

**Y el buitre respondió: "aquí no hay indios"—
la cuestión indígena
en Nicaragua occidental, 1920-1954**

Uno de los pilares en la construcción de la nación nicaragüense es la noción de que todos sus ciudadanos son mestizos. Este concepto ha sido sintetizado quizás con más elocuencia por José Coronel Urtecho al describir la influencia del *tiangué* sobre el mestizaje:

Fue allí, puede afirmarse, donde los indios de Nicaragua se hicieron nicaragüenses en el sentido cabal de la palabra, y donde ellos mismos nicaraguanizaron, por así decirlo, a criollos y mestizos.¹

Permítasenos reflexionar por qué este logro de la élite y los conflictos étnicos que lo produjeron se han deslizado hacia las grietas de la historia. La respuesta se deriva de un análisis de la construcción del discurso ladino. De 1880 a 1920 la élite proyectaba imágenes de los indígenas como primitivos marginados que bloqueaban el progreso por su ignorancia y sus prácticas derrochadoras en sus propiedades comunales. Estas imágenes a la vez racionalizaban y reflejaban las políticas que llevaron a la expropiación de la tierra y a la cruda explotación del trabajo indígena. La imagen de un indígena "amarrado", por ejemplo, justificaba las prácticas "civilizadoras" y reflejaba también el mundo indígena real. La resistencia indígena simplemente confirmaba el discurso ladino. La evasión del trabajo forzoso demostraba su maldad y su irresponsabilidad juvenil. Asimismo, las protestas de origen religioso en Matagalpa en 1895 o las luchas agrarias en Jinotega de 1915 a 1920 reiteraban la necesidad de educar a los primitivos y de abolir las comunidades indígenas.

Jeffrey L. Gould obtuvo el doctorado en historia latinoamericana en la Yale University, y es profesor asociado en la Indiana University, en Bloomington. Una versión anterior del presente trabajo se presentó como ponencia en el Primer Congreso Centroamericano de Historia, que se llevó a cabo en Tegucigalpa del 13 al 16 de julio de 1992. El autor agradece el apoyo generoso de una beca de la Fundación Rockefeller, al Instituto de Estudios Latinoamericanos de la University of Texas (Austin) y a RUGS, de la Indiana University. Asimismo agradece a las siguientes personas por sus útiles comentarios y sugerencias: Víctor Hugo Acuña, Richard N. Adams, Holger Cisneros, Charles Hale, Edmundo Gordon, Galio Gurdían, Christopher Lutz, María Elidieth Porras y William Rosenberry.

¹ José Coronel Urtecho, *Reflexiones sobre la historia de Nicaragua: de Gaínza a Somoza*, 3 tomos, Publicaciones del Instituto Histórico Centroamericano (León: Talleres Tipográficos de la Editorial Hospicio, 1962-1967), I: 125. Para un enfoque similar, véase Pablo Antonio Cuadra, *La aventura literaria del mestizaje* (San José, Costa Rica: Libro Libre, 1988), pág. 38.

Durante esta época, entonces, el discurso ladino exhibía una notable capacidad totalizadora en su modo de defenderse —y por tanto, de asimilar cada acto de resistencia indígena. Queda, sin embargo, la interrogante de cómo y cuándo se transformó este discurso de arma ideológica en manos de la élite ladina a una forma hegemónica. Tal como sostienen los antropólogos Jean y John Comaroff:

La hegemonía ... existe en una relación de interdependencia recíproca con la ideología; es esa parte de una visión del mundo dominante que se ha naturalizado y que, habiéndose ocultado en la ortodoxia, ya no se ve como ideología.

A la inversa, las ideologías de los subordinados pueden dar expresión a la discordante, pero hasta ahora muda experiencia de contradicciones que la hegemonía vigente ya no puede esconder.... El modo en que algunos de los actos y axiomas de la visión sectaria del mundo llegan de hecho a naturalizarse o la forma en que se derivan reacciones críticas de las raíces invisibles en que se ancla la desigualdad, son siempre un asunto históricamente específico.²

Hemos citado a los Comaroff porque encontramos sus trabajos muy útiles al tratar de desentrañar la supuesta desaparición de los indígenas nicaragüenses. Ellos nos dan un enfoque metodológico que nos permite desenmascarar estas dos narrativas históricas tan hondamente entrelazadas —la versión hegemónica de una nación nicaragüense mestiza y las voces discordantes que nos permitirán reconstruir una historia alternativa.

La construcción de la nación étnicamente homogénea está lejos de ser un proceso cerrado. Por el contrario, como sostienen los Comaroff, la represión cultural que forma parte de la creación de la hegemonía no implica necesariamente la erradicación de un discurso alternativo.

En las tierras montañosas de Nicaragua central, sugeriríamos que la transformación de la ideología de la élite ladina en una forma hegemónica estaba simbolizada por las acciones de los llamados “expertos” y los defensores de los indígenas. Estas personas creyeron en su buena voluntad y en sus conocimientos adquiridos al cabo de muchos negocios explotadores con los indígenas. Más importante aún, su testimonio parecía creíble a los burócratas e intelectuales de Managua. Claro está, ellos ayudaban a definir las políticas nacionales. Primeramente, recordaremos brevemente el caso del abogado-poeta, Samuel Meza, quien en 1918 se apropió de 1,500 hectáreas de tierras comunales de los indígenas de Sébaco, mientras fungía como su abogado defensor y escribía artículos en su capacidad de experto en asuntos indígenas. Como los indígenas no podían pagar sus honorarios, él exigió que le pagaran con tierras (práctica bastante típica).

² Jean Comaroff y John Comaroff, *Of Revelation and Revolution: Christianity, Colonialism and Consciousness in South Africa* (Chicago: University of Chicago Press, 1991), pág. 25.

Después de su despojo "legal" de tierras, en 1919 Meza introdujo en el Congreso un proyecto de ley para abolir las comunidades indígenas y destinar el producto de la venta de las tierras comunales a la educación indígena:

es una obra de bien para la patria ... la ocasión de poder realizar un bello ideal de progreso y civilización ... ensanchando y fortaleciendo los vínculos de la familia nica que vería con sincera complacencia que de una raza desgraciada se hayan formado individuos conscientes, aptos para llenar las altas funciones de la vida ciudadana.³

Del mismo modo otro abogado, Modesto Armijo, aunque quizás se enriqueciera menos con este proceso, contribuyó a la expropiación de miles de manzanas de tierras indígenas de la comunidad de Matagalpa en la cañada de Yúcul. Allí un cafetalero de origen italiano, José Vita, se quedó no sólo con la tierra sino con el trabajo de muchos de los indígenas de la aldea. Bajo el régimen directo de Vita, toda una generación de éstos perdió todo lazo con la comunidad indígena y con ello su identidad étnica. En 1919, después de haberle quitado a la comunidad la cañada de Yúcul, Armijo fue nombrado dirigente de la comisión nacional para el estudio de la cuestión indígena. Finalmente, citamos el caso de Eudoro Baca, otro abogado, quien también se robó "legalmente" tierras de Matagalpa en 1910, y en 1923 llegó a ser el abogado defensor de la comunidad.

¿Cómo contribuyeron estos momentos de triunfo personal a la transformación de la ideología de la élite en una forma hegemónica? ¿Qué simbolizaban? Es importante destacar cómo estas gentes adquirían el capital cultural al robarles tierras a los indígenas. Más aún, hay que subrayar cómo la creación de estos "expertos" nacionales implicaba la participación pasiva de los indígenas. En otras palabras, ellos estaban obligados a guardar silencio sobre las distorsiones radicales por lo que su reciente historia significaba en sus carreras profesionales. Quizás estas circunstancias desesperadas llevaran a los indígenas a aceptar tan pasivamente a estos "defensores" que ofrecían "soluciones" en el preciso momento en que la comunidad se encontraba bajo ataque por todos lados. Cualquiera que fuese la causa, los abogados, poetas y cafetaleros ladinos silenciaron a los indígenas inventando una versión de la historia social que, no obstante su vulgar desprecio hacia los hechos locales, de pronto se convirtió en un texto sagrado que se leía más o menos así: a pesar de los nobles esfuerzos de sus iluminados defensores, fallecía trágicamente la raza primitiva, víctima de su incapacidad para modernizarse y de los forasteros sin escrúpulos que se aprovechaban de su simpleza. Ahora que son mestizos como nosotros, enriquecen nuestro carácter nacional. Una investigación comparativa podría ayudarnos a comprender si la personificación de estas inversiones en la historia hicieron a la larga más eficaces, más emotivos y más significativos los relatos victoriosos, o si tales carreras personales sólo le dieron un sabor más amargo y más irónico a la narrativa.

³ *El noticiero*, Matagalpa, 2 de marzo de 1919.

En la construcción de la nación nicaragüense, la revolución liberal desempeñó un papel fundamental. Cabe subrayar que entre los grupos liberales, sobre todo los artesanos, el discurso democrático de la revolución liberal, no sólo se tomaba en serio sino que también servía para la movilización de la fuerza política. No obstante, surge con la revolución liberal una contradicción trágica e irónica: la doctrina de derechos igualitarios para todos los ciudadanos y la extensión de la ciudadanía, hasta abarcar a todos los hombres dentro del territorio nacional, chocaban con los derechos especiales para grupos como las comunidades indígenas. El impulso democratizante y progresista hacia los grupos indígenas se traducían en la siguiente fórmula: vamos simplemente a tratar a los indígenas como ciudadanos comunes y corrientes, a educarlos verdaderamente como ciudadanos en las escuelas del patriotismo; no les vamos a permitir que dejen surgir sus reprimidas nociones de etnicidad.

Esta doctrina de igualdad democrática permitió que grupos ladinos, durante y después del régimen de Zelaya, se apropiaran de terrenos y de organizaciones indígenas (como los casos de Boaco, Camoapa y Sutiava). Insistimos en la importancia de esta contradicción en el liberalismo (que en Nicaragua, como en otros países, también ha influido bastante en el marxismo).

Si bien quizá no existía posibilidad de resolver la contradicción durante la era zelayista, ni tampoco durante la lucha de Sandino, a nuestro juicio es fundamental tratar esta problemática histórica, ya que hasta la fecha ninguna nación ha logrado la feliz solución a la contradicción entre la promesa universal de la democracia y los derechos especiales para grupos étnicos, contradicción aún más aguda en una región donde la lucha por la democracia económica y política más elemental ha costado tanta sangre.

El régimen conservador tenía que enfrentar políticamente a una oposición liberal, que a su vez influenciaba sus programas y su discurso. Dentro de la oposición se destacaba, de una manera muy clara, el grupo politizado de artesanos conocidos como obreristas. Según los estudios de Víctor Hugo Acuña, el fenómeno obrerista que nosotros detectamos en el occidente de Nicaragua era bastante común en los demás países del Istmo, donde los obreristas también bebían el agua liberal del nacionalismo y comenzaban a apropiarse del lenguaje del liberalismo radical. Como escribimos en otra ocasión:

Desde el triunfo militar intervencionista de 1912, los artesanos encabezaban la resistencia en contra del gobierno conservador. Los artesanos liberales desarrollaban un programa marcadamente anti-oligárquico y anti-imperialista. Así, por ejemplo, la plataforma de la Central Obrera de Chinandega demandó en 1924 una reforma agraria, derechos democráticos y sindicales y el derrocamiento del gobierno apoyado por "las bayonetas del gobierno americano y las influencias de los banqueros de Wall Street".⁴

⁴ Jeffrey L. Gould, "Por su resistencia y pericia: las relaciones laborales en el Ingenio San Antonio, 1912-1936", *Anuario de Estudios Centroamericanos* 13 (1987): 1.

El contenido radical del programa obrerista tenía mucha relación con el papel político de los artesanos-obreros durante el período de 1910 a 1924. Ellos constituían el corazón de la resistencia anticonservadora y antinorteamericana. Su propio protagonismo en la lucha antigubernamental condicionaba el orgullo de clase que subyacía en la ideología obrerista.

Curiosamente, la participación de los "obreristas" no fue tan significativa en las luchas sociales que estallaron durante el período conservador (1910-1924), en parte por ser dueños de talleres (en muchos casos), y también por su compromiso con una causa estrictamente política. Sin embargo, su discurso, que se podría denominar nacionalismo popular, también afectaba a otras capas de la población, en especial a los núcleos indígenas de las zonas urbanas del Pacífico. El papel protagonista de los grupos indígenas en las luchas populares iba a tener un efecto, aun secundario, en el fomento del discurso de la nación nicaragüense como nación indo-mestiza, discurso que a su vez iba a perjudicar la identidad y la estructura comunal indígena.

De mayor transcendencia fue la lucha de Augusto César Sandino en contra de la intervención norteamericana. Su resistencia armada coincidió con una gran variedad de luchas populares de tipo clasista en el campo y las estimuló. Hemos constatado que ocurría bandolerismo en las cañadas indígenas, varios conflictos por la tierra entre los indígenas de Matagalpa en contra de los cafetaleros, San Marcos en contra de Fley, los de Uluse en contra de Hawkins y, finalmente, bastante tensión en las relaciones laborales en los cafetales. No obstante el aprovechamiento de los indígenas del espacio creado por la presencia del EDSN, no se puede afirmar que al terminar las hostilidades, las comunidades indígenas salieran fortalecidas. Aunque tales luchas involucraban a grupos indígenas, está claro que las comunidades como organizaciones no podían o no querían personificar las luchas. En cierta medida, por la falta de incidencia de las organizaciones indígenas, las referidas luchas ni las fortalecían ni valoraban la identidad étnica.

También hay que notar que el general Sandino, o no se dio cuenta o no daba mucha importancia a la identidad étnica, arraigada en la historia local. En este respecto, el gran luchador anti-imperialista no podía superar los límites discursivos de su época en cuanto a su visión liberal del progreso social. Es importante reconocer que Sandino tenía una visión "racial", de una América indohispana profundamente mestizada. Desde los inicios de su lucha en 1927, Sandino llamó a la defensa de "la raza indohispana".⁵ Cada vez que se dirigía fuera del ámbito centroamericano para oponerse al imperialismo norteamericano, Sandino reclamaba la unidad "racial" de los latinoamericanos con la misma frase específica: "la raza indohispana". Así, por ejemplo, al deponer las armas en 1933, Sandino volvió al tema unionista en su proclama "por el ciudadano indohispano general Augusto C. Sandino":

⁵ *Augusto C. Sandino: el pensamiento vivo*, 2 tomos, editado por Sergio Ramírez (Managua: Nueva Nicaragua, 1981), II: 213-269.

Pues bien, hondamente convencidos de que el grotesco imperialismo yanqui, día a día va infiltrándose cada vez más en la política interna y externa de Centroamérica, convirtiéndose en momias a nuestros cobardes gobernantes. La vibración espiritual de la raza indo-hispana, se torna en estos momentos en el Ejército Autonomista de Centroamérica, para salvar su dignidad racial.⁶

Así, el centroamericanismo y el indohispanismo se intercalan en el pensamiento de Sandino. Aunque la categoría de "indohispano" era muy amplia, pues incluía a los españoles a un extremo y a los indígenas por el otro, en su alianza contra la cultura anglosajona, para Sandino (al igual que para los demás luchadores anti-imperialistas del continente), el símbolo de "la raza indohispana" era precisamente el mestizo, y su unidad se basaba en la lengua española, y cualquier cuestionamiento al valor primordial del mestizaje era una amenaza para tal unidad racial.

Forjar una patria en una Nicaragua tan dividida por oligarquías y lealtades políticas, en la cual los traidores habían invitado al imperio a controlar su destino, era una tarea sumamente difícil para Sandino. Para construir la nación, necesitaba concentrar sus esfuerzos en todo lo que la unificaba: el idioma y la herencia colonial. El hecho de que los indígenas de las Segovias y de Matagalpa hablaran español, y que muchos hayan estado dispuestos a pelear a su lado, confirmaba lo justo del concepto de la raza indohispana. Por otra parte, un fuerte reconocimiento de los derechos especiales de los indígenas habría producido un fortalecimiento de las barreras étnicas, en perjuicio directo de su lucha.

Hay que dejar bien claro que la visión de la nación mestiza de Sandino era una visión mucho más inclusiva y libertaria que las de las élites de su época, que más bien rechazaban cualquier identificación no europea. También hay que recordar que en aquella época nadie tenía una visión que pudiera cuestionar el liberalismo o el indigenismo, tal y como se le comprendía en aquella época. De hecho, tal vez en toda América Latina no existía voz pública alguna que propusiera semejante transformación discursiva, salvo quizás Mariátegui.

Por lo tanto, no estamos proponiendo dar a los dirigentes populares malas notas en conducta hacia los indígenas. Por el contrario, el problema aquí son las generaciones políticas más recientes, que no han hecho el trabajo de excavación de la historia subterránea enterrada bajo el edificio liberal. Tal historia de supresión cultural a lo largo del siglo se ha convertido en estructuras políticas y sociales. Al no cuestionar los orígenes de esas estructuras, ni las raíces de su propio pensamiento, cuando por fin llegó la hora de transformar a la nación y de crear a una nación no excluyente, los actores principales caminaron por un terreno lleno de baches ligeramente tapados con hojas secas.

⁶ *Augusto C. Sandino: el pensamiento vivo*, II: 347 y 349.

La nación indohispana después de Sandino, de 1934 a 1954

Salvador Mendieta, el principal ideólogo centroamericanista y partidario de la lucha de Augusto César Sandino, llegó al extremo de explicarle “a los padres centroamericanos con hijas(os) casaderos” cuáles eran las características físicas de “una india pura” o “un indio puro”, características importantes que la novia o novio deberían poseer. Entre las nuevas condiciones que cita, encontramos:

Que tenga espaldas anchas y rectas, seno amplio, pechos prominentes y caderas bien conformadas como receptáculo vital de futuros hombres y mujeres sanos, fuertes, plenos de intensa vitalidad.⁷

Las mujeres indígenas nicaragüenses, al igual que en otras partes de Centroamérica, eran portadoras de símbolos étnicos y la endogamia era la clave para la reproducción étnica. Más aún, las estrictas limitaciones patriarcales sobre la sexualidad femenina —la práctica del matrimonio arreglado entre los padres— perduraron hasta la década de 1950.⁸ Tales prácticas impedían el mestizaje biológico por el cual abogaba Mendieta, como fundamento para la nacionalidad centroamericana.

La preocupación por la creación y la reproducción de la raza “indohispana”, era algo que se difundía desde el liberalismo centroamericanista hacia el liberalismo oficialista. Así, por ejemplo, en 1943, *La prensa* reportó un discurso del senador somocista, Onofre Sandoval, en contra de la inmigración china, en los siguientes términos:

las mujeres nicaragüenses al procrear hijos con los chinos degenerarían la raza indolatina de la cual estaban muy muy orgullosos los nicaragüenses.⁹

El asesinato de Sandino y sus secuelas

El asesinato de Sandino el 21 de febrero de 1934 y la represión de la Guardia Nacional, sin duda repercutió en contra de los indígenas más identificados con el EDSN. No obstante, brotaron de nuevo luchas de comunidades étnicas por toda Nicaragua. Entre 1934 y 1937, en San Lucas (departamento de Madriz), Uluse (departamento de Matagalpa) y en la isla de Ometepe (departamento de Rivas), las comunidades indígenas protestaron en defensa de

⁷ Salvador Mendieta, *La enfermedad de Centroamérica*, 3 tomos (Barcelona: Tipografía Maucci, 1934), III: 15.

⁸ Entrevista con Tiburcio Hernández, de la Reforma de la Comunidad Indígena de Matagalpa, enero de 1992, Matagalpa. Nos explicó que “los cuatro papás se reunían y decían ‘casamos a tu hija con el mío’. Mi abuela me contó que no platicó con el novio hasta el día que llegaron a la iglesia”. Otros miembros de la Reforma (consejo de ancianos) sostienen que la práctica duró hasta la década de 1950, cuando de hecho comenzaron a afincarse ladinos en las cañadas.

⁹ *La prensa*, 20 de agosto de 1943.

sus tierras. En Sutiava,¹⁰ Jinotega y El Viejo se levantaron en protesta contra los intentos de la Iglesia de expropiarles sus símbolos religiosos.¹¹ Más aún, como reflejo directo del empuje de las luchas indígenas y como herencia del discurso sandinista en favor de los oprimidos, el Congreso aprobó tres leyes directamente en favor de los indígenas: la primera, en 1934, que castigaba a cualquier funcionario que se prestara a la represión del "operario prófugo", con especial énfasis en los indígenas de Matagalpa. La segunda era una prohibición en 1935 contra la enajenación de la propiedad de las comunidades indígenas y de los municipios; y la tercera, en 1937, era una ley que tasaba, a dos centavos la hectárea, a las haciendas que tenían tierras sin cultivar, para beneficiar a la educación de los indígenas de los departamentos de Boaco y de Matagalpa. También se legislaron impuestos sobre arrendatarios no indígenas en terrenos de las comunidades. Aunque tales medidas legislativas de ninguna manera representaban grandes logros para el pueblo indígena, por lo menos sí frenaban los incesantes intentos de abolir a las comunidades indígenas y de expropiarles más terrenos.

La coyuntura política entre el retiro de los soldados de infantería de marina estadounidense y la toma de poder somocista fue sumamente tranquila y por lo general favorable a los trabajadores. Inspirados por la abolición del peonaje por deudas en Guatemala, un diputado chamorrista de Matagalpa, Ernesto Salazar, se alió a un diputado liberal de tendencia progresista, general Andrés Murillo, para propugnar en favor de los trabajadores indígenas de Matagalpa: "para acabar con la esclavitud del indígena nicaragüense".¹² Salazar expresó sus motivos de la siguiente manera:

hay no menos que 70,000 indígenas que viven en la esclavitud, junto con sus esposas y hijos.... Cuando yo compré mi hacienda el antiguo dueño me dió muchos contratos ... que significaba la transferencia de docenas de esclavos y sus familias. Por este motivo presento esta ley.¹³

Cabe destacar el hecho de que se unificaron —aunque brevemente— dos tradiciones políticas históricamente antagónicas: el conservadurismo chamorrista, concebido como el ala reaccionaria, y el liberalismo de tendencia social demócrata. La unificación liberal-conservadora se ha interpretado como una unión oligárquica o de servilismo hacia Somoza. Sin embargo, en 1934 este

¹⁰ Aunque tradicionalmente los ladinos de Nicaragua lo han deletreado *Subtiava*, los líderes de la comunidad indígena de Sutiava prefieren esta forma.

¹¹ Sobre Sutiava, véase Ramiro Ortiz Núñez, *Dirianghen: padre de la patria nicaragüense* (Managua: Tipografía Brenes, 1953), pp. 8-9; sobre San Lucas, Archivo Nacional de Nicaragua, Fondo de Gobernación (en adelante, ANN, FG) 5, "Carta de Juan Cabrera al Ministerio de Gobernación" (11 de septiembre de 1935); sobre Ometepe, ANN, FG 6, "Carta de 750 indígenas de Ometepe a Anastasio Somoza García" (30 de enero de 1937); y sobre San Lucas, reza en parte el informe así: "llegaron hasta el asalto los indios de San Lucas y hubo que reprimir esas violencias con la fuerza pública".

¹² Diario *La noticia*, 27 de junio de 1934.

¹³ *La noticia*, 27 de junio de 1934.

momento de unificación se debía a una coincidencia ideológica entre la herencia de décadas de experiencia política chamorrista entre los indígenas, por un lado, y el nuevo vigor de las corrientes liberales, cuya visión, gracias al empuje del sandinismo, comenzó a trascender los límites de los intereses obreristas urbanos. La lucha sandinista había iluminado aspectos del panorama social de la zona central y convirtió en sujetos a sus habitantes, logrando crear de esa forma las bases de tal alianza en favor de los trabajadores indígenas. Su propuesta, aprobada como ley, castigaba con multas y despido a todas las autoridades de policía, incluso a los jueces de mesta, capitanes de cañada o jefes de cantón, que librarán o efectuaran órdenes de captura en contra de cualquier trabajador endeudado. Hicieron una declaración conjunta que, en parte, rezaba:

nuestra carta fundamental prohíbe la prisión por deuda y garantiza la inviolabilidad del domicilio. Sin embargo, esas disposiciones constitucionales son letra muerta para los pobres trabajadores de Matagalpa, que son tan ciudadanos como nosotros y que por lo mismo tienen derecho a ser respetados en su humilde rancho de paja, como el más alto potentado en su opulenta mansión.¹⁴

La exposición sigue desarrollando el argumento de la necesidad de extender a la ciudadanía hacia la zona indígena de Matagalpa:

Allá todos estos vejámenes. Los patronos compran ... órdenes de captura ... los firma el Director [de] la Policía.... Las autoridades rurales ... allanan a cualquier hora de día o de noche los ranchos de aquellos infelices y los conducen amarrados a la hacienda del patrón ... la cantidad adeudada se vuelve una deuda caribe.... Conociendo la ignorancia de ellos, celebran contratos por los cuales comprometen no sólo su persona, sino también la de su mujer y de sus hijos, para ir a desquitar con su trabajo personal, por el precio y en las condiciones establecidas por el patrón en su hacienda.

La lúcida denuncia concluye retomando la noción de una ciudadanía inclusiva y relacionándola con la obra civilizadora:

que los derechos individuales se respeten ya se trate del más humilde ciudadano como del más alto potentado; y poseídos de este sentimiento y para que las iniquidades que dejamos apuntadas no se sigan repitiendo en pleno siglo XX y en un país civilizado es que venimos a proponer el siguiente proyecto de ley.

En efecto, gracias a la transformación radical del campo discursivo durante la lucha sandinista, en el discurso civilizador —antes tomado como excluyente de los indígenas bárbaros— ahora era necesario “civilizar” al Estado para que los humildes pudieran ser ciudadanos.

Un periódico matagalpino, *El nuevo debate*, subrayó en 1933 el cambio social que hubiera permitido la transformación de la oposición entre civilización y barbarie al argumentar en favor de escuelas y “propaganda nacionalista” en las cañadas indígenas:

¹⁴ *La nueva prensa*, 15 de junio de 1934.

antes un nido de revoluciones y crímenes ... [ha cambiado] porque [el indígena] ha dejado de ser salvaje para ser civilizado.¹⁵

La toma del poder somocista no impulsó inmediatamente un cambio cualitativo en el campo discursivo. Al contrario, los discursos en favor de la educación indígena en 1937 revelaron una continuidad importante. Así por ejemplo, Arturo Cerna, diputado liberal matagalpino, manifestó:

Es terrible la situación por que atraviesa la casta indígena. Es triste ver 60 o 70 mil personas que no saben leer.... Sesenta o setenta mil hombres y mujeres que nunca han recibido un rayo de luz. Esa gente nace, vegeta, y muere como bestias de carga. Qué simpático sería ver a sesenta o setenta mil personas ya listas y preparadas para la vida; con esto Nicaragua podría contar con un ejército sin rifle, que salvaría al país con el progreso y la luz.¹⁶

Otros congresistas retomaron la iniciativa de Cerna. Un senador de apellido Espinoza incluso utilizó el debate para apoyar directamente a los indígenas de Boaco en su larga disputa con la municipalidad.

Por el hecho de existir juicios pendientes los jueces resolvieron que los municipios no debieran cobrar impuestos por dichos terrenos. Pero el municipio de Boaco cobra desde hace algún tiempo un impuesto de tres centavos, el cual no beneficia directamente a los indios y la Junta de la Casta Indígena actualmente está anulada.¹⁷

La propuesta de Cerna de gravar a razón de tres centavos por hectárea los terrenos sin cultivar que estaban en manos de ladinos, en beneficio de la educación de los indígenas, fue modificada a dos centavos por el resto del Congreso. No obstante, tal medida significó un esfuerzo, aunque tardío y débil, de apoyar concretamente a los indígenas como grupo.

Aunque las voces progresistas fueron hasta cierto punto silenciadas en Nicaragua después del asesinato de Sandino, vale la pena reconocer que las leyes recién citadas respondían a inquietudes *indigenistas* (en su sentido integracionista como en el México post-revolucionario). Es evidente que el discurso de Sandino en favor de los explotados dio un gran impulso a la ideología progresista (si se quiere, social-demócrata) que dominaba a las esferas políticas, sobre todo del Partido Liberal.

Consideremos el caso de Ramón Romero, intelectual pro-sandinista, que vivió algún tiempo en Matagalpa, donde desempeñaba el puesto de magistrado. En 1934 escribió un fuerte ataque contra la expropiación de los terrenos indígenas. Romero citó a José Carlos Mariatégui, el pensador

¹⁵ *El nuevo debate*, 12 de marzo de 1933.

¹⁶ Diario oficial *La gaceta*, 23 de enero de 1937, pp. 2249-2250.

¹⁷ *La gaceta*, 10 de noviembre de 1937, pág. 2378. En otra intervención, Espinoza argumentó: "Respecto a los de Boaco, creo muy justo que se le excluya la parte que corresponda a los arrendamientos, porque esos terrenos son de indígenas"; *La gaceta*, 18 de noviembre de 1937, pág. 2434.

marxista que habló en defensa del pueblo indígena del Perú, y prosiguió con la siguiente defensa de los indígenas de Matagalpa:

Lo extraño es que sea ciudadano sin derechos.... El indio es el producto natural de la montaña: se asimila a ella; y tiene sus sombras[,] sus silencios y sus noches. Ella le da todo ... en llegando a hombre, es el mismo niño que pasó horas en la heredad, en la choza común.... Pero la tierra no es de él.¹⁸

Romero, al igual que la gran mayoría de los actores progresistas, no podía escapar del discurso liberal que incluía a la famosa contradicción civilización-barbarie, y como respuesta buscaba no la supresión de la barbarie sino el cumplimiento de sus reivindicaciones por la tierra y el trabajo libre, dentro de una dinámica de integración social. En otras palabras, se trataba de la misma contradicción que ya hemos visto: el reclamo democrático por la igualdad de derechos *versus* la reivindicación de un trato especial respetuoso de la autonomía cultural y política de los indígenas.

Se nota la importancia transcendental de la noción de ciudadanía y sus efectos sobre las comunidades en el caso de Matagalpa. En Matagalpa, en 1937, el jefe político intentó imponer candidatos no indígenas en las elecciones de la comunidad indígena. Los indígenas respondieron boicoteando las elecciones. Luego el comandante de la Guardia Nacional intervino en contra del jefe político, y así la comunidad pudo celebrar sus elecciones con candidatos indígenas. No obstante, fue una victoria pírrica para la comunidad. Desde entonces, la lealtad política al régimen, manifestada a través de un oficial de la Guardia, iba a ser un *sine qua non* para su existencia. En 1937, interesa el pretexto del jefe político: todos los ciudadanos tenían los mismos derechos, incluso el del voto y el de ser elegidos a la directiva de la comunidad indígena.¹⁹ Significativamente, se había invocado esta fórmula democrática durante la época de Zelaya, para darle a las municipalidades el control sobre las tierras indígenas, sobre todo en Boaco y en Camoapa. Todavía en la década de 1930 estaban vigentes las disputas.

Adentrémonos un poco más en esta problemática de la construcción de la hegemonía y su relación con el mestizaje. Matagalpa había sido el punto de referencia clave para la experiencia indigenista de Modesto Armijo, donde había comenzado su carrera de abogacía defendiendo los intereses de los cafetaleros. Ese conocimiento especializado le permitió surgir como un "experto" en asuntos indígenas. En 1920 encabezó una comisión encargada de estudiar la cuestión indígena. Durante la década siguiente Armijo se convirtió en líder del ala progresista del Partido Liberal en el Congreso, "el orador de lengua plateada".²⁰ No obstante su simpatía hacia la causa sandinista

¹⁸ Reproducido en *La prensa*, 3 de agosto de 1943.

¹⁹ "Capitán Hermógenes Prado al juez del distrito" (Matagalpa, 6 de enero de 1938), expediente encontrado en la bodega del juzgado civil de Matagalpa.

²⁰ U. S. National Archives, Departamento de Estado, RG 57.817.00.8150, "Informe" (8

—Sandino, en 1930, lo nombró miembro de un gabinete de un gobierno provisional— Somoza lo nombró Ministro de Educación en 1937 (y poco después lo despidió). Posteriormente fue nombrado rector de la Universidad Central (entonces la única en el país), en reconocimiento a su gran estatura intelectual. En la década de 1940 rompió con el régimen somocista, ganando la distinción de haber desempeñado un puesto clave en el gabinete de la única administración no somocista entre 1937 y 1979 —los 25 días de Leonardo Argüello, en mayo de 1947.

En 1937, por ejemplo, desde su jefatura en el Ministerio de Educación, Armijo tuvo otra oportunidad de moldear las políticas nacionales sobre la cuestión indígena. En el informe anual sintetizó las consecuencias programáticas del discurso del mestizaje como sigue:

El indígena de las zonas del interior de Nueva Segovia, Madriz, Jinotega, Matagalpa y Boaco no tiene lengua propia ni costumbres extrañas a las de la generalidad, habla el castellano y vive en continuo contacto con el resto de la población.... La convivencia del indígena con los demás elementos étnicos de la población del país, aconseja no hacer de su educación una actividad peculiar de parte del Estado, que vendría a robustecer diferencias débilmente perfiladas hoy, con desmedro de la unidad espiritual de la nación. Por el contrario, la escuela debe tender a incorporar plenamente al indígena a la sociedad nicaragüense.²¹

Armijo podía colocar la cuestión indígena en los márgenes de la cultura política nicaragüense precisamente porque para su audiencia urbana era una actitud racional, ya que el problema indígena para esta época se reducía a una docena de casos aislados y locales que probablemente involucraban a menos del 20 por ciento de la población. Así, se trataba de problemas menores frente a problemas como la devastación de la economía, la guerra de resistencia de Sandino y el tumulto político en torno al golpe de Somoza en 1936.

Armijo trataba de re-encender la mecha del nacionalismo en un país cuyo héroe patriótico —por lo menos para muchos— había sido asesinado por el nuevo soberano. En contraparte, sin embargo, la política partidaria que antes había impedido el pleno desarrollo del nacionalismo nicaragüense, tenía en 1937 menos impacto que en ningún otro momento desde 1821. Así, como hemos sugerido anteriormente, el partido conservador tenía su gran base de apoyo en las regiones indígenas de las montañas centrales y, por

de octubre de 1934). En inglés, el informe reza así: "*the silver tongued orator of the Liberal Party in Congress*".

²¹ Informe del Ministerio de Instrucción Pública, diciembre de 1937 (Managua: Talleres Nacionales, 1937), pp. 46-47. Debemos señalar que en 1925 se había fundado en Matagalpa la Escuela Normal Indígena y tuvo que clausurarse por falta de apoyo financiero del gobierno a sólo seis meses de su apertura. En esa época Armijo fungía como jefe del departamento regional de educación —así que él conocía plenamente los precedentes y las razones de tal fracaso (en particular la actitud negativa de la administración de Solórzano *versus* la actitud del fundador Bartolomé Martínez); véase Josefa Toledo de Aguerri, *Enciclopedia nicaragüense: cultura literaria y científica*, 2 tomos (Managua: Imprenta Nacional, 1932), II: 324-325.

lo tanto, la política había actuado como contrapeso al empuje ladinizante. La lucha de Sandino dio un golpe contra este universo político bipolar. Más tarde, con un grado significativo de apoyo conservador oligárquico, la toma del poder de Somoza erosionó aún más las barreras partidarias que habían estimulado la supervivencia de las comunidades. Hombre de expertos conocimientos adquiridos en las zonas montañosas centrales, Armijo podía, desde su ventajosa posición en Managua, expresar razonablemente su programa de ladinización sin temor de contradicción. Sin embargo, a nivel local la situación era muy diferente. Sobre todo desde 1919, las luchas de las comunidades indígenas se encendían en momentos de relativa apertura democrática o de relajamiento de los mecanismos represivos, causado a su vez por el enfrentamiento político entre liberales y conservadores y la incapacidad de responder a las necesidades vitales de dichas comunidades.

Armijo desarrolló su argumento más o menos de la siguiente manera: vamos simplemente a tratar a los indígenas como ciudadanos comunes y corrientes, a educarlos verdaderamente como ciudadanos en las escuelas del patriotismo; no les vamos a permitir que dejen surgir sus reprimidas nociones de etnicidad. Así que él postula la virtual homogeneidad étnica a pesar del brote de conflictos étnicos/comunales en todo el país. Ya que estos conflictos permanecían aislados y localizados, el discurso de Armijo era plausible para un público urbano que incluía —suponemos— a Somoza. Sin embargo, lo que nos interesa aquí es lo descarado del discurso; en particular en Matagalpa, donde el método de ataque del jefe político parece ser una deducción lógica a partir del análisis de Armijo. Asimismo, en la misma coyuntura en que resisten en todo el país, pero de forma aislada, se estaba suprimiendo a los indígenas del registro histórico y de la agenda contemporánea.

Escuchemos a otro experto, un historiador de la rebelión indígena de 1881. De hecho, Ramón Gutiérrez Castro llegó a desempeñar un papel influyente en los círculos de la izquierda, hasta como mentor de Carlos Fonseca Amador, fundador del Frente Sandinista de Liberación Nacional. El joven intelectual evidentemente se había embriagado con los jugos venenosos de las relaciones étnicas locales en 1954:

he tenido mi experiencia con los indios de este departamento. Son huraños, hoscos, indiferentes, envidiosos, desconfiados y poco dados al trabajo. Es horror el que se le tiene a los indios. Una persona del pueblo no puede salir al campo desarmada, ir sola por los caminos de la montaña, porque el temor de encontrar a un indio borracho le asalta a cada instante. Si el indio viene borracho parece que el licor le inspira sus odios ancestrales, su deseo de venganza ... el indio como que se transforma al salir del pueblo ... ya no es el indio manso, sino la bestia primitiva, el rencoroso, el conservador de los odios, el hombre peligroso que suena el machete sacando chispas al pedernal del camino.²²

²² J. R. Gutiérrez Castro, *Breve historia de Matagalpa: guerra de los indios, 1881* (Managua: Tipografía Villalta, 1954), pág. 11.

Este trozo de un relato supuestamente objetivo revela una inconsciente fantasía racial. Esta exposición racista por parte de este amigo de los indígenas subraya cómo este ambiente de temor y desconfianza creaba una situación en que podían ocurrir actos de sangre y destrucción sin que nadie lo pensara demasiado.

La creación ladina de una historia mítica que suprimía la existencia de los indígenas en el siglo XX tuvo graves efectos sobre aquellas comunidades de las zonas montañosas centrales que pudieron sobrevivir hasta la época de Somoza. Estas comunidades étnicas obligadas a habitar ese purgatorio, ya no eran consideradas como indígenas reales —merecedoras de protección o preocupación nacional o internacional. Al mismo tiempo, ellos vivían el ambiente local hostil donde los vecinos, con poder o sin él, los consideraban como “indios jodidos” y se les trataba de la misma forma en todas las transacciones de trabajo o de tierra.

Las comunidades y su defensa en la década de 1940

Durante la década de 1940 siguió abriéndose un desfase entre el discurso nacional y las realidades locales, el cual influyó en el desarrollo de las comunidades indígenas tan violentas y a la vez tan invisibles. El mismo desfase fue el que permitió la formación de expertos nacionales, como, por ejemplo, Armijo. A la vez, esta división afectó a los defensores “genuinos” de los derechos indígenas. Al igual que a Ramón Romero, los alejó de la realidad local, dejándolos incapaces de representar adecuadamente a los indígenas frente a un público nacional. Por lo general se interesaban más en sacar a relucir las raíces indígenas de la cultura nicaragüense que en defender la cultura de las comunidades existentes.

Veamos la descripción de Ernesto Barahona, quien escribió lo siguiente en 1943:

Solamente en Matagalpa viven más de 20,000 indios diseminados en poblados entre la montaña, semi-desnudos, al margen de la civilización, dedicados a la caza y un poco a la agricultura rudimentaria. Redimamos al indio: démosle amor y esperanza.²³

A pesar de las indudables buenas intenciones de Barahona, tanto la descripción romántica general como la receta paternalista estaban alejadas de las realidades y necesidades locales. Durante ese mismo año el doctor Emilio Alvarez Lejarza hizo un llamado más concreto para ayudar a las comunidades indígenas. El escribió:

El indio de Matagalpa, Boaco, Ometepe, y de Jinotega ha de ser defendido de las rapacerías de los ladinos.... Ellos viven en continua zozobra con la proximidad del ladino tentado de codicia por las tierras, que por milagro conservan aún estos indios.... Qué porvenir más oscuro se esperan estos

²³ Ernesto Barahona López, *Realidades de la vida nicaragüense: comentarios de problemas nacionales que necesitan solución* (Managua: Tipografía Excelsior, 1943), pág. 41.

autóctonos Al pobre indio ignorante hasta el analfabetismo, se le eleva por sarcasmo, hasta la condición de "ciudadano", con iguales derechos a los de catedrático de la Universidad. Siendo así, es natural que no exista legalmente un funcionario que defienda al indio.²⁴

Alvarez Lejarza y Barahona estaban entre los únicos intelectuales que defendían a los indígenas a finales de la década de 1930 y principios de la de 1940. Alvarez Lejarza, en particular, al subrayar "la condición de ciudadano", demostró una comprensión sofisticada de la problemática de las comunidades. Sin embargo, en cierta forma estos defensores eran las excepciones que confirmaban la regla. Aunque ellos intentaron describir a los indígenas "reales" para dar autenticidad a sus argumentos, carecían de conocimientos locales sobre la vida contemporánea de los indígenas. Así, aunque escribieron sobre los indígenas de Ometepe y Matagalpa, omitieron de su análisis a los dos acontecimientos más importantes que sacudieron a esas comunidades durante esa época.

Un acontecimiento crucial en la vida de los indígenas se dio en Matagalpa durante 1942, año en que se escribieron estos artículos. Fue el año en que la vestimenta tradicional de los indígenas matagalpinos recibió un golpe mortal por parte del Estado. Tal golpe se derivó de un tratado económico estratégico con los EE.UU.: Nicaragua acordó restringir el cultivo del algodón a solamente 3,600 manzanas. El tratado de 1942 en parte respondía a un problema económico coyuntural causado por la guerra: anteriormente, el comprador del algodón era Japón y así, después de la cosecha de 1941-1942, quedaban en los almacenes 1,400 toneladas sin comprador. Estados Unidos optó por comprar el excedente, siempre y cuando Nicaragua accediera a transformar la siembra de algodón en producción de granos básicos "necesarios en el hemisferio occidental para la alimentación y para propósitos estratégicos".²⁵

Tan pronto ambos países firmaron el acuerdo, el gobierno nicaragüense mandó a todos los jefes políticos que llevaran a cabo las órdenes que restringían el cultivo de algodón. Vale la pena destacar el hecho de que en la municipalidad de Matagalpa, donde los indígenas formaban la mayoría de la población, apenas se cultivaban 270 manzanas de un total nacional de 11,000 manzanas de algodón (no se sabe si esa cifra incluía el algodón silvestre de los indígenas). De todos modos, al interpretar dicho decreto, las autoridades departamentales decidieron incluir el algodón silvestre que sembraban los indígenas de las zonas montañosas en lotes de cuartos de manzana para la confección de su vestimenta. Para llevar a cabo dichas órdenes, la Guardia Nacional marchó hacia las cañadas, arrancando toda mata de algodón que se encontraba, y apresando

²⁴ *El problema del indio en Nicaragua*, Folletos 2 (Managua: Editorial Nuevos Horizontes, 1943), folleto de 8 pp., pág. 8.

²⁵ U.S. National Archives, Departamento de Estado, RG 57, 817.61321.17 (30 de junio de 1942).

a todos los que se le opusieran de una u otra forma.²⁶ Según Cándida Salgado, testigo del evento:

Hace como unos cuarenta años, cuando mi hijo mayor estaba chavalo, la Guardia nos prohibió que sembráramos algodón y que hiláramos ropa, decían que eso de andar manteado eran cosas de indios. Aquí vinieron las patrullas y quemaron la casa y la huerta de bastantes familias porque tenían sembrado algodón.²⁷

El jefe político, Francisco Navarro, se había formado en la cultura de los cafetaleros matagalpinos. Ya para 1930 era uno de los fuertes cafetaleros de Matagalpa. Su hacienda, "Los placeres", evaluada en US\$ 10,000, tenía unos 140,000 cafetos sembrados (100,000 cosecheros) y producía 1,000 quintales de café. Empleaba 40 mozos permanentes y 100 cortadores de café.²⁸ El cónsul norteamericano, J. A. Willey, era un cafetalero con largos años de residencia en la zona:

don Francisco Navarro, candidato a senador suplente, es de mucha utilidad para la papeleta liberal. Nunca ha desempeñado un puesto público y ha financiado a todas las campañas electorales Liberales con amplios fondos. Es un muchacho joven y próspero, con bastantes propiedades, generoso y popular. Nacido en Matagalpa.²⁹

Producto de la cultura de los cafetaleros, al encargarse de llevar a cabo las estipulaciones del tratado del algodón, no tuvo que meditar demasiado al mandar a arrancar las matas de algodón.

Parece que algunos indígenas percibieron el ataque al cultivo del algodón como una prohibición en contra de la confección de su ropa tradicional. Por lo tanto, muchos de ellos dejaron de usar su distintivo vestuario (de hecho, ellos eran los últimos grupos indígenas que lo hacían). Otros indígenas matagalpinos se resistieron manteniendo algunos arbustos de algodón escondidos, pero la forma más común de resistencia era seguir confeccionando ropa con tela comprada. En unos años, sin embargo, el traje tradicional se perdió por varios motivos. El costo del algodón y el tiempo invertido en hilar y confeccionar hacía más atractiva la "ropa moderna" disponible. Más importante aún era el efecto negativo de la gente que había dejado de vestirse del modo

²⁶ *La gaceta*, 19 de agosto de 1942. De hecho, la orden estipulaba que el algodón que no se incluía en las 3,600 manzanas tenía que ser destruido; entrevistas con Gregorio Aráuz, Francisco Arceda, Pablo García, Patrocinio López, Valerio Mercado, Santos Pérez y César Salgado (Matagalpa, 1990 y 1992).

²⁷ Cándida Salgado en entrevista con Alexis White, citado en Alexis White, "La cuestión indígena en Nicaragua: el caso de Matagalpa" (tesis de licenciatura, Universidad Centroamericana, 1993), pág. 69.

²⁸ Colección de documentos privados del Centro Histórico de la Infantería de Marina Estadounidense (Marine Corps Historical Center) "J. C. Smith" 7, "Datos referentes a las plantaciones de café en el distrito de Matagalpa, D. A. Stafford" (Matagalpa, 18 de diciembre de 1930). El autor agradece a Michael Schroeder por haberle facilitado los datos.

²⁹ U.S. National Archives, Departamento de Estado 817.00.8160, "Carta de Willey a Allen Dawson, *chargé d'affaires* interino" (18 y 26 de octubre de 1934).

tradicional a consecuencia de la acción de la Guardia, ya que con el cambio que habían hecho ellos, "la manta" ya no era sinónimo de indígena.

Con el trasfondo de la historia del algodón, la descripción de Barahona de los indígenas "semidesnudos" parece contestar simbólicamente a la prohibición del algodón y a la pérdida de la ropa tradicional indígena. Es probable que él concibiera a las "mantas" nativas como un estado de desnudez y que, por su falta de contacto con los indígenas, no se diera cuenta de los trágicos acontecimientos sucedidos en las cañadas en 1942.

Otro acontecimiento también trastornó a los habitantes de la isla de Ometepe en 1942. Desde 1937, los indígenas de Ometepe se vieron involucrados en varios conflictos con terratenientes que no les reconocían los derechos sobre sus tierras comunales. El 15 de marzo de 1942, según William Cochran, funcionario de la embajada estadounidense, el conflicto estalló dramáticamente:

hubo un motín en la isla de Ometepe ... murieron veinte indígenas y tres miembros de la Guardia Nacional. Se informó que los disturbios comenzaron cuando la Guardia quiso sacar a los indios de las tierras que venían ocupando como precaristas.³⁰

Aunque los supervivientes de esa época no recordaban ningún enfrentamiento, no hay duda de que la Guardia Nacional expulsó violentamente a campesinos isleños durante ese período.

Por consiguiente, un año antes de que Alvarez (y Barahona) escribiera esos artículos en defensa de los indígenas, estos dos acontecimientos violentos transformaron la vida de sus "sujetos". ¿Por qué razón los omitieron? Es posible que el temor a las represalias del gobierno provocara tal omisión. No obstante, debemos subrayar que es dudoso que Somoza fuese el responsable directo de las acciones de la Guardia en Matagalpa y, según el funcionario de la embajada, en conversación privada él desaprobó los actos cometidos en Ometepe. En otras palabras, los ataques anti-indígenas respondían a las presiones locales y no a la política nacional (aunque Somoza, por sus intereses económicos en Ometepe, provocó el problema del precarismo). Así, parece una explicación plausible asumir que Alvarez estaba tan alejado de las comunidades que ignoraba que tan violentos golpes se pudieran haber cometido en contra de los indígenas.

No obstante la actuación de la Guardia Nacional en Ometepe y en Matagalpa, el gobierno nacional estaba comprometido con la defensa de los indígenas cuando ese compromiso no entraba en contradicción con el clan Somoza o sus aliados. Tal compromiso reflejó en parte sus relaciones internacionales. Como signatario del tratado de las Conferencias Americanas en Pátzcuaro estaba obligado a fundar un Instituto Indigenista, que efectivamente se inauguró

³⁰ U.S. National Archives, Departamento de Estado 817.00.8909, "Carta de William Cochran, *chargé d'affaires* interino, al secretario de Estado" (19 de marzo de 1942). Vale la pena mencionar que en 1943 continuaban las expulsiones de indígenas de Ometepe; véase ANN, FG 57, "Carta del Ministerio de Gobernación al alcalde Tomás Martínez de Altagracia" (Ometepe, 20 de marzo de 1943).

en 1943.³¹ De hecho, Ramón Romero formó parte de su primera junta directiva. A juzgar por sus publicaciones, sin embargo, el Instituto tenía muchísimo más interés en las antigüedades indígenas o en los aspectos folklóricos que en la vida y luchas cotidianas de las comunidades del centro y del occidente.³²

Por otra parte, el compromiso del gobierno reflejó también la continuación de la nueva apertura ideológica hacia los indígenas de la década de 1930. No obstante la falta de interés en apoyar las luchas de las comunidades, Leonardo Argüello, ministro de gobernación bajo Somoza, sí intentaba apoyarlas hasta cierto punto. En 1942, Argüello escribió lo siguiente:

Como supervivencia de la vida colonial, las comunidades indígenas han engendrado serios problemas en la vida moderna del país y el gobierno se propone arreglar en forma definitiva los derechos de los núcleos indígenas que las componen, conceptuando la incorporación del indio a la vida activa de la sociedad, una de sus mejores aspiraciones y problema palpitante y vital del continente.³³

Vale destacar que por primera vez desde 1917, al hablar de las comunidades indígenas, un ministro de gobernación no propuso su abolición, sino que habló sobre sus derechos. No obstante, Argüello tenía poco conocimiento de las situaciones locales y sus interlocutores eran por lo general de la élite local. Así, por ejemplo, Argüello trató de intervenir al lado de la comunidad de Camoapa en su disputa con la municipalidad que ya había durado 40 años. En una carta de 1943, el ministro escribió al alcalde de Camoapa reclamando el hecho de que la municipalidad cobraba canon a los indígenas,

por arrendamiento de terrenos que son de los indios y no ejidales.... Sírvase informar acerca de esta cuestión, a la brevedad, advirtiéndole que el gobierno tiene especial empeño en defender los intereses de los núcleos indígenas.³⁴

Sus palabras en defensa de los indígenas eran diáfanas, aunque quizás difíciles de comprender en el contexto de las acciones anti-indígenas que desarrolló durante su administración. Pero el meollo del asunto es que el ministro (de por sí un hombre de avanzada edad) desconocía la realidad local. Así, el alcalde de Camoapa pudo responder de manera tajante, ya que era evidente que Argüello no iba a poder desmentirlo sin tener que invertir muchos recursos en su investigación. El alcalde respondió al ministro de gobernación de la siguiente forma:

³¹ *La prensa*, 26 de noviembre de 1943.

³² De 1945 a 1963, en su publicación oficial, *Nicaragua indígena*, no apareció ningún artículo sobre la vida actual de los indígenas de Matagalpa.

³³ "Exposición del ministro", *Memorias del Ministerio de Gobernación, 1941-1942* (Managua: Talleres Nacionales, 1942), pág. xvi.

³⁴ ANN, FG 1.1, sección de alcaldías de Boaco y Camoapa, "Carta de Leonardo Argüello al alcalde de Camoapa (Hildebrando Flores)" (15 de marzo de 1943).

La comunidad indígena no tiene terrenos propios. Dicha comunidad durante el tiempo que tengo de estar al frente de esta alcaldía, no ha presentado gestión alguna, ni mucho menos títulos que acrediten ser dueña de tierra.... No omito manifestar al honorable señor ministro, con todo respeto[,] que el despacho a mi cargo no se traslimita en sus atribuciones y si desea respetar como en efecto respeta los intereses que no conciernen a este municipio.³⁵

Salta a la vista el tono tajante y agresivo del alcalde a un ministro. La frase final es sorprendente ya que rechaza la intromisión del ministro en los asuntos de Camoapa. Tomando en cuenta la historia centralizadora del Estado nicaragüense y en particular del régimen de Somoza, tal actitud parece bastante atrevida. La valentía del alcalde, sostenemos, se basó en su dominio intelectual y físico sobre la realidad local y la ausencia de tal dominio en el discurso de Argüello. El alcalde pudo decir efectivamente que los indígenas no tenían derechos sobre la tierra y hasta retar implícitamente al ministro precisamente porque gozaba del apoyo de la élite local en este conflicto histórico con la comunidad y sabía que el ministro no iba a llegar hasta las aldeas indígenas.

Era ese terreno local, abonado por los prejuicios étnicos, lo que daba al alcalde el coraje para desafiar al ministro. Más aún, en ese terreno local se dio lugar a pequeños asaltos al pueblo indígena sin que nadie lo pensara demasiado. Empero, ese desfase entre la historia/cultura local y nacional es lo que nos ayuda a comprender por qué los defensores de los indígenas no podían hacer casi nada para cuestionar el creciente poder del mito de la Nicaragua mestiza.

Sin embargo, a la vez, podemos comprender algo sobre los mecanismos del régimen somocista y sus políticas hacia los indígenas. A nivel nacional, Somoza bloqueó un proyecto legislativo en 1952 que permitiría la abolición de las comunidades indígenas a pesar de su apoyo dentro de la misma revista del Instituto Indigenista, pero a la vez no hizo nada para aliviar la angustiada pérdida de su tierra a través de la usura ladina. A nivel local, hemos visto cómo se comportó la Guardia de Somoza en Ometepe y en Matagalpa. No obstante, Somoza García ofrecía en Sutiava pagarle a cualquiera que le enseñara la lengua local, idioma que no se había hablado desde hacía 50 años. Más aún, cuando los sutiavas pidieron ayuda durante los conflictos de tierras con la élite leonesa, el viejo les respondió "lo que pasa es que ya no hay hombres en Sutiava".³⁶

La política de Somoza hacia los indígenas cabía perfectamente dentro de su estrategia populista dirigida a aislar a la clase trabajadora y al campesinado de la oposición de la clase media y de la élite. No obstante, sí existían límites

³⁵ ANN, FG 1.1, sección de alcaldías de Boaco y Camoapa, "Carta de Hildebrando Flores al ministro de gobernación" (2 de abril de 1943).

³⁶ Véase Jeffrey Gould, "La raza rebelde", *Revista de Historia* 21-22 (enero-diciembre 1990): 69-117.

severos para su indigenismo, como pudimos constatar con los incidentes de Ometepe, Matagalpa y Camoapa. En nuestro libro sobre Chinandega hicimos el intento de analizar detalladamente su estrategia populista. En particular, mientras trataba de ganarse el apoyo urbano, Somoza también promovía la creación de un nuevo estrato particularmente sin escrúpulos de la burguesía agraria. Así es que, al llevar a cabo acciones para su propio beneficio, los políticos somocistas y los oficiales de la Guardia se involucraban en conflictos de baja intensidad con los indígenas. Así, el jefe político de Matagalpa habría presentado su triunfo personal a Somoza como un *fait accompli* o como beneficio para el régimen.

Cuando el régimen intervino directamente en las comunidades como en Matagalpa, las consecuencias fueron singularmente negativas. Ciriaco Salgado, para citar el caso más famoso, llegó a ser el clásico cacique/intermediario con un sabor especialmente somocista. En las décadas de 1920 y 1930 Salgado había sido uno de los muchos dirigentes comunales. En 1937 jugó un papel activo en la lucha contra el jefe político. En ese conflicto buscó y obtuvo el apoyo del comandante de la Guardia de Matagalpa. Probablemente como resultado de esa amistad, Salgado obtuvo la posición de oficial en la Guardia, la cual usó con gran furia contra su propia gente y en particular contra quienes desafiaron su cacicazgo. Salgado gobernó hasta 1965 (cuando fue derrocado), acumulando miles de manzanas de tierras comunales mediante el abuso de su autoridad (como sacar a los borrachos de la cárcel a cambio de las escrituras de sus tierras). Desde luego, era extremadamente difícil resistir a la élite ladina cuando el dirigente principal de la comunidad estaba en manos de la Guardia; y cuando la Guardia, la dirección de la comunidad y la Iglesia se unían, la resistencia abierta era más bien imposible. Así sucedió cuando Acción Católica (alrededor de 1950) promovió la expropiación de los objetos sagrados de las parcialidades de Matagalpa, asestando de esta manera un fuerte golpe a las costumbres religiosas indígenas y a la estructura religiosa que todavía incluía un papel importante para los cuatro alcaldes de vara. Así lo explicó un testigo del "embargo":

Las imágenes era una tradición ... [en la que venían a] visitar las casas, llegaban cerca de la casa donde iban a pasar la noche y los de la casa la recibían con una fiesta y bombas y música y todo, hacían una procesión y cuando llegaba a la casa se hacía una vela ... se hacía en el Zapote, el Chile, Samulali. Los santos eran el Santísimo, el Corazón de Jesús y San Antonio. La Acción Católica y los padres de la Iglesia se oponían porque decían que a dónde iban a parar las limosnas que se recogían ya que ellos no las veían.³⁷

Aunque los testimonios por lo general subrayan un móvil económico en la expropiación de las imágenes, ésta en efecto corresponde a una vieja política de la Iglesia, desde la década de 1890, en contra de las prácticas religiosas indígenas. Por otra parte, aunque es difícil rastrear la fecha exacta en que

³⁷ Entrevista con Santos Pérez, Matagalpa, julio de 1992.

Acción Católica "expropió" las imágenes, muchos testimonios concuerdan en que líderes de Acción Católica, entre ellos por lo menos un capitán de cañada, entraron en las casas de los mayordomos y los sacaron a la fuerza, y que tales acciones se llevaron a cabo entre 1948 y 1952. Acción Católica operaba bajo el mando de monseñor Estanislao García.

Por otra parte, durante ese período, tales prácticas represivas de parte de Acción Católica eran comunes; se llevaban a cabo en Sutiava y en Diriomo con fuerte oposición por parte del pueblo.³⁸ También los indígenas matagalpinos resistieron en varias formas a las imposiciones de la Iglesia, tal como constató un superviviente de la época, cuyo padre era un mayordomo:

a mi padre le quitaron la imagen del Señor de Veracruz y entonces él se fue a la iglesia y se robó la piedra vieja que está en el altar mayor de la iglesia y les dijo que si no se lo devolvían él no devolvía la piedra. Así fue como logró que le devolvieran su imagen.³⁹

Por otra parte, Acción Católica quería desintegrar la organización religiosa de los indígenas que sostenía la veneración de las imágenes. Así, por ejemplo, trataba de impedir la elección del sacerdote:

En el tiempo de Acción Católica, la Iglesia no quería que hiciéramos eso [elegir a los sacerdotes]. Me acuerdo cuando quitaron algunos de los santos a la comunidad. Si viera cómo hemos luchado para poder seguir escogiendo al sacerdote, porque, ¿quién se va a encargar del cementerio si no es alguien de la comarca? Para eso es el sacerdote.... Mi papá fue sacerdote y tenía esa imagen allí en el altar, no se podía separar de la imagen que tenía ... cuando se es sacerdote los ancianos le dan la oportunidad de llegar a ser [sic] algo por la comunidad. Sólo participando en las cosas de la comarca vamos a poder levantar de nuevo esta comunidad Indígena, volviendo a hacer las cosas que hacían nuestros antepasados.⁴⁰

La resistencia de los indígenas tuvo un éxito limitado al mantener las elecciones de los sacerdotes y la veneración de los santos en forma clandestina; pero carente de aliados firmes, la resistencia de pequeños grupos de indígenas no logró la reapropiación de sus imágenes. Así pues, los dos ataques culturales en menos de una década golpearon duramente a la identidad étnica, la vida comunitaria y la estructura organizacional de la comunidad indígena de Matagalpa.

No obstante la escena que hemos descrito, sí existía un grupo que buscaba cruzar el golfo que separaba el ámbito local de la política nacional: el pequeño y a menudo reprimido Partido Socialista Nicaragüense. Su participación en los asuntos de las comunidades se limitó esencialmente a la defensa de Sébaco en Matagalpa, que desde la década de 1930 sufría un proceso de rápida pérdida de su tierra y de su autonomía política (aunque, tal como vimos,

³⁸ Ortiz Núñez, *Dirianghen: padre de la patria nicaragüense*, pág. 81.

³⁹ Entrevista con Tiburcio Hernández, Susulí (departamento de Matagalpa), enero de 1992.

⁴⁰ Pedro González en entrevista con Alexis White en Los Limones (Matagalpa), 1992; citado en White, "La cuestión indígena en Nicaragua: el caso de Matagalpa", pág. 78.

la izquierda desempeñó un papel también en las luchas de Subtiava). Como mencionamos, ya en 1918, el poeta y abogado Meza se había apropiado de unas 1,500 hectáreas de la comunidad indígena de Sébaco. En 1936, mediante su influencia sobre el dirigente Eliseo Miranda, un norteamericano, Guy Rourk, logró adueñarse de otra gran porción de tierra, expulsando de sus parcelas a entre 150 y 200 familias. Un militante socialista denunció el despojo unos años después:

Las víctimas cuentan que no pudieron siquiera quitar los alambrados de los predios, que todo lo perdieron y que se vieron casos de padres de familias que humillados y miserables al verse despojados de las tierras ... huyeron a la montaña.⁴¹

Durante la década de 1940 los socialistas denunciaron el despojo de Sébaco y otros lugares en la zona central, sin lograr consolidar ninguna organización en la zona. Después de sufrir una represión muy fuerte en 1947 y 1948, los socialistas comenzaron a reorganizarse en 1950, no como partido sino principalmente en los sindicatos y en un frente unido llamado la Unión Nacional de Acción Popular (UNAP). Volvieron a retomar la causa de los desposeídos de Sébaco, pero además, se dedicaron a organizar sindicatos campesinos entre los indígenas de Matagalpa. Ya para finales de 1950, en una manifestación obrera organizada por la izquierda en la ciudad de Matagalpa, "hubo presencia campesina".⁴² Tanto la toma de partido de los de Sébaco como el trabajo entre los demás campesinos indígenas de Matagalpa tuvieron mucho que ver con Domingo Sánchez Sánchez, hijo de un indígena desposeído del pueblito de Chagüitillo, perteneciente a la comunidad de Sébaco. Sánchez (conocido al nivel nacional como "Chagüitillo") era alguien que cruzaba el puente entre la cultura local y la política nacional aunque había dejado de convivir con la gente de Sébaco desde el momento del despojo. En la siguiente declaración sobre la necesidad de reivindicar el pueblo indígena, estableció su autenticidad sin hablar de su historia familiar:

no dejarlos en el abandono para que esta raza no siga extinguiéndose paulatinamente por falta de asistencia social. La UNAP es la que se presenta al pueblo de Nicaragua con su programa ... de esas densas masas de indígenas pues conocemos sus problemas, sus tristezas, y fatalismos muy de cerca pues hemos vivido con ellos, hemos comido con ellos en los palenques de los mosquitos ... y en las cañadas de Apante y Samulalí [departamento de Matagalpa]. ¡UNAP por la redención del indio!⁴³

Cabe destacar en la cita anterior cómo el gran luchador proletario Domingo Sánchez, de origen indígena, a pesar de su valor y comprensión, no podía romper las murallas del discurso integracionista, civilizador. Sánchez y el PSN, no obstante, estaban dispuestos a defender directamente a las comunidades

⁴¹ *Ahora* (Managua), 27 de octubre de 1946.

⁴² *Voz sindical*, 30 de diciembre de 1950.

⁴³ *Adentro*, 22 de abril de 1950.

indígenas. Frente a una represión feroz en contra de sus personas, trataron de organizar a:

los legítimos representantes de las comunidades indígenas que no han sido expropiados y con mucho más razón a los representantes de las comunidades indígenas que han sido expropiados.⁴⁴

Después de sus recientes derrotas en Sébaco, Domingo Sánchez tenía una visión muy perspicaz sobre el problema de la identidad indígena. Al analizar la extinción paulatina de la vida comunal en Sébaco, un militante (probablemente Sánchez) escribió:

Porque ... la mayor parte de legítimos herederos, en un mimetismo absurdo, hasta sientan vergüenza de ser descendientes de la raza indígena de tal manera que las autoridades que todavía nombran dentro de la comunidad no pertenecen a la raza sino más bien son advenedizos que han venido terminando con lo poco que les queda.⁴⁵

Aunque sus críticas fueron duras, el militante sí tocó un tema importante: la estrecha relación entre la pérdida de las luchas por la tierra comunal, la pérdida de la autonomía política y los efectos de la ideología ladinizante. Aunque es difícil comprobar su tesis de que la vergüenza étnica llevó a los indígenas a votar por autoridades no indígenas, no hay duda de que, desde el decenio de 1930, sus dirigentes habían servido a los intereses de los terratenientes. Por otra parte, es importante reconocer que la pérdida de control sobre su directiva, como, por ejemplo, su caída en manos ladinas o en manos corruptas como las de Ciriaco Salgado, suministraba armas ideológicas a los enemigos de las comunidades. Efectivamente, a partir de la década de 1940, muchos políticos e intelectuales han demandado la extinción de las comunidades precisamente porque su directiva había quedado en manos de personas no indígenas. Los socialistas, sin embargo, sí reconocían que el control ajeno a los intereses de la comunidad era una situación reversible.

Por otra parte, es interesante analizar el lenguaje y las observaciones de Sánchez, que en parte reflejan la distancia social creada por su propia educación militante. Primeramente, su uso de "descendientes" sugiere la enajenación no sólo de los miembros de la comunidad de Sébaco, sino también del propio Sánchez ya que, en el mensaje en pro de la UNAP, él no se identificó como indígena sino como alguien que había convivido con ellos. Asimismo, explicó en otro artículo que los indígenas de la zona de Sébaco no hablaban como los demás indígenas. Un militante escribió al respecto: "No tienen la misma tonación peculiar de todos los indígenas, hablan más

⁴⁴ *Orientación*, 15 de junio de 1952. Se trató de una llamada para un congreso agrario. Debido a los efectos de la represión, no hemos podido comprobar si se llevó a cabo. Es dudoso, tomando en cuenta el nivel de persecución en contra de los militantes izquierdistas.

⁴⁵ *Voz sindical*, 7 de octubre de 1950.

o menos correctamente".⁴⁶ Sin embargo, el militante que defendía a los indígenas los evaluaba en base a su dominio del castellano, en vez de reconocer la legitimidad de los dialectos que hablaban diversos grupos indígenas de Matagalpa. Es decir, que aun en las mentalidades más despejadas de los propios dirigentes indígenas, existía la noción de que lo indígena se definía por la ignorancia, por la falta de dominio del castellano. Tal modelo del indígena se relaciona por un lado, se supone, con la propia trayectoria del militante que, a costa de grandes sacrificios, se había convertido en intelectual orgánico. Por otra parte, se relaciona con el discurso civilizador antes apuntado: "por la redención del indio" mediante la asistencia social. Por otro lado, es importante captar que la visión de Sánchez reflejaba también el mundo social cambiante de los mismos indígenas e, indudablemente, este militante indígena socialista logró captar intelectualmente dicho cambio y luchó con abnegación junto con sus compañeros en favor de los derechos de los comuneros indígenas. Desgraciadamente, Sánchez y sus compañeros trabajaban en circunstancias sumamente adversas. A principios de la década de 1950 se dio el momento de máxima represión y de agudo descenso del movimiento popular nicaragüense. Así, fuera de Sébaco y de Masaya, los militantes socialistas no tenían capacidad de solidarizarse con las luchas indígenas como, por ejemplo, en Camoapa.

La emboscada en Camoapa

En julio de 1954, Hugo Cerna había terminado su período de alcalde de la municipalidad de Camoapa, en el departamento de Boaco y estaba trabajando de tiempo completo en su hacienda, ya que quería convertirla en una hacienda ganadera. El día 30 por la tarde, después de haber pasado allá todo el día, cabalgaba de regreso al pueblo, cuando de pronto un hombre saltó de unos matorrales. Después de un intenso intercambio de insultos, el hombre sacó su rifle 22, le apuntó, disparó y mató al alcalde.

Los ciudadanos de Camoapa, muy enojados, sabían exactamente a quién culpar: a los indígenas. Durante su período de alcalde, Cerna había trabajado arduamente por estimular el crecimiento económico de la región, construyendo un matadero, carreteras y abriendo tierras para ranchos ganaderos. La mayor parte de la tierra disponible estaba sin cercar, sin embargo esas tierras pertenecían a varios centenares de familias, conocidas por su nombre colonial como la "casta indígena". Durante el régimen de Zelaya, el gobierno municipal como "representante democrático de los indígenas" había ganado el juicio por el control de más de 50,000 manzanas de tierra comunal. Sin embargo, tal como ya vimos, los indígenas de Camoapa se habían rehusado a reconocer la victoria legal de la municipalidad y habían resuelto impedir la pérdida de

⁴⁶ *Voz sindical*, 4 de noviembre de 1950. Se puede suponer que era Domingo Sánchez quien consta de haber escrito varios artículos en *Voz sindical* durante aquella época; entrevista con Domingo Sánchez en Managua, julio de 1989.

más propiedades. La casta indígena había defendido sus tierras en contra de los ladinos mediante su alianza política con el gobierno conservador en los años 1920 y acciones directas (por ejemplo, cortando los alambres). Según un testigo, en su toma de posesión como alcalde, Cerna se había jactado diciendo que “si con todos los alcaldes lo han hecho, estos indios jodidos conmigo se van a tantear”.⁴⁷ Poco después, Cerna cabalgó con arrogancia hasta la principal aldea indígena y le robó sus títulos de tierra “escritos en oro”. Aún más, ordenó a la Guardia Nacional que arrojara a muchas de las familias indígenas de sus tierras. En pocos años, Camoapa se convertiría en un lugar estratégico, en el sitio de un auge ganadero. Así, el valor de las exportaciones de carne a los EE.UU. subió de cero en 1957 a 10 millones de dólares en 1966, y hasta 40 millones en 1972.⁴⁸

Treinta años más tarde, algunos de los ancianos que sobreviven creen que Elevorio Borges se encuentra todavía vivo y se niegan a identificarlo como el asesino.⁴⁹ Sin embargo, otro testigo desligado de la comunidad y que cree que el mártir murió en Costa Rica, nos relata con orgullo la historia de Elevorio Borges: él recuerda cómo Elevorio había planeado muy cuidadosamente el asesinato después de que Cerna le robara sus tierras, y no sólo las suyas sino también las de su familia. Después del asesinato de Cerna se desató una ola de violenta represión en contra de los indígenas. Corriendo un gran riesgo, Elevorio entregó personalmente una carta a la viuda de Cerna en la cual se hacía responsable por el crimen y le rogaba que le pidiera a la Guardia Nacional que dejara de torturar a tantos indígenas inocentes. A pesar de la osada proclamación de culpabilidad de Borges, la represión continuó sin disminución. Una anciana nos relató que: “era contra las leyes ser indígena en Camoapa ... los ladinos dejaron salir todo el odio que sentían sobre nosotros”.⁵⁰ Muchos indígenas fueron encarcelados y torturados.⁵¹ Muchas familias escaparon hacia las montañas selváticas de oriente. Después de un año la represión cesó. Al salir de la cárcel, los dirigentes empezaron a reconstruir la comunidad indígena. Aunque consiguieron cierta legitimidad legal, nunca pudieron reanimar a sus miembros lo suficiente como para reconquistar las tierras que habían perdido durante la época de Cerna y antes de él. Paulino Pérez, compañero inseparable de Elevorio y dirigente de la comunidad indígena de Camoapa desde por lo menos 1937, murió 20 años más tarde con la fe de que “vamos a coger a estos buitres jodidos”.⁵²

⁴⁷ Entrevista con Juan García López en Camoapa (Boaco), enero de 1992.

⁴⁸ Robert Williams, *Export Agriculture and the Crisis in Central America* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1986), pág. 204.

⁴⁹ Entrevista con Carmela López y Abelina López en Camoapa (Boaco), enero de 1992.

⁵⁰ Entrevista con Carmela López en Camoapa (Boaco), enero de 1992.

⁵¹ Los periódicos de la época no reportaron nada sobre la represión y sólo un artículo mencionó el pleito entre la comunidad indígena y el alcalde; véase *La noticia*, 17 de agosto de 1954.

⁵² Entrevista con Juan García en Camoapa (Boaco), enero de 1992. García era sobrino

A pesar de las esperanzas de Paulino, hoy en día los ladinos dominan los campos de Camoapa y la llamada "casta indígena" constituye sólo la mitad de la población de un caserío. En este caserío, la nueva generación no sabe nada de los disparos de Elevorio ni de las consecuencias que éstos tuvieron para la comunidad. El miedo a las autoridades, la vergüenza de ser indígena frente a un mundo ladino y las migraciones han desintegrado los lazos de la comunidad indígena a tal punto que pocas son las personas de menos de 40 años que fácilmente se autodefinen como indígenas.

El asesinato y la subsecuente represión en contra de los indígenas provoca ciertas interrogantes que intentaremos tratar en esta presentación. Los acontecimientos de Camoapa dan cierto peso a la tesis, que ya habíamos sugerido en otra oportunidad, de que para obtener la tierra necesaria para el auge de la exportación de 1950, los ganaderos, los algodoneros y los cafetaleros tuvieron que haberse apropiado de tierras indígenas. Por un lado se apropiaron de las tierras de las comunidades indígenas que todavía eran dueñas de grandes extensiones en los departamentos de Boaco, Jinotega, León, Masaya, Matagalpa, Nueva Segovia y Rivas. Por otro lado, décadas antes, muchos indígenas se habían trasladado hacia la frontera agrícola, en una ola de migración, tratando de alejarse de los ladinos que se entrometían en sus organizaciones políticas, culturales y económicas. En el decenio de 1950 otro grupo de ladinos buscó expulsarlos de sus nuevas propiedades en la frontera agrícola. Así que, para comprender cabalmente la transformación económica más importante del siglo XX, debemos reconocer su invisible, pero profunda dimensión étnica.

Conclusión

Nuestra historia parece ilustrar la idea de Walter Benjamin de que cada documento de la civilización está inscrito con la barbarie que pretende aniquilar.⁵³ Así se entiende que los actos vandálicos contra la cultura indígena a mediados del siglo XX —la represión armada, la eliminación del vestuario tradicional y de los símbolos sagrados— parezcan haberse llevado a cabo sin agentes ni intenciones, como por fuerzas naturales; o sea, en la marcha inexorable de la civilización. El mismo historiador que hemos citado —y otros comentaristas del mismo período— sugieren que el ocaso del vestuario local se dio generaciones atrás: "Ya no se ven aquellas indias de hace 50 años, envueltas en sus mantas, fabricadas por ellas mismas".⁵⁴ Volando en las mismas alturas de la mistificación, e inmediatamente después de que la Iglesia

de Paulino Pérez. En el libro de "Toma de posesiones de la alcaldía de Camoapa", el 15 de febrero de 1937 el señor Paulino Pérez aparece como miembro de la nueva Junta Directiva de la Comunidad; documento localizado en la alcaldía de Camoapa.

⁵³ El autor agradece a Mike Schroeder de la University of Michigan el recordarle la idea de Benjamin.

⁵⁴ Gutiérrez Castro, *Breve historia de Matagalpa: guerra de los indios, 1881*, pág. 8.

golpeó rudamente a la cultura religiosa de los matagalpinos y la trastornó, un escritor local alabó a los indígenas en la forma siguiente: "El indio matagalpino aún conserva en su forma más pura las costumbres y las creencias transmitidas a través del decurso del tiempo".⁵⁵

De manera aún más significativa, monseñor García, bajo cuyo mando se llevó a cabo la expropiación, exclamó pocos años después:

Los indios tan buenos y de alma tan olorosa como la de Juan Diego ...
qué fe tan hermosa, la de esos corazones que hablan como los zenzontles,
que miran a los quetzales y rezan el Ave María: Pues Concebida fuiste sin
mancha.⁵⁶

Así, mientras que el historiador coloca a la cuestión del vestuario medio siglo atrás, el escritor pone énfasis en la continuidad de una tradición violentamente interrumpida hace apenas unos años y el religioso responsable del atropello habla sin el menor pudor de la pureza del alma indígena. Por su lado, los que escribieron sobre Ometepe no mencionaron nada sobre la masacre (o los violentos desalojos si es que tal masacre no ocurrió).⁵⁷

Semejantes declaraciones transformaron a los ataques perpetrados por agentes del Estado o de la Iglesia en procesos objetivos de larga duración. Siguiendo a los Comaroff, sugerimos que tal naturalización, objetivación y omisión de acontecimientos tan cruciales como violentos son piezas integrales de la arquitectura hegemónica. Sabemos que las esferas sociales dominantes y subalternas tienen memorias e historias distintas. Sin embargo, en los casos discutidos a lo largo de estas líneas sucede algo más fundamental: todos los discursos se ubican en el terreno de los hechos, supuestamente en nombre o en defensa de los mismos indígenas, y adquieren así la categoría de testimonio experto. Es con esta clase de testimonio que reconstruimos la historia, en este caso la historia de una nación mestiza, étnicamente homogénea.

Los ejemplos de los expertos ladinos nos ayudan a formular otra hipótesis: para entender la creación de la hegemonía hay que analizar la manera en que el conocimiento local se transmite al nivel nacional. Siguiendo a Bourdieu, podemos constatar que la transmisión del conocimiento fue una forma de violencia simbólica precisamente porque esa narrativa nacional acerca de un proceso local implicó el silenciamiento de los sujetos, o sea de los indígenas.⁵⁸

⁵⁵ Víctor Mixter en *La noticia*, 31 de agosto de 1954.

⁵⁶ Citado en *La flecha*, 25 de noviembre de 1954.

⁵⁷ Carlos A. Bravo, "La raza olvidada", *Nicaragua indígena* 9/10 (1956): 19-43. Este interesante artículo sobre los indígenas de Ometepe no menciona la masacre.

⁵⁸ El concepto de violencia simbólica se inspira aquí en la obra de Pierre Bourdieu y nos intrigan sus nociones de "complicidad" y falta de reconocimiento de las víctimas. No obstante, no intentamos aquí incorporar su perspectiva teórica ya que nos interesa más el análisis de cómo la violencia física crea las condiciones para el ejercicio a largo plazo de la violencia simbólica. Bourdieu, por ejemplo, define a "la violencia simbólica" como "la violencia que se ejerce sobre el agente social con su complicidad"; Pierre Bourdieu y Loic J. D. Wacquant, *Invitation to Reflexive Sociology* (Chicago: University of Chicago Press,

Más aún, la violencia simbólica a su vez está íntimamente relacionada con la violencia real, tal como vimos en las respuestas, enunciadas o silenciadas, ante los despojos de tierra, la violencia en Ometepe, el ataque a los símbolos culturales y el terror en Camoapa. El silenciamiento de las voces indígenas en la transmisión misma del conocimiento involucraron una repetida y violenta acción simbólica. Las consecuencias de estas formas de violencia —la represión física y espiritual— sobre la conciencia popular, indígena y ladina, son incalculables, pero nos atrevemos a decir que la falta de comprensión de sus efectos contribuye a que no sanen esas profundas heridas.

La dialéctica de la violencia simbólica y la violencia real ha dejado una secuela de destrucción en las comunidades indígenas a lo largo y lo ancho de Nicaragua. En Camoapa, por ejemplo, la relación entre las dos dimensiones del poder ladino está bastante clara. En 1954, si bien puesta contra la pared del capitalismo agrario, era una comunidad indígena, tenía una cohesión muy fuerte basada en siglos de defensa comunal y décadas de lucha contra las pretensiones ladinas sobre su tierra. Hoy en día dicha comunidad existe sólo en la memoria de algunas personas de edad avanzada. La violencia real allí también fue acompañada por la violencia simbólica, el silenciamiento de la historia indígena. La versión ladina sobre Camoapa omite a los acontecimientos o (en su versión sandinista) trata a las reivindicaciones indígenas como algo indistinguible de los derechos campesinos, y trata a “la casta indígena” como algo del pasado remoto. Sin tierra comunal ni institución indígena, no debería sorprendernos que la versión ladina de la historia camoapense haya triunfado al apropiarse de la memoria social al igual que en el resto de la Nicaragua ladina. En palabras de un anciano indígena: “los jóvenes no quieren saber de nuestra historia, a ellos no les importa”. Al no haber sacado “al buitre jodido” de los terrenos comunales, ahora dueño de la tierra y de la memoria social, éste ratifica: “aquí no hay indios”.

1992), pág. 167. El enfatiza que el condicionamiento de los sujetos conduce a su aceptación de la dominación: “su mente está construida conforme a estructuras cognitivas surgidas de las propias estructuras del mundo” (pág. 168). Una noción del proceso histórico —sobre todo de un proceso de transición al capitalismo— está ausente, parece, de su análisis.