales anteriores; Los tribunales constitucionales y administrativos pueden anular leyes y reglamentos y sus decisiones en tales casos son vinculantes para todos. Solamente las promulgaciones legislativas son consideradas con fuerza de ley. Los jueces tienen poco alcance ...

En algunos sistemas, como Alemania, las publicaciones de catedráticos del derecho tienen una influencia significativa en las cortes.

Tribunales específicos de los códigos subyacentes: por lo tanto, generalmente hay tribunales constitucionales, tribunales administrativos y tribunales civiles separados que opinan sobre la coherencia de la legislación y los actos administrativos con ese código específico e interpretan ese código; falta traducir

Existe menos libertad para contratar - Por ley, hay muchas provisiones implícitas dentro del contrato y las partes no pueden contratar fuera de ciertas provisiones.

Un sistema de derecho civil es más preceptivo que un sistema de derecho anglosajón. Sin embargo, el gobierno aún debe considerar si se necesita una legislación específica para que ya sea limite el alcance de cierta restricción o de una legislación específica para un sector, para permitir el éxito del proyecto de infraestructura.

Existe una serie de provisiones implícitas en un contrato bajo el sistema de derecho civil - se le da menos importancia a dejar sentado en el contrato mismo TODOS los términos que gobiernan la relación entre las partes del contrato, ya que las insuficiencias o las ambigüedades pueden ser enmendadas o solucionadas de pleno derecho. Usualmente, esto da como resultado un contrato más corto del de uno hecho en países bajo el Common Law.

Es importante notar que, en el ámbito de infraestructura, ciertos proyectos de infraestructura son referidos como conceptos bien definidos en jurisdicciones del derecho civil. Concesiones y *Affermage* tienen un significado técnico y una estructura definidos que probablemente no sea entendido bien o no aplique en un país bajo el derecho anglosajón.

Practican el derecho civil; los países centroamericanos, China, Japón,

Características	Common Law	Derecho Civil
Constitución escrita	No siempre	Siempre
Decisiones judiciales	Binding	No es binding con tereceras partes; sin embargo, las decisiones de corte administrativa y constitucional son binding para todos
Publicaciones de catedráticos del derecho	Poca influencia	Influencia significativa sobre jurisdicciones del código civil
Libertad de contratación	Extensiva - son muy pocas las provisiones implicadas de la ley sobre las relaciones contractuales	Más limitada - un número de provisiones implicadas por ley en cuanto a las relaciones contractuales
Sistemas de corte aplicable a los proyectos de APP	En la mayoría de los casos, las relaciones contractuales están sujetas a cortes que tienen en su competencia estas cuestiones	La mayoría de los acuerdos de aPP, por ejemplo las concesiones, están sujetas a las cortes administrativas, ya que están relacionadas a servicios públicos, sujetos a la administración pública

Alemania, Francia y España.

“Binding” significa obligatorio. ■

Colegio San Ramón de León



GENEALOGÍA

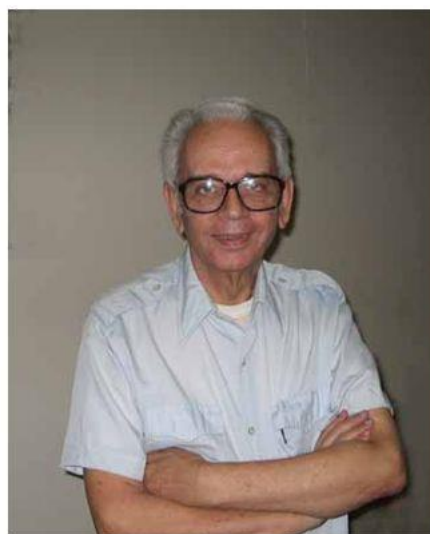
Editor provisional: José Mejía Lacayo



En esta sección queremos publicar los orígenes o historia de los apellidos hispanos o extranjeros con base a las tradiciones familiares, la etimología de los apellidos y la información genética disponible. La extensión de las monografías no debe exceder diez páginas.

Usando el símil del árbol genealógico, se pueden recopilar las ramas, o descubrir las raíces. El objetivo principal en genealogía de las ramas es identificar todos los ascendientes y descendientes en un particular árbol genealógico y recoger datos personales sobre ellos. Como mínimo, estos datos incluyen el nombre de la persona y la fecha y/o lugar de nacimiento.

En la genealogía de las raíces, se trata de descubrir el origen y la historia del apellido. Yalí Román abordó teóricamente en sus listas de Inmigrantes Hispanos (228) e Inmigrantes Extranjeros (293); además de Algunos Conceptos Básicos de Genealogía (28 páginas digitales), todos publicados en el Boletín de Genealogía publicado por la Academia de Ciencias Genealógicas de Nicaragua. Pocas personas e instituciones conocieron y reconocieron el valor intelectual del Dr. Román



Dr. Yalí Román Román

Norman Caldera Cardenal, que es sin duda el genealogista que tiene la base de datos más extensa de Nicaragua, resolvía sus dudas auxiliado por Yalí Román. Norman Caldera ha publicado varios libros impresos: *La familia Argüello: de España a Nicaragua*. (Managua: Genealogía, Heráldica e Historia Familiar, 2007); *Los Retoños de Punta Icacó: los Montealegre Sansón y Montealegre Lacayo de Chinandega, Nicaragua*. 2012; *La descendencia del general José Antonio Lacayo*

de Briones y Palacios: en Nicaragua y el mundo. (Nicaragua: N.J. Caldera C., 1993). Además de otros libros sobre relaciones exteriores. El editor de RTN quisiera que Norman fuera el editor de esta sección.

Otros genealogistas importantes son Esteban Duque Estrada Sacasa, autor de *Nicaragua: historia y familias, 1821-1853*. (Managua: E. Duque Estrada Sacasa, 2001) y de *Cubanos en Centroamérica: siglo XIX*. Managua, Nicaragua: E. Duque Estrada Sacasa, 2005.

Miguel Ernesto Vijil publicó en *Apellidos Nicaragüenses*, monografías sobre los Gurdián-Icaza, José Cástulo Guardián Sevilla, e Icaza versión 3. Hay otros genealogistas como Francisco-Ernesto Martínez quien realizó una extensa monografía sobre los antepasados de sus padres, en once volúmenes impresos por demanda en el Centro Digital XEROX-UCA. Y Favio Rivera Montealegre que también ha publicado en *Apellidos Nicaragüenses*. No intento nombrarlos a todos, solo a aquellos que de una u otra manera se han puesto en contacto con el Editor de Revista de Temas Nicaragüenses.

Pocos están vivos como para poder colaborar en esta nueva sección; no queremos publicar muchas páginas sobre árboles de ramas familiares privados, más bien ilustrar el origen o la historia de los apellidos. No importan las ramas sino las raíces. ●

Descendientes de Joseph Gregorio Bolaños

Norman Caldera Cardenal

Transcribimos las primeras dos generaciones. Dejamos las palabras en inglés, tal como figura en el original de Norman Caldera Cardenal.

Don Enrique Bolaños también tiene la descendencia de Benito José Abaunza Bolaños que puede descargarse desde <https://www.enriquebolanos.org/data/docs/Abaunza%20Genealogia.pdf>

Generación 1

1. **Joseph Gregorio Bolaños Velazco del Castillo**, * in Sanlúcar de Barrameda, España (son of Nicolás Bolaños Santeliz and María Magdalena Velasco del Castillo). A mediados del siglo XVIII llegó a la Provincia de Nicaragua don José Gregorio Bolaños, procedente de San Lúcar de Barrameda, provincia de Cádiz. Venía como Juez de Pertenencias, Receptor de Tributos y Administrador de Correos en la Provincia de Nicaragua, nombrado durante el reinado de Carlos III. Vino acompañado de su esposa Dominga Thomeu (Thomé) de Santeliz. Se radicó en Masaya. En los homenajes tributados en Granada en el año 1788 con motivo de la exaltación de Carlos IV a la corona española, don Gregorio Bolaños figuró como "Notario familiar" entre la autoridades españolas que asistieron a esa celebración, lo que indica que era letrado. Según George de Ypsilanti, BOLAÑOS, gallego, derivado de Riva de Neira, de la Provincia de Lugo; BOLAÑOS no es un apellido, es una conquista. Ese era el seudónimo de guerra. Al atacar la ciudad y tomarla por asalto contra los moros, nace el apellido BOLAÑOS y probaron su nobleza. Ya ven ustedes que hay apellidos que se terminan, se van y nacen nuevos; esos son los apellidos históricos. Probaron su nobleza en las diversas obras de Santiago en la Guardia Marina Reales, en la Real Audiencia de Oviedo y en la Real Cancillería de Valladolid.

Juan Bolaños, en 1726, era domiciliado en Granada y en 1742 fue Sargento de la Guarnición de Masaya. Gregorio Bolaños, fue Prefecto General Tesorero de Masaya en 1790.

Aparentemente, aunque Bolaños se dice que viene de Galicia (gallego), en algún momento se movieron al sur, hacia San Lucar de Barrameda, cerca de Cádiz, quizás ya preparando su migración a América. En las guerras de la antigüedad se llamaba bolañazo al lanzamiento con una catapulta de un par de pesadas bolas de hierro unidas entre sí por una cadena, con lo que se derribaba paredes, pilares y todo contra lo que chocaban.

A mediados del Siglo XVIII, acompañado de su esposa, llegó a Nicaragua procedente de San Lúcar de Barrameda, provincia de Cádiz. Venía como Juez de Pertenenencias, receptor de tributos y administrador de correos en la Provincia de Nicaragua, nombrado para dichos cargos durante el reinado de Carlos III de España. Se radicó en la ciudad de Masaya, donde nacieron sus hijos. En los homenajes tributados en la ciudad de Granada el año de 1788, con motivo de la exaltación de Carlos IV a la Corona española, don José Gregorio Bolaños figuró entre las autoridades españolas de la Provincia de Nicaragua, que asistieron a esa celebración. La relación de ese acontecimiento fue escrita por el Cura de Granada, en dicho año, Presbítero don Pedro Ximénez, relación todavía inédita y que se conserva en la Biblioteca Nacional de Madrid. (Dato suministrado por el doctor Andrés Vega Bolaños). Don José Gregorio figura en dicha reunión como "Notario familiar". Al morir dejó a sus hijos una gran fortuna que fue distribuida entre ellos de manera amistosa. (Genealogía recopilada por don Pío Bolaños Álvarez.) Según datos del Doctor Fernando Zelaya Rojas, vino en 1770, acompañado también de sus dos hermanos: el Obispo Fray Mateo José de Navías Bolaños y el otro que parece que era Fraile, también.

He married María Dominga Thomeu Santeliz Morales titulo: Santeliz Morales (hija de José Antonio Simón Tome de Santeliz and María Magdalena Morales [- 1818]).

Children:

- +2 i. **María Josefa Bolaños Thomeu**¹.
- 3 ii. **Carlos Bolaños Thomeu**.² .
- +4 iii. **Nicolás Bolaños Thomeu**³.
- +5 iv. **José Ignacio Bolaños Tomé**⁴.

¹ Alejandro Bolaños Geyer, *Genealogía de la Familia Bolaños*.

² Alejandro Bolaños Geyer, *Genealogía de la Familia Bolaños*.

³ Alejandro Bolaños Geyer, *Genealogía de la Familia Bolaños*.

⁴ Alejandro Bolaños Geyer, *Genealogía de la Familia Bolaños*.

- +6 v. **Pío Joseph Domitilio Bolaños Thomeu**⁵ * 11 Mayo 1786.
- 7 vi. **Gertrúdis Ynés Benancia Bolaños Thomeu**,⁶ * 18 Mayo 1787 in Masaya, Nicaragua,⁷ (Española).
- +8 vii. **María Ygnacia de Belén Bolaños Thomeu**⁸ * 1 February 1789.
- 9 viii. **Juana Ana María de la Concepción Bolaños Thomeu**,⁹ * 29 August 1801 in Masaya, Nicaragua.¹⁰
- +10 ix. **José Antonio Nemesio Bolaños Thomeu**¹¹ * 19 December 1803.

Generación Dos

- 2. **María Josefa Bolaños Thomeu** (Joseph Gregorio¹ Bolaños Velazco del Castillo).

She married Jorge Marengo, * c. 1795 (son of Juan Ignacio Marengo Pasos).

Children:

- 11 i. **Carmen Marengo Bolaños**¹²
- 12 ii. **José Gregorio Marengo Bolaños**¹³ * 20 Mayo 1827 in Masaya, Nicaragua.

⁵ Alejandro Bolaños Geyer, *Genealogía de la Familia Bolaños*.

⁶ Alejandro Bolaños Geyer, *Genealogía de la Familia Bolaños*.

⁷ Archivos Parroquiales de Masaya, fotocopias ABG, Masaya, Fotocopias ABG, Masaya, fotocopias ABG.

Archivos de Masaya, fotocopias ABG.

⁸ Alejandro Bolaños Geyer, *Genealogía de la Familia Bolaños*.

⁹ Alejandro Bolaños Geyer, *Genealogía de la Familia Bolaños*.

¹⁰ Archivos Parroquiales de Masaya, fotocopias ABG, Masaya, Fotocopias ABG, Masaya, fotocopias ABG.

Archivos de Masaya, fotocopias ABG.

¹¹ Alejandro Bolaños Geyer, *Genealogía de la Familia Bolaños*.

¹² Alejandro Bolaños Geyer, *Genealogía de la Familia Bolaños*.

¹³ Alejandro Bolaños Geyer, *Genealogía de la Familia Bolaños*.

4. **Nicolás Bolaños Thomeu** (Joseph Gregorio¹ Bolaños Velazco del Ca tillo). Nicolás tuvo tres hijos, y después de muerta su esposa se ordenó de sacerdote. Fue un santo por sus costumbres y residió en Managua. Se le tenía por un buen predicador y murió en la iglesia de San Antonio, en Managua, cuando predicaba con motivo de la celebración de la fiesta de San Rafael. Luego de haber predicado la primera parte del sermón, el Padre Nicolás se arrodilló y como no se levantara a continuarlo, el sacristán subió al púlpito y lo encontró muerto. Con ese motivo se escribieron en Managua, por autor ingorado, unos versos relatando la forma de su muerte y que al final decían: "Llorad, llorad, / Managuas desgraciados, / porque os ha faltado / un Bolaños muy dotado, / un Bolaños muy de talento / que partió dichosamente / a la región celestial". (Genealogía recopilada por don Pío Bolaños Alvarez.)

Partner Juana Flores.

Children:

- 13 i. **Concepción Bolaños Flores**¹⁴ *¹⁵

She married José Delgadillo.

- 14 ii. **Francisco Bolaños Flores**¹⁶

He married Rosa Valenzuela, † 14 January 1890 in Managua, Nic,¹⁷ buried 14 January 1890 in Masaya, Nicaragua.

- 15 iii. **Juana María Bolaños Flores**¹⁸ † November 1896 in Masaya, Nicaragua, * 1826 in Granada, Nicaragua. Doctor en medicina. Doctor en filosofía. Catedrático donde dictó la famosa cátedra para sus discípulos: "Lecciones de Derecho -- Lección Cuarta" sobre la justicia criminal, ensayista, músico. Fundó el periódico "La Tertulia". Ministro de Relaciones Exteriores durante el Gobierno del

¹⁴ Alejandro Bolaños Geyer, *Genealogía de la Familia Bolaños*.

¹⁵ Gobierno de Nicaragua, *Registro Nacional de las Personas*.

¹⁶ Alejandro Bolaños Geyer, *Genealogía de la Familia Bolaños*.

¹⁷ *Archivos de Masaya, fotocopias ABG.*, ABBR Archivos de Masaya, fotocopias ABG. Archivos de Masaya, fotocopias ABG.

¹⁸ Alejandro Bolaños Geyer, *Genealogía de la Familia Bolaños*.

general Tomás Martínez y Miembro de la Junta de Gobierno (Gobierno Chachagua) junto con don Gregorio Juárez del 19 de octubre de 1857 al 15 de noviembre de 1857. Diputado nacional, Ministro del Interior, Alcalde de Masaya. Nombró el Puerto de Corinto.

El Dr. Cortez (Cortés), siendo Ministro de Relaciones Exteriores de Nicaragua del Gobierno de Tomás Martínez redactó el manifiesto de abril de 1858, refiriéndose a Centroamérica y nuestro país, que en una de sus partes dice: "¿Qué frívolas razones políticas nos separan, poniendo divorcios entre pueblos idénticos en todos los conceptos. La política disolvente es una falsa política que el sentimiento general maldice, y que los hechos que se realizan diariamente protestan contra ella: es la política de un mal entendido localismo, hija de añejas preocupaciones y que produce los frutos amargos que estamos cosechando". Escritor en "El Ateneo", revista editada en Masaya usada por los principales hacedores de opinión de esa época.

She married Rosalío Cortés Sánchez,¹⁹ * 1820 in León, Nicaragua (son of José Escolástico Cortés Enríquez [1780 - 1848] and Josefa Sánchez Cantero), † 9 Mayo 1884 in Masaya, Nicaragua.²⁰ Rosalío: Doctor en Filosofía, Doctor en Medicina, Canciller de la República, Catedrático, Ensayista, Músico, Presidente interino de Nicaragua 19 Oct 1957 al 15 Nov 1957. Diputado Nacional, Ministro de Gobernación, Policía y Negocios Eclesiásticos. Ministro del Interior. Fundó la Primera Universidad en Masaya, fué Alcalde de Masaya. Fundó el periódico "La Tertulia". Nombró Corinto.

5. José Ignacio Bolaños Tomé (Joseph Gregorio¹ Bolaños Velazco del Ca tillo).

He married Josefa Isabel Loredó Alvarado (hija de Juan Manuel Loredó Delgado and María Dolores Alvarado).

Children:

¹⁹ Archivos Parroquiales de Masaya.

²⁰ Archivos Parroquiales de Masaya.

- 16 i. **Francisca de Paula Bolaños Loredó**²¹ * 20 July 1816 in Masaya, Nicaragua.²² .
She married Pantaleón Osorno Guillén, * 27 June 1816 in Masaya, Nicaragua,²³ (son of Sixto Osorno and Mercedes Guillén Martínez [1784 - 1883]).
- 17 ii. **Joseph Gregorio María Bolaños Loredó**²⁴ * 23 September 1817 in Masaya, Nicaragua.
He married Ana Francisca de Jesús Cuadra Loredó, * 26 July 1825 (hija de Diego de la Cuadra Ruiz de Ocaña and María del Buenviaje Loredó Alvarado [1786 -]).
- 18 iii. **Joseph Mariano Bolaños Loredó**²⁵ * 10 August 1819 in Masaya, Nicaragua.
He married Juana Antonia Tapia Ayón, † 16 Mayo 1885.
- 19 iv. **Josefa Dolores Bolaños Loredó**²⁶ * 18 March 1821 in Masaya, Nicaragua.
- 20 v. **María Magdalena Inocent Bolaños Loredó**²⁷ * 22 December 1822 in Masaya, Nicaragua.
- 21 vi. **José Domingo Desiderio Bolaños Loredó**²⁸ * 22 Mayo 1825 in Masaya, Nicaragua.
- 22 vii. **José Miguel Bolaños Loredó**²⁹ Sacerdote, Párrafo de Masaya.
- 23 viii. **María del Carmen Bolaños Loredó**³⁰

²¹ Alejandro Bolaños Geyer, *Genealogía de la Familia Bolaños*.

²² Archivos Parroquiales de Masaya, fotocopias ABG, Masaya, Fotocopias ABG, Masaya, fotocopias ABG.

Archivos de Masaya, fotocopias ABG.

²³ Archivos Parroquiales de Masaya, fotocopias ABG, Masaya, Fotocopias ABG, Masaya, fotocopias ABG.

Archivos de Masaya, fotocopias ABG.

²⁴ Alejandro Bolaños Geyer, *Genealogía de la Familia Bolaños*.

²⁵ Alejandro Bolaños Geyer, *Genealogía de la Familia Bolaños*.

²⁶ Alejandro Bolaños Geyer, *Genealogía de la Familia Bolaños*.

²⁷ Alejandro Bolaños Geyer, *Genealogía de la Familia Bolaños*.

²⁸ Alejandro Bolaños Geyer, *Genealogía de la Familia Bolaños*.

²⁹ Alejandro Bolaños Geyer, *Genealogía de la Familia Bolaños*.

³⁰ Alejandro Bolaños Geyer, *Genealogía de la Familia Bolaños*.

- 24 ix. **María Mercedes Bolaños Loredo**³¹ * 17 Mayo 1831 in Masaya, Nicaragua. Mercedes Bolaños. Hija de Ygnacio Bolaños y Josefa Ysabel Loredo, nació el 17 mayo 1831. Se bautizó el 18 mayo 1831. Padrino: el cura de la villa de Tipitapa Joaquín González. (Libro de bautizos de la Parroquia de Masaya, fotocopia de ABG, p. 137.)

6. **Pío Joseph Domitilio Bolaños Thomeu** (Joseph Gregorio¹ Bolaños Velazco del Ca tillo), * 11 Mayo 1786 in Masaya, Nicaragua, † 11 December 1852 in Granada, Nicaragua. Don Pío figuró en la política del país. Fue uno de los próceres de la Independencia y el primer Alcalde de Masaya al declararse ésta. En 1835 fue Diputado Provincial y Diputado Federal. En 1838 Presidente de la Asamblea Constituyente que redactó la Constitución de la Nicaragua soberana y firmó el Decreto de separación de la Federación de Centro América. En 1842 Magistrado de la Corte de Justicia. Don Pío siempre fue enemigo de aceptar cargos públicos, dedicándose más bien al cuidado de sus grandes intereses ganaderos; pero cuando había necesidad de servir a su país, gustoso prestaba sus servicios. Durante la Administración del licenciado don Blas Sáenz, quien ejerció interinamente el cargo de Jefe de Estado del 20 de enero al 4 de abril de 1845, don Pío fue Ministro sin Cartera. El historiador don Jerónimo Pérez, que le conoció y trató personalmente, hace de don Pío Bolaños cálidos elogios por los servicios que prestó a su patria en diferentes ocasiones y por la honorabilidad y la cultura que poseía. Pérez nos informa de la buena amistad que existió entre el Dean don Pedro Solís y don Pío Bolaños, colaborando estos patriotas en beneficio del orden y progreso del país y quienes fallecieron casi al mismo tiempo. (Genealogía recopilada por Pío Bolaños Álvarez. Fecha de nacimiento, nombre, padres y abuelos tomados del Libro de bautizos de la Parroquia de Masaya, fotocopia de ABG, p. 195).

He married (1) Mauricia Argüello Guerrero (hija de José Telésforo Argüello del Castillo [1759 - 1816] and María del Rosario Guerrero Cabezas).

Children:

- 25 i. **Nina Bolaños Argüello.**

³¹ Alejandro Bolaños Geyer, *Genealogía de la Familia Bolaños*.

He married (2) Josefa Pastora Bendaña Marengo, 1821, * c. 1792 in Masaya, Nicaragua (hija de Ignacio Bendaña [1826 -] and Rita Marengo [1772 -]).

Children:

- 26 ii. **María de la Luz Bolaños Bendaña** * 25 March 1826 in Masaya, Nicaragua,³² † 1 July 1884 in Granada, Nicaragua.

She married Pedro Joaquín Chamorro Alfaro, * 29 June 1818 in Granada, Nicaragua,³³ (son of Pedro José Chamorro Argüello [1782 - 1824] and Josefa Margarita Alfaro Jiménez-Monterroso), † 7 June 1890 in Granada, Nicaragua. Pedro Joaquín: Nació en Granada el 29 de junio de 1818, y murió en la misma ciudad, el 7 de junio de 1890. Fecha de su Gobierno: 1º de marzo, 1875, al 1º de marzo, 1879. Sus principales obras fueron: Introducción del Ferrocarril del Pacífico; tendido de líneas telegráficas entre las principales poblaciones del país y Centro América; organización del ejército y del Código Militar; creación del Registro Civil y la Propiedad. Inició la organización de la enseñanza primaria, secundaria y universitaria a cargo del Estado. Perteneció al Partido Conservador.

- 27 iii. **José Miguel Bolaños Bendaña** * c. 1830.

He married Mercedes Jacinta Chamorro Avilés, * c. 1840,³⁴ (hija de Fruto Chamorro Pérez [1804 - 1855] and Mercedes Avilés Alfaro [1807 - 1890]), † 22 Mayo 1890 in Granada, Nicaragua.

- 28 iv. **Dolores Pastora Bolaños Bendaña**.

She married Leandro Zelaya Irigoyen, * 6 November 1814 in Granada, Nicaragua,³⁵ (son of Policarpo Yrigoyen Alvarado [1775 - 1829] and Francisca Zelaya González [1820 - 1870]), † 11 December 1879 in Granada, Nicaragua.³⁶ Leandro: Pags 80, 141, 142, 143, 144, 227. Ortega Arancibia, Francisco. "CuarentaAños de Historia de Nicaragua. Págs 723 y 752. Jerónimo Pérez, ObrasHistóricas Completas.

³² Vivas Benard, Pedro Pablo., *Revista Conservadora del Pensamiento Centroamericano*, (Msyo 1968)

³³ Vivas Benard, Pedro Pablo., *Revista Conservadora del Pensamiento Centroamericano*, (Msyo 1968)

³⁴ Vivas Benard, Pedro Pablo., *Revista Conservadora del Pensamiento Centroamericano*, (Msyo 1968)

³⁵ Apuntes del Dr. Emilio Alvarez Montalván.

³⁶ *Diario Intimo*.

Uno de los primeros impulsores del cultivo del café en Nicaragua. Figuró en política desde los tiempos de don José León Sandoval combatiendo contra Bernabé Somoza. Durante la guerra civil de 1854, medió entre legitimistas y democráticos para conseguir la libertad de su cuñado don Miguel Bolaños. Durante la Guerra Nacional don Leandro sufrió la confiscación por parte de Walker de dos fincas en Chotales.

- 29 v. **Dominga Bolaños Bendaña** * in Granada, Nicaragua, † 17 April 1909 in Granada, Nicaragua.

She married Leandro Zelaya Irigoyen, * 6 November 1814 in Granada, Nicaragua,³⁷ (son of Policarpo Yrigoyen Alvarado [1775 - 1829] and Francisca Zelaya González [1820 - 1870]), † 11 December 1879 in Granada, Nicaragua.³⁸ Leandro: Pags 80, 141, 142, 143, 144, 227. Ortega Arancibia, Francisco. "CuarentaAños de Historia de Nicaragua. Págs 723 y 752. Jerónimo Pérez, Obras Históricas Completas.

Uno de los primeros impulsores del cultivo del café en Nicaragua. Figuró en política desde los tiempos de don José León Sandoval combatiendo contra Bernabé Somoza. Durante la guerra civil de 1854, medió entre legitimistas y democráticos para conseguir la libertad de su cuñado don Miguel Bolaños. Durante la Guerra Nacional don Leandro sufrió la confiscación por parte de Walker de dos fincas en Chotales.

- 30 vi. **Pío José Domitilio Bolaños Bendaña** * 17 December 1832 in Villa de Masaya, Nicaragua,³⁹ † 2 March 1907. El Registro Parroquial de la Asunción en León lista a los Padres de Pío como el C. (Coronel?) Pío Bolaños y Pastora Marengo, nacido el 17 de Diciembre de 1832.

He married Dolores Engracia Alvarez Zelaya, 22 January 1871, * 14 December 1839 in León, Nicaragua (hija de Macario Justo

³⁷ Apuntes del Dr. Emilio Alvarez Montalván.

³⁸ *Diario Intimo*.

³⁹ Archivos Parroquiales de Masaya, fotocopias ABG, Masaya, Fotocopias ABG, Masaya, fotocopias ABG.

Archivos de Masaya, fotocopias ABG.

Alvarez Valero [1809 - 1887] and Dolores Engracia Zelaya Irigoyen [1818 - 1850]), † 16 March 1932 in Granada, Nicaragua.

31 vii. **Salvadora Bolaños Bendaña** † 25 June 1893 in Granada, Nicaragua.

32 viii. **Francisco Bolaños Bendaña**.

He married Dolores Mejía, † 3 July 1877 in Masaya, Nicaragua.⁴⁰

33 ix. **José Antonio Bolaños Bendaña** * 10 July 1836 in Masaya, Parroquia de la Asunción.

8. **María Ygnacia de Belén Bolaños Thomeu** (Joseph Gregorio¹ Bolaños Velazco del Ca tillo), * 1 February 1789 in Masaya, Nicaragua.

She married Juan de Dios Lejarza Pineda de Luna (son of José Ignacio Martz de Lejarza y Puerta and María Bárbara Pineda de Luna y Zavaleta). Juan: Licenciado en Derecho de Universidad de San Carlos, Guatemala. Nacido en Chiapas (CapitaníaGeneral de Guatemala) a finales de siglo XVIII. Indio puro, posiblemente hijo de cacique o indio principal, porque de lo contrario no hubiera podido ingresar en la universidad, que estaba reservada solo a españoles y por excepción a indígenas. Los mestizos, mulatos y negros no podían ingresar a la universidad. Don JoséGregorio Bolaños Velazco del Castillo pidió a un amigo suyo que le consiguiera un abogado oven y competente en Guatemala, para que le llevara un asunto en Nicaragua. Su amigo lemandó a Juan de Dios Lejarza, que vino y le resolvió el asunto. Don José Gregorio se encariñó con elindio a tal punto que casó a su hija María Ygnacia de Belén con él.Miguel Ernesto Vijil Ycaza cuenta a Enrique Bolaños Geyer que tiene en su casa un retrato de José Dolores (hijo de Juan de Dios y María Ygnacia), que ya es mestizo, y sus rasgos son de indígena. Datos brindados por Miguel Ernesto Vijil Ycaza, descendiente, quien también proporciona los datos delos descendientes de Juan de Dios y María Ygnacia puestos en esta genealogía. Page 5 of 289 d. *Children*:

34 i. **Concepción Lejarza Bolaños**⁴¹

35 ii. **José Dolores de Jesús Lejarza Bolaños**⁴² * 27 March 1819, † 1850.

⁴⁰ Archivos Parroquiales de Masaya, fotocopias ABG, Masaya, Fotocopias ABG, Masaya, fotocopias ABG.

Archivos de Masaya, fotocopias ABG.

⁴¹ Alejandro Bolaños Geyer, *Genealogía de la Familia Bolaños*.

⁴² Alejandro Bolaños Geyer, *Genealogía de la Familia Bolaños*.

He married Ana María Zelaya Irigoyen, * 1824 (hija de Policarpo Yrigoyen Alvarado [1775 - 1829] and Francisca Zelaya González [1820 - 1870]), † 20 February 1858.

10. **José Antonio Nemesio Bolaños Thomeu** (Joseph Gregorio¹ Bolaños Velazco del Ca tillo), * 19 December 1803 in Masaya, Nicaragua.⁴³ .

He married Gregoria Andino.

Children:

- 36 i. **Juan Bolaños Andino**⁴⁴

He married Ascención Morales Arana (hija de José Dolores Morales del Castillo and Sebastiana Arana Selva).

- 37 ii. **Salvador Bolaños Andino**⁴⁵ † 14 September 1856 in Batalla de San Jacinto.

- 38 iii. **Juana Bolaños Andino**⁴⁶

She married NN. Fletes. ■

⁴³ Archivos Parroquiales de Masaya, fotocopias ABG, Masaya, Fotocopias ABG, Masaya, fotocopias ABG.

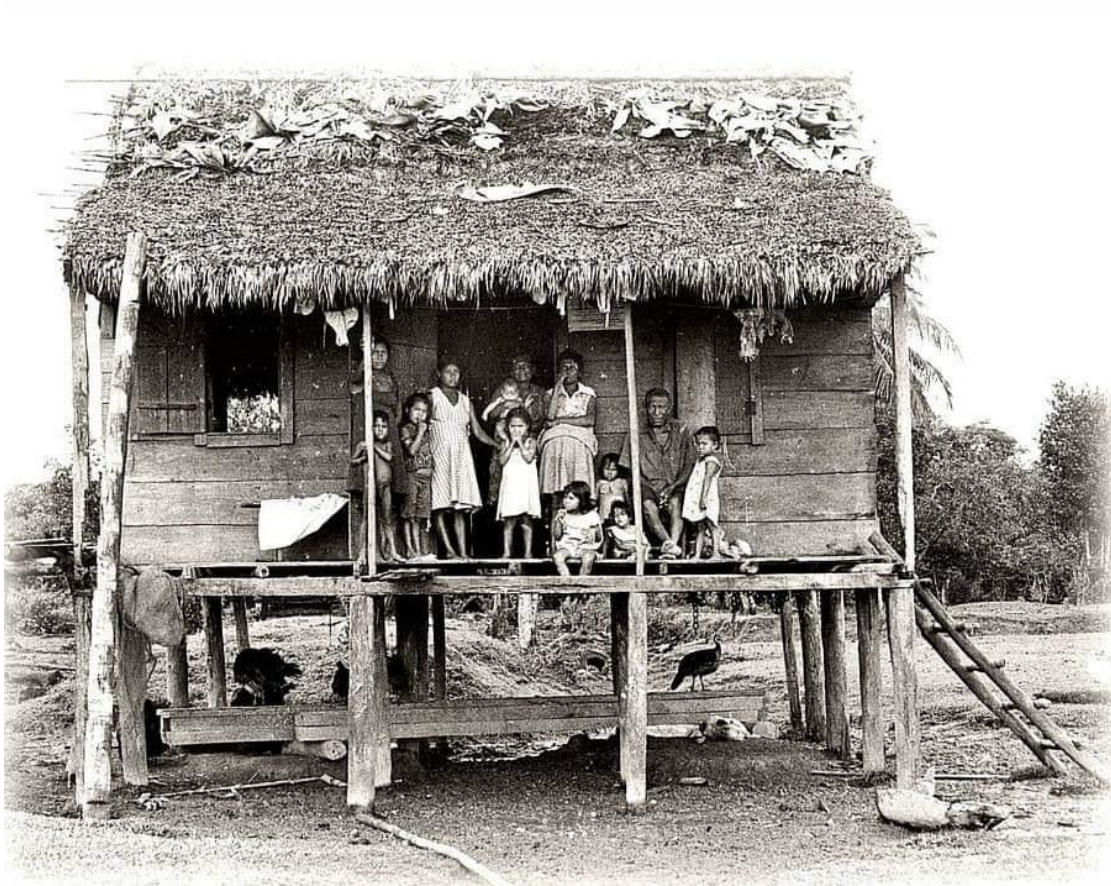
Archivos de Masaya, fotocopias ABG.

⁴⁴ Alejandro Bolaños Geyer, *Genealogía de la Familia Bolaños*.

⁴⁵ Alejandro Bolaños Geyer, *Genealogía de la Familia Bolaños*.

⁴⁶ Alejandro Bolaños Geyer, *Genealogía de la Familia Bolaños*.

Vivienda en la Costa Caribe



BIBLIOGRAFÍA

Editor: Alexander Zosa-Cano

alexzosa@hotmail.com



Una bibliografía intenta dar una visión de conjunto completa de la literatura (importante) en su categoría. Es un concepto opuesto al «catálogo de biblioteca», que sólo enumera conceptos que se pueden encontrar en una biblioteca. Sin embargo, los catálogos de algunas bibliotecas nacionales también sirven de bibliografías nacionales, ya que (casi) todas las publicaciones de tal país están contenidas en los catálogos.

Una fuente para levantar la bibliografía de un autor es WorldCat en <http://www.worldcat.org/>

Primero hay que registrarse, es gratis. Luego puede hacer una búsqueda, por ejemplo, Use the "Insert Citation" button to add citations to this document.

Una vez que se tiene la lista de libros, hay que refinarla escogiendo el formato (todos, libros, música, artículos, etc.), y más importante aún, el autor en la columna de la izquierda: escoger Use the "Insert Citation" button to add citations to this document.

La lista se reduce a 29 ítems. El siguiente paso es crear una nueva lista: hay que seleccionar los libros que se quieren incluir en la lista: todos o sólo aquellos que seleccionemos a mano. Al hacer clic en la New list, sin ponerle nombre, se abre una nueva ventana donde pide darle nombre a la lista, y si se quiere que sea pública o privada. Al hacer clic sobre "crear" una nueva lista, hay que seleccionar los 29 ítems que ahora están entre páginas, hay que proceder uno por uno, guardándola en la lista. Hay que guardar la búsqueda y continuar con las instrucciones.

Otras aplicaciones gratis son Zotero que es un software de gestión de referencias gratuito y de código abierto para gestionar datos bibliográficos y materiales de investigación relacionados (como archivos PDF). Las características notables incluyen la integración con el navegador web, la sincronización en línea, la generación de citas en el texto, notas al pie y bibliografías, así como la integración con los procesadores de texto Microsoft Word, LibreOffice Writer y Google Docs. Es producido por el Centro de Historia y Nuevos Medios de la Universidad George Mason. ■

RESEÑAS

Editor: Alexander Zosa-Cano

alexzosa@hotmail.com



Se reciben reseñas tanto críticas como descriptivas. Enviarlas directamente al editor de la sección. Las descriptivas describen el libro sin juzgarlo. Son importantes porque permiten al lector tener un conocimiento más profundo del libro aún antes de leerlo. Las reseñas críticas, por lo contrario, juzgan el contenido, sus méritos y sus defectos manteniendo un espíritu objetivo y un lenguaje académico.

El criterio del editor es que una reseña es una forma de crítica literaria en la que un libro se analiza en base al contenido, el estilo y el mérito. Debe evaluar los aciertos y desaciertos del autor con un nivel académico. No debe ser un panegírico del autor, sino una guía para el lector. La reseña debería ser una fuente primaria de opinión que oriente al lector antes de comprar o leer el libro. ■

Estación de Ferrocarril de Granada



En primer término se aprecia los rieles y el tranvía de sangre.

AVISO PERMANENTE

Cómo suscribirse a la Lista de Correos

Explica como corregir los errores de MailChimp cuando anula la suscripción a la lista de correos, contra la voluntad del lector.

Cualquier lector puede suscribirse a nuestra lista de correos con sólo visitar la página de inicio del web <http://www.temasnicas.net/>

Al final de la página está la celda cuya imagen reproducimos a continuación:

Suscribirse a nuestra lista de correos

Suscribirse

Ya sea que anuló su suscripción por error, o porque cambió su dirección de correo, tiene que escribir su dirección de correos en la celda que dice "dirección de correos" y hacer clic sobre la barra gris situada debajo rotulada "Suscribirse". Esta celda se encuentra en la parte inferior de la página de inicio web <http://www.temasnicas.net/>

Los mensajes que el editor envía cada 14 y último día del mes, son envíos a granel y por ley tienen que tener un enlace para dejar de recibir los mensajes, rotulado UNSUBSCRIBE. Si usted por error hace clic sobre ese UNSUBSCRIBE, su nombre será eliminado de la lista de correos, y el Editor no puede volver a suscribirlos, porque es parte de la lucha contra los spams.

Mantendremos este aviso en todas las ediciones de RTN porque desde que usamos MailChimp se han eliminado de la lista de correos 104 personas, aparentemente todas por error. ■

INFORMACIÓN EDITORIAL

Junta Directiva:

Carlos Arellano Hartig carlosarellanohartig@gmail.com, Alberto Bárcenas Reyes barcenass@web.de, Guillermo Bendaña García guibendana@gmail.com, Eddy Kühl Arauz, Eddy@selvanegra.com.ni, Jean Michel Maes jmmaes@bio-nica.info, Harlan Oliva Regidor harlanoliva@hotmail.com, Nubia O. Vargas nubiao76@yahoo.com, quien funge como Secretaria de la Junta Directiva; y Carlos Tünnermann Bernheim ctunnermann@yahoo.com

Las funciones de la Junta Directiva son: Preparar las funciones que rigen las actividades de la Junta Directiva y de cada uno de sus miembros; Nombrar un presidente, un tesorero y un secretario y todos los cargos de la Revista; Obtener personería jurídica como una organización sin fines de lucro; esto es un paso serio, en caso de Nicaragua, tiene que tener un padrino político o pagar mordida a un diputado, de no ser así, se engaveta. Fuera de esto, mantener una ONG representa gastos, tanto para iniciarla como para mantenerla, todos los documentos deben ser hecho por abogado, sobre papelería formal).

La ONG debe de estar inscrita luego en la Dirección General de Impuestos (DGI) donde debe declarar su contabilidad, aun no habiendo dinero, de olvidar declarar multan; Solicitar fondos, si se requieren para seguir publicando Revista de Temas Nicaragüenses; en general cuando no hay fondos todo va bien, luego que hay fondos surgen pleitos por dinero o por formalismos en torno al dinero. Sería mejor buscar patrocinadores que pueden aportar, en especies, servicios o materiales; Abrir una cuenta bancaria para depositar los fondos; en caso se apruebe el obtener fondos; Aprobar los documentos para solicitar fondos; en caso se apruebe el obtener fondos; Administrar los fondos y aprobar partidas para usos específicos; en caso se apruebe el obtener fondos; Encontrar y nombrar al editor general; Evaluar el desempeño del editor general para publicar la Revista de Temas Nicaragüenses cada seis meses; ver punto 8; Reemplazar al editor general cuando la evaluación de su desempeño lo amerite ver punto 8; Nombrar nuevos miembros de la Junta Directiva, eligiéndolos entre los candidatos por simple mayoría; ver punto 8; Expulsar a cualquier miembro de la Junta Directiva, después de escuchar los cargos contra él, y someter el caso a votación.

Se requiere simple mayoría para la expulsión; una medida extrema que puede mermar el número de miembros de la Junta Directiva; Fijar metas a lograr al editor general sobre el desempeño y calidad de la revista, la organización del Comité Editorial, y el uso de los fondos asignados para la publicación de la revista; el cargo de editor general es voluntario, no asalariado; Administrar el sitio web, y contratar los servicios de hospedaje; Comprar el dominio temasnicas.net;

Administrar la cuenta de correos con MailChimp; Aprobar cada edición de Revista de Temas Nicaragüenses, y enviar el mensaje de publicación cada fin de mes.

Editor General y Contacto:

José Mejía Lacayo, jtmejia@gmail.com

Las funciones del Editor General son: Preparar las funciones del Editor General y de los Editores de Sección; Nombrar a los editores de sección y reemplazarlos cuando fuese necesario; Diseñar la portada de Revista de Temas Nicaragüenses; Preparar el ensayo de portada; Preparar la Guía para el Lector; Escoger y publicar los mensajes a publicar en la sección De Nuestros Lectores; Preparar el borrador de Revista de Temas Nicaragüenses antes del día 14 de cada mes; Someter el borrador a la revisión de los colaboradores el día 14 de cada mes; Implementar los cambios solicitados por los colaboradores; Eliminar los ensayos que hayan sido impugnados por cualquier colaborador; Hacer la corrección ortográfica del documento final; Convertir el archivo Word a PDF, MOBI y EPUB; Administrar el sitio web haciendo los cambios necesarios mes a mes; Implementar los cambios a Revista de Temas Nicaragüenses ordenados por la junta Directiva; Seleccionar y nombrar a los miembros del Comité Editorial; Reemplazar a los miembros del Comité Editorial cuando sea necesario; Hacer los cambios al Manual de Estilo recomendados por diseñadores gráficos; Mantener y publicar las estadísticas de publicación de Revista de Temas Nicaragüenses.

Representante en Nicaragua:

Marvin Saballos Ramírez, Cel: (505) 8408-8970, tataqueque@yahoo.com

Los **fundadores** de la revista en orden alfabético: Jorge Eduardo Arellano, Esteban Duque Estrada Sacasa, Aldo Guerra Duarte, Eddy Kühl Arauz, José Mejía Lacayo, Flavio Rivera Montealegre y Carlos Tünnermann Bernheim.

Comité Editorial:

Alberto Bárcenas Reyes, Carlos Arellano Hartig, Guillermo Bendaña García, Humberto Carrión McDonough, Jaime Incer Barquero, Eddy Kühl Arauz, Ligia Madrigal Mendieta, Rigoberto Navarro Genie, Nubia O. Vargas.

Las Funciones del Comité Editorial son: El Comité Editorial está integrado automáticamente por todos los editores de sección; El Comité Editorial ruede y debe revisar estas funciones para adaptarlo a las necesidades de Revista de Temas Nicaragüenses; El Comité Editorial debe nombrar un Coordinador y un Secretario; El Comité Editorial debe aprobar el borrador revisado por las autores y colaboradores los días 25 de cada mes; La publicación de Revista de Temas

Nicaragüenses el día último de cada mes conlleva la aprobación del Comité Editorial como un organismo colegiado; El Comité Editorial puede someter modificaciones, al Editor General, para modificar las funciones de los Editores de Sección; .El Comité Editorial como organismo colegiado se reunirá una vez al mes, el día 25 de cada mes, convocado por el Coordinador. Acto seguido en Secretario debe enviar al Editor General un mensaje de sus conclusiones sobre la edición, con copia a la Junta Directiva.

Editores de sección:

Guillermo Bendaña García (Ciencias Naturales), Alberto Bárcenas Reyes (Ensayos), Humberto Carrión McDonough (Derecho), Jaime Incer Barquero (Geografía), Ligia Madrigal Mendieta (Historia de las Ideas y de las Mentalidad), Rigoberto Navarro Genie (Antropología), Eddy Kühl Arauz (Las Segovias); Alexander Zosa-Cano (Bibliotecología, Biografía y Reseñas); Nubia O. Vargas (editora de texto)

Las funciones de los Editores de Sección son: El Comité Editorial está formado por los editores de sección; Los Editores de Sección son nombrados por el Editor General y pueden ser reemplazados cuando el Editor General lo juzgue conveniente; Cada Editor de Sección se asegura que cada edición de Revista de Temas Nicaragüenses cumpla con la política editorial, el manual de estilo, y la verificabilidad de los textos; y que las tablas e imágenes sean convertidas a imágenes; En el caso de que los ensayos que propone no sean del dominio público, el Editor de Sección debe obtener el permiso para publicar en Revista de Temas Nicaragüenses el ensayo propuesto; Los ensayos propuestos deben ser documentos de Word ajustados al Manuel de Estilo de Revista de Temas Nicaragüenses; En el caso de que el ensayo propuesto no pueda ser un documento de Word; el Editor de Sección puede enviar al Editor General el archivo PDF para que el Editor General haga el OCR. En este caso, el editor General enviará el texto crudo, resultado del OCR, para que el Editor de Sección haga las correcciones necesarias; No se aceptarán ensayos que no cumplan con el inciso (6) anterior; El Editor de Sección debe publicar al menos un ensayo mensual en su sección.

Servicios especiales:

Maritza Corriols (traduce del francés), Isidro Espinales Aguirre (del inglés), Nubia O. Vargas (del inglés), Arturo Castro Frenzel (del alemán y del inglés), Carlos Arellano Hartig (diseño gráfico) y Manuel Antonio Mejía Lacayo (arte).

Diseño de portada: José Mejía Lacayo

Asesor de Diseño Gráfico: Carlos Arellano Hartig

Revisores de Sección:

Revista de Temas Nicaragüenses

No. 156 –Abril 2021 – ISSN 2164-4268 - <http://www.temasnicas.net/>

Ricardo De León Borge

Decano de la Facultad Ciencias Jurídicas y Humanidades American College,
Managua

Aldo

Díaz-Lacayo:

aldilaeditor@yahoo.com

Historiador, graduado Univ. Iberoamericana, México; miembro de la Junta Directiva de la Academia de Geografía e Historia de Nicaragua

Finn Aage Jørgensen:

finnaagejoergensen@gmail.com

Historiador, graduado Univ. Danmarks Lærerhøjskole, profesor jubilado.

Donald Francisco Ramírez Espinoza

Socio en Asesores y Consultores Legales CVR, S.A. Managua

Ing. M. Sc. Ramón Guevara Flores: rsgflores@yahoo.com

La [política editorial](#), el [manual de estilo](#) y los requerimientos de [verificabilidad](#)

se pueden leer en el sitio web, en los enlaces subrayados.

ISSN 21644268, Revista de Temas Nicaragüenses, No. 126, Octubre 2018, publicada mensualmente por José T. Mejía, 3861 S. Deerwood Dr., Harvey, LA 70058, USA

ISSN 21644268, Revista de Temas Nicaragüenses, No. 126, Octubre 2018, published monthly by José T. Mejía, 3861 S. Deerwood Dr., Harvey, LA 70058, USA

Sitio Web: www.temasnicas.net

Correo: editor@temasnicas.net o temas.nicas@gmail.com

Facebook: diseño y administración: Nubia O. Vargas;

<https://esla.facebook.com/pages/TemasNicas/276987855768357>

Facebook: diseño y administración: Fran-Ernesto Martínez

<https://www.facebook.com/RevistaTemasNicaraguenses?ref=hl>

Biblioteca del Congreso de EE. UU. / [US Library a Congreso](#)

Número de Ubicación: F1521 / LC Calle Nimbar: F1521

Numerous Dewey: 972.85 14 / Dewey Number: 972.85 14

[Deutsche Nationalbibliothek](#) (German National Library) at Frankfurt am Main, D60322 Germany; [IberoAmerikanisches Institut](#) [Perishers Cultures](#), Bibliothek IAI, Berlin, 10785 Germany.

En Nicaragua: [Biblioteca Virtual Enrique Bolaños Geyer](#), en [Memoria Centroamericana](#) ((IHNCA – UCA); y

en la [Universidad Americana](#) de Managua (UAM), RTN es la primera de la lista.

[WorldCat](#): Nicaragua-Periodicals

Licencias y Derechos de Autor

El archivo completo de la Revista de Temas Nicaragüenses en formato PDF, MOBI y EPUB puede descargarse desde el sitio web <http://www.temasnicas.net/> y guardarse en el disco duro de una computadora para leer, archivar e imprimir una copia para uso personal, o distribución entre amigos, sin solicitar autorización del editor de la Revista de Temas Nicaragüenses.

No existe una organización jurídica relacionada con la revista, ni siquiera de hecho, puesto que no hay socios ni asociados, sino que colaboradores. Por tanto, no existe tampoco una junta directiva más que de manera nominal, sin jerarquía (representante legal) ni facultades para decidir sobre el destino de la revista, y menos sobre el nombre de dominio de esta. No hay facultades formales al respecto, ni poderes para representar a la junta. Eso en todo caso, debe ser de consenso no solo de los miembros nominales de la junta directiva y el editor general, sino que de los colaboradores, por las relaciones establecidas con ellos en la política editorial.

Por otro lado, aunque se haya dicho anteriormente sobre la licencia y derechos de autor, que todas las ediciones de la revista son propiedad de la junta directiva, y que José Mejía Lacayo renunciaba a esos derechos en favor de la junta, no existen tales derechos sobre las ediciones de la revista, puesto que son de acceso público; ni ha habido aceptación legal expresa o tácita de tal renuncia de derecho. En adición, si no existe legalmente una junta directiva, no se puede hacer renuncia alguna de derechos en favor de ella.

Con relación a los nombres de dominio, están protegidos por la ley, en particular por el tratado de libre comercio entre los países centroamericanos, República Dominicana y los Estados Unidos de América. (CAFTA-DR). Esto quiere decir que la junta directiva nominal no tiene facultad alguna para decidir sobre la titularidad del dominio web de la revista, y no se ha traspasado formalmente esa titularidad a entidad alguna. Los artículos y ensayos individuales publicados en la revista continúan siendo propiedad de sus autores.

Licenses y Copyright Notices

The editions of Temas Nicaragüenses en PDF, MOBI y EPUB format Mayo be downloaded freely from the website <http://www.temasnicas.net/> y stored en a hard drive to read, to archive, to print a copy for personal use, or for distribution among friends, without requesting authorization from the editor.

There is no legal organization related to the journal, not even in fact, since there are no partners or associates, but collaborators. Therefore, there is no board of directors other than nominally, without hierarchy (legal representative) or faculties to decide on the destiny of the journal, y less on the domain name of the same. There are no formal powers en this regard, nor powers to represent the board. That en any case, should be by consensus not only of the nominal members of the board of directors y the general editor, but of the collaborators, due to the relations established with them en the editorial policy.

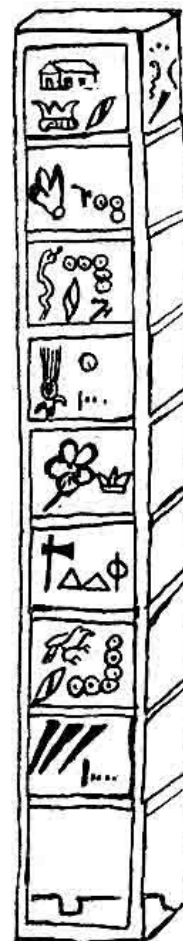
On the other hand, although it has been said previously regarding license y copyrights, that all editions of the journal are owned by the board of directors, and that José Mejía Lacayo waived those rights in favor of the board, there are no such rights as the journal is of public access; nor has there been any expressed or implied legal acceptance of such waiver. in addition, if a board of directors does not legally exist, no waiver of rights can be made in its favor. en relation to domain names, they are protected by law, en particular by the free trade agreement between the Central American countries, the Dominican Republic and the United States of America. (CAFTA-DR). This means the nominal board of directors has no powers to decide upon the ownership of the web domain of the journal, particularly as said ownership has not been assigned to any entity. Individual articles y essays published in the journal continue to be the property of their authors. ■

MADERO CALENDÁRICO NICARAO

«...y los indios de este reino, fuera de escribir, con figuras y caracteres, las cuentas y tributos e historias de sus señores en pergaminos y mantas; también tallaban y esculpían en piedras y maderos con gran curiosidad y primor; y semejante a estos maderos historiados era el que refirió, el presentado Fray Luís Xirón, religioso mercedario, y antiguo y gran ministro de los indios de la parte de Nicaragua...

«Fray Luís Xirón decía haber tenido en su poder, y según su inteligencia, y modo de inscripciones, era terminación de siglo, en principio de otro, en los tiempos de algún señor de los Pipiles, de aquella parte de Nicaragua...Y en esta demostración parece, que en la cuarta casilla, cerrar el computo de un siglo [52 años], por la gavilla, o junta de varas, que allí se estampa, y empezar a correr otro, que aparece en la quinta tanda una flor, y una corona; mas parece ser el nombre del Señor en cuyo tiempo se cerró el siglo, el de Jutecucali, el Señor Casa; porque parece lo da a entender así aquella casa, que se ve pintada en la primer orden superior de esta planta; y el segundo cacique, demuestra haber sido el señor Sochil, de espíritu belicoso, y dado al ejercicio militar, porque los caracteres de la penúltima casilla representan haber vencido tres batallas...»¹

«Un madero calendárico tallado, fue traído o enviado a Fuentes y Guzmán por un fraile Mercedario, Francisco Xirón, de Nicaragua. Aunque Fuentes atribuyó el artefacto a los Pipiles, el origen nicaragüense del artefacto lo asignaría a los Nicaraos. Interesante, el mismo glifo de gobernante que Fuentes ilustró en una de las listas de tributo Pipil también aparece en el madero. Según Xirón, el madero marcaba el paso del tiempo y la terminación de un ciclo calendárico de cincuenta y dos años. La ilustración de Fuentes claramente demuestra varios glifos calendáricos mexicanos, incluyendo el glifo para la terminación de un ciclo, una gavilla de varillas finas atadas juntas. Es sorprendente que el madero supuestamente también tuviera glifos para los nombres de los gobernantes, las especies de tributo, y las conquistas aborígenes. Suponiendo que la descripción de Fuentes del madero fuera exacta y que llevara registros de las conquistas aborígenes,



¹ Imagen del madero y texto reproducido de la obra del Capitán D. Francisco Antonio de Fuentes y Guzmán, Recordación Florida: Discurso historial y demostración natural, material, militar y política del Reyno de Guatemala. Prólogo del Licenciado J. Antonio Villacorta C., 3 vols. Ciudad Guatemala: Sociedad de Geografía e Historia, 1932-33.

entonces es indicado asignarle a su ejecución una fecha anterior a la Conquista.»²■

ⁱ Arana Pasos, Manuel, Granada y sus Arroyos,, Colección de artículos publicados en El Correo, periódico de Granada entre el 3 de febrero y el 2 de marzo de 1943.

² Traducido de Fowler Jr., William R., The Cultural Evolution of Ancient Nahua Civilizations: The Pipil-Nicarao of Central America, pages 15-16, 1st edition, Norman, OK: University of Oklahoma Press, 1989.