

HISTORIA DE LAS IDEAS Y DE LAS MENTALIDADES

Presentación de la Sección

Editor: Ligia Madrigal Mendieta

ligiamadrigal@hotmail.com



La meta de nuestra Sección: "Historia de las Ideas y de las Mentalidades", es animar a los historiadores a retomar en sus estudios, el análisis del imaginario colectivo y ya hemos referido en secciones anteriores que existe una amplia producción historiográfica en nuestro país centrada en hechos políticos, económicos, culturales. Así, en esta entrega quisiéramos continuar contribuyendo a este propósito de romper esquemas, al concebir la historia como una secuencia de hechos en torno a un personaje o a un acontecimiento.

Por ello, ofrecemos la segunda entrega del trabajo "*Construcción de la Nación: la Nación dual*" de Edgar Nicolás Palazio Galo (la primera entrega se hizo en *RTN*, noviembre, 2018). En el que analiza el carácter colonial heredado y la diversidad regional del Estado-Nación, el que actúa, durante las últimas décadas del siglo XIX, a través de dos sujetos ideológicos y culturales correspondiente a las demarcaciones históricas. Interesante resulta su argumentación de que en la Nicaragua del siglo XIX, la idea sobre el sentir colectivo de la nación se ve establecida primariamente sobre una base natural, constituida por códigos simbólicos ampliamente reconocidos (idioma-religión-territorio) que permiten establecer y asumir un eje referente de identificación, motivando, a través de ello, un sentido de pertenencia, a una comunidad política-cultural que, intrínsecamente, se identifica con un pasado colonial.

El segundo trabajo de la suscrita, titulado: "Ephraim George Squier: un enfoque histórico de mentalidades", en él estudia como las sociedades del siglo XIX en Nicaragua estuvieron determinadas en su comportamiento cultural por

Presentación de la Sección

© Ligia Madrigal Mendieta – ligiamadrigal@hotmail.com

ciertos referentes mentales que influyeron en sus actitudes políticas, religiosas, económicas, es decir, en los aspectos vitales de su existencia. Expresa que el diplomático norteamericano, Squier (1849) deja ver la presencia de estas mismas circunstancias culturales que interesan como una forma para comprender mejor la historia.

El tercer trabajo, corresponde al título: “Los obispos del Chad y los obispos de Nicaragua frente a los cambios en la Sociedad Política: ¿adónde va el catolicismo nicaragüense?”, de Manuel Fernández Vílchez. El autor desarrolla un análisis muy general a partir de la interrogante ¿hacia dónde va el catolicismo?, pregunta que le surge de los cambios de la Iglesia Católica en: Centroeuropa, África y resto de Latinoamérica. Asocia Iglesia Católica con ideologías políticas, afirmando que por el activismo político, el catolicismo perdió la oportunidad de actualizar su discurso teológico. Desarrolla su idea a partir de los enunciados: ¿Qué sucede en el Chad y Nicaragua, inmersos en la Globalización?, así como el caracterizar a las ONG’s católicas, con *tendencias intervencionistas* —según palabras de Fernández Vílchez. Un análisis sociopolítico muy propio de nuestro autor.●

Etnocentrismo y Simbología en la Costa Caribe de Nicaragua, Finales del Siglo XVIII y Durante el Siglo XIX

Edgar Palazzo Galo

Trabajo monográfico, bajo la dirección de la Msc. Ligia Madrigal Mendieta, presentado en agosto de 1999, para optar al grado de Licenciado en Historia, de la UNAN-Managua. Esta investigación está compuesta por cinco apartados. A saber:

Introducción: breve definición conceptual y metodológica

Capítulo I: Una configuración histórica diferenciada

Capítulo II: Construcción de la Nación: la Nación dual

Capítulo III: Estado-Nación y simbolismo

Conclusiones

En este número de *Revista de Temas Nicaragüenses*, sección "Historia de las Ideas y de las Mentalidades", se presentarán los apartados:

3. Capítulo II: Construcción de la Nación: la Nación dual

3.1. La nación colonial heredada

3.2. Estado-nación y diversidad regional

3. CAPÍTULO II: CONSTRUCCIÓN DE LA NACIÓN: LA NACIÓN DUAL

3.1. La nación colonial heredada

En este capítulo, se propone un enfoque sobre aspectos relacionados con el proceso de construcción de la nación nicaragüense en el siglo XIX: su conceptualización y la forma diferente en que los actores sociales caracterizan, asumen e interiorizan el proyecto nacional. Es un parámetro importante, destacar el contexto y las circunstancias históricas en que se define y establece el sentido más la función colectiva de la idea nacionalitaria. Se percibe al sujeto social "tradicional" de la nación nicaragüense, delineado por atributos que se ubican y consolidan en íntima relación con patrones característicos y distintivos de una herencia colonial española, en cuyo pasado encuentra su presente. Hecho que, virtualmente, constituye su permanencia histórica.

Permanencia y legado colonial que, en el contexto de la Nicaragua de mediados del siglo XIX, fueron asumidos por el imaginario colectivo como el establecimiento consumado de una identidad, cuyo carácter obedece a una relación natural. Es decir, a un principio natural de identidad y pertenencia. La interiorización de tal concepción histórica se puede apreciar en el discurso que pronunciara el presidente de la república de Nicaragua, licenciado José María Estrada, el 18 de mayo de 1855, en ocasión del recibimiento al señor Facundo Goñi, encargado de negocios de Su Majestad Católica Isabel II:

*de nuestra parte [Nicaragua] hallaran sus relaciones políticas la mejor acogida —expresó el presidente Estrada. Agregando— puesto que al fin no vienen a ser más que la sanción de otras relaciones más antiguas, más duraderas y eficaces, las relaciones naturales esas relaciones de familia, que ha mas de tres si los existen entre ambas naciones.*¹

De esta forma, en la Nicaragua decimonónica, la idea sobre el sentir colectivo de la nación se ve establecida primariamente sobre una base natural, constituida por códigos simbólicos ampliamente reconocidos (idioma-religión-territorio) que permiten establecer y asumir un eje referente de identificación, motivando, a través de ello un sentido de pertenencia, a una comunidad política-cultural que intrínsecamente se identifica con un pasado colonial. Haciendo énfasis que, en nuestro caso, tal pasado colonial presenta la particularidad de ser diferenciado.

Precisamente, debe recordarse que, en 1855 cuando el presidente José María Estrada, habla de relaciones naturales, la visión perspectiva del proyecto nacional nicaragüense, no cuenta con los símbolos y rituales que al nivel político e ideológico el estado estaba llamado a instaurar. No sucede así, porque estos códigos simbólicos de identidad en esa fecha, no existen. Es decir, aún no se inventan esas tradiciones. En 1855, todavía no ocurre la denominada guerra nacional;* en consecuencia, no hay un ejército nacional, ni existe una definición exacta del himno nacional. Es más, el concepto de Estado-Nación y la nacionalidad, en términos de lograr la lealtad de los habitantes totales respecto el estado, todavía no se define.

¹ *Boletín Oficial*, año 1, Granada, Mayo 19 de 1855, núm. 2, p. 7. Discurso pronunciado por el presidente de la República de Nicaragua José María Estrada, en el recibimiento al señor Facundo Goñi, encargado de negocios de Su Majestad Católica Isabel II. El subrayado es mío.

* En realidad, la denominada guerra nacional en el caso de Nicaragua, no lo fue en un sentido exacto de la historia. Esta guerra no involucró a la totalidad de la formación socio-política de Nicaragua. La Costa Caribe no participó, pues, esta acción bélica le era completamente ajena. Cabe recordar que el origen de esta guerra se encuentra en la pugna por localismos de los sectores granadinos y leoneses, es decir, del sujeto social del pacífico-centro. En síntesis, en un sentido espacial y humano no es una guerra nacional, una parte de Nicaragua —la Costa Caribe— no se ve involucrada.

La pugna por lealtades localistas y banderizas, protagonizada por leoneses y granadinos, es una evidencia de lo ausente que está un verdadero sentimiento nacional, entendiéndolo en los términos de formación de símbolos de identidad político-ideológicos con dimensiones supralocales, que efectivamente permitieran extenderse más allá de unas relaciones naturales. De igual forma, el proceso constructivo nacional se vuelve más amplio, constatándose que para 1855, la Costa Caribe nicaragüense lleva cerca de once años en condición oficial de protectorado inglés.

Lo antes señalado evidencia la realidad de un proto-estado con tres ejes de influencia político-administrativa muy definidos. León controlando el Norte y Occidente; Granada dominando el área del Gran Lago, Rivas y Chontales; Bluefields como centro de la Costa Caribe. Sin embargo, en un sentido nacional, se asiste únicamente a dos regiones socioculturales, características de una protonación: el Pacífico-Centro y la Costa Caribe. Concediendo a la protonación, el sentido otorgado por Jean Ziegler, quien afirma: *la protonación no designa ni una nación en formación* [aunque produzca para sus miembros los símbolos elementales de un sentimiento nacional] *ni una nación consumada* [...].² Entonces, podría relacionarse esta protonación con los espacios segregados de dos imaginarios que en el siglo XIX, escinde el territorio nicaragüense.

Esta particularidad nos descubre una construcción histórica-nacional dual, la existencia dentro de un mismo plano espacial total de dos conjuntos socioculturales, cuya delimitación identitaria expone una contraposición que signa en el largo tiempo las simientes interiorizantes del sentir y sentirse, así como el concebir la construcción de la nación nicaragüense. Esta dualidad como nación, se ve reflejada por un eco histórico, cuya máxima esencia, lo representa un sujeto sociocultural enmarcado en el área territorial del Pacífico y Centro, excluyendo a la Costa Caribe y a la vigencia socio-política de esta región para el espacio sociocultural de Nicaragua.

Llegados a este punto, los elementos esenciales en la construcción de la comunidad nacional nicaragüense, según nuestro criterio, podemos desarrollarlo teniendo en cuenta tres aspectos. En primer lugar, señalar los atributos socioculturales contruidos o, virtualmente inducidos, por la colonización española con cuyos factores se generan los perfiles de identidad del sujeto histórico que se

² Jean Ziegler: *Saqueo en África*. México, siglo veintiuno editores, 1979, p. 11. Ziegler argumenta que en la protonación el poder político es objeto de luchas, de negociaciones, de transacciones. Concurren una multitud de contrapoderes religiosos, regionales, entre otros. La protonación opera a nivel de la conciencia colectiva, es decir, como una especie de consenso, aunque es extremadamente frágil, existe.

ubica al frente del afianzamiento de la nación y de la representatividad nacional. En segundo lugar, destacar el espacio como unidad territorial en el que se enmarca este sujeto histórico, señalando el nexo territorio-nacionalidad en directa relación con la región histórica ocupada por la colonia hispana. Y, en tercer lugar, validar la existencia histórica contrapuesta del sujeto social de la Costa Caribe portador de una idea de nación muy distinta, en cuyo presente y pasado, la nación es diferenciada.

Este sujeto histórico de la región caribeña, cuyas características sociales y culturales no tienen un pasado común y compartido respecto al resto de Nicaragua, en consecuencia, no tendrá una misma comunidad nacional imaginada. Ahora bien, como paso inicial debemos definir a qué idea de nación se hace referencia, para presentar con más claridad el concepto de nacionalidad comprendido y cómo esta comunidad nacional es interiorizada y representada en la sociedad nicaragüense de finales del siglo XVIII y durante el siglo XIX.

El planteamiento de nación, se basa en lo expuesto por Conrad Phillip, quien define este concepto aplicado a sociedades que se caracterizan *por compartir una única cultura, lengua, religión, historia, territorio, antepasados, parentesco*.³ En esa línea histórica debemos asumir que la comunidad nacional imaginada de que nos habla Benedict Anderson,* indudablemente para el caso de Nicaragua del siglo XIX, se construye en un tiempo histórico de larga duración. Su resultado y su misma esencia, vienen a estar constituidas por todo un conjunto de experiencias comunes y compartidas por una formación social que ha vivido un pasado histórico semejante, siendo así que, una de las funciones más importantes del pasado, es su papel como generador de elementos para la identidad y la unidad.

De esta forma, el establecimiento del consenso simbólico regulador de la nación nicaragüense decimonónica, no se logra únicamente por la vía de la instauración unidireccional por parte de los instrumentos de regulación social del Estado, sino que la uniformidad misma y la normalización colectiva de la identidad nacional tienen una base, un remanente histórico, una herencia sociocultural sobre la que se fundamenta y se establecen los códigos, más los símbolos que permiten uniformar la idea de pertenencia a la nación, no solo imaginada, sino a la nación como proyecto heredado e interiorizado en el imaginario colectivo del siglo XIX.

³ Conrad Phillip Kottak: *Antropología: una exploración a la diversidad humana, con temas de la cultura hispana* (1994), op. cit., p. 62.

* Benedict Anderson: *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y difusión del nacionalismo*. [Traducción de Eduardo L. Suárez]. México, Fondo de Cultura Económica, 1993.

En: https://www.perio.unlp.edu.ar/catedras/system/files/anderson_benedict-_comunidades_imaginadas.pdf



De tal manera que, en el contexto de la Nicaragua decimonónica, el proceso de formación de la nación, tiene raíces históricas muy profundas y antiguas que se afirman en los tiempos del pasado prehispánico. Tal percepción histórica de la nación como proyecto colonial heredado, la podemos constatar al leer en la revista *El Ateneo*, editada en la ciudad de León, en octubre de 1881, lo siguiente: *recordemos [...] que cualesquiera que hayan sido los errores que sus hijos [los conquistadores] cometieron con nosotros, a ella [España] debemos nuestra*

*existencia social, nuestra religión, nuestros usos y costumbres y la sonora armoniosa lengua de Castilla.*⁴

Es pues, la constitución de la comunidad colectiva nacional el resultado de un extendido proceso de afirmación, en cuya evolución se definen y redefinen, se construyen y deconstruyen, sin alterar —en su esencia— los aspectos que rigen el pacto socio-simbólico regulador de la identidad colectiva nacional, generando el sentimiento de pertenencia a la nacionalidad nicaragüense. Ahora bien, la demarcación espacial de la protonación, desde el punto de vista sociocultural, se puede apreciar con mayor detalle de su configuración histórica diferenciada, observando el mapa ideal de la provincia de Nicaragua, elaborado en la segunda mitad del siglo XVIII.

“Mapa Ydeal”⁵

Lo primordial en el "Mapa Ydeal" lo constituye el hecho que es representativo de un espacio histórico y cultural, por cuanto región de construidos históricos y comunicativos aglutinantes de una determinada formación sociocultural, en que claramente se aprecia el límite del alcance efectivo de la institucionalidad forjada y heredada por la colonia española. Extendiendo en la práctica, una línea fronteriza que divide a la provincia nicaragüense en dos grandes regiones socioculturales que, luego de 1821, permanecerán igual. En este sentido, interesa reflejar el carácter histórico de una práctica diferente de la nación nicaragüense procedente de la colonia española.

La demarcación fronteriza y el alcance del Estado y de la Nación, durante el transcurso del siglo XIX hasta 1894, con muy ligeras variaciones de carácter administrativo, permanecerán igual a los límites observados en el “Mapa Ydeal” de la Nicaragua del siglo XVIII. La afirmación de la nación nicaragüense que iría a erigirse durante la segunda mitad del siglo XIX, básicamente, será resultante de un sustrato colonial hispano totalmente excluyente y etnocéntrico, respecto a la formación sociocultural de la Costa Caribe que, por su diferente relación colonial inglesa, había tejido un determinado marco histórico de nacionalidad diferente.

⁴ *El Ateneo* [revista mensual de la sociedad científico-literaria del mismo nombre]. León, año 1, núm. 2, octubre 1.º de 1881. “Discurso leído por el señor Félix Quiñones, en la velada literaria dada por El Ateneo, el 15 de setiembre [sic] de 1881”, en *Revista Conservadora del Pensamiento Centroamericano*, vol. XXVI, núm. 129, junio de 1971, p. 33.

En: http://www.enriquebolanos.org/media/upload/files/RC_1971_06_N129.pdf

El subrayado y el entre corchetes es mío.

⁵ En Germán Romero Vargas: “Fuentes para la historia de la Costa Atlántica de Nicaragua”. *Wani*, Revista del Centro de Investigación y Desarrollo de la Costa Atlántica, núm. 7, enero-junio, 1990, pp. 100-101. En: <http://www.revistasnicaragua.net.ni/index.php/wani/article/view/1591>

La presencia de un imaginario contrapuesto se puede observar en el recurrente discurso de los actores sociales del Pacífico-Centro por descalificar a la formación sociocultural existente en la Costa Caribe. Como punto de partida este discurso giró, originalmente, en torno a descalificar, utilizando conceptos de civilización y barbarie, siendo la formación una idea desnaturalizante que colectivamente, se fue interiorizando en contraposición al sujeto histórico caribeño y a su nexos con la influencia inglesa. En evidencia de tal actitud descalificativa, años anteriores a que el obispo Villegas se dirigiera al presidente de la audiencia de Guatemala, Fray Benito Garret y Arloví, obispo de la provincia de Nicaragua, había expresado que:

si entre nuestras máximas esta la que dice que para enemigo un mosquito es malo, debemos hacer mérito de que muchos mosquitos sobran para estorbar un común y profundo reposo; porque no están en una isla como Jamaica, sino en tierra firme contiguos con nosotros con las provincias que son las llaves de estos reinos, cuya horrenda multiplicidad de mujeres debe despertar a la razón de estado para pronosticar en sus futuros guarismos los más perjudiciales daños; y que los herejes los protegen maquinaran para su perfidia y con su, medio cuantos avances contemplan posibles para menoscabar a vuestra majestad este orbe católico.⁶

Evidentemente, la expresión del obispo Garret, brinda el marco histórico referencial con que los funcionarios de la colonia española ven la formación sociocultural de la Costa Caribe; pero, además, deslegitima el nexo diferente que en esta zona se había establecido con los ingleses, a quienes el obispo en mención califica de herejes. Lo trascendente viene a ser que, precisamente, este aspecto religioso contrapuesto, será uno de los pilares esenciales de las distintas concepciones de nación que el imaginario colectivo del estado nicaragüense asumirá. Recordemos que primordialmente el estado nacional se definirá totalmente católico.

Antes de continuar, es necesario hacer referencia al contexto histórico general del nexo entre ingleses y los habitantes de la Costa Caribe. En este sentido debe romperse el tradicional esquema legitimante de la colonia española, cuyo sustento jurídico inicial lo fue la Bula Intercaetera del papa Alejandro VI en 1493. La presencia inglesa en la Costa Caribe será un acto enmarcado dentro del campo de la disputa anglo-española en el ámbito global. Los ingleses, con su presencia,

⁶ Carta del Obispo de la provincia de Nicaragua, fray Benito Garret y Arloví. Granada, 30 de Noviembre de 1711, en Manuel M. de Peralta: *Costa Rica y costa de Mosquitos; documentos para la historia de la jurisdicción territorial de Costa Rica y Colombia*. París, Lahure [Acabóse de imprimir para la Legación de Costa Rica] 1898, p. 62. El subrayado es mío.

lo que hacen tácitamente es desafiar la santísima asignación del continente americano que la bula papal concedía a los españoles. De tal forma que, en el plano de los construidos históricos, debemos asumir que tan sustentada fue la presencia colonial española en el Pacífico-Centro, como legítima fue la presencia inglesa en la Costa Caribe.

No obstante, este tejido histórico caribeño se ve desvirtuado por parte del Estado-Nación nicaragüense que generalizaría una definición contrapuesta y, a la vez, hegemónica. En la cual los referentes de la Nación nicaragüense se perciben circunscritos únicamente al sujeto social y a las regiones Pacífico y Central. Una expresión de tal pretendido discurso disociador se puede percibir en el texto de *Historia de Nicaragua* de José Dolores Gámez, oficializado por el estado nicaragüense en 1889. En dicho texto se lee:

los piratas [...] para vigilar las embarcaciones nicaragüenses fundaron sus grandes establecimientos de Bluefields y Laguna de Perlas, desde donde causaron males a la provincia [de Nicaragua]⁽⁷⁾ y para mayor sacrilegio, según el autor, los habitantes de la Costa Caribe habían recibido con gusto a los piratas aventureros ingleses.⁸

Igualmente, otro historiador de la época, Francisco Ortega Arancibia, se refirió a los habitantes de la Costa Caribe como los aglomoscos y aún más allá dejó ver una expresión etnocéntrica al hablar de lo que según él eran *nicaragüenses puros y moscos nicaragüenses*.⁹ Esta cita es una muestra de la existencia de un imaginario que se contrapone ante una realidad caribeña diferente, la cual según el autor Gámez se produce al margen de la nación nicaragüense y aún más allá, como factor de males que atentan contra ella. Es decir, en el imaginario colectivo del mestizo hispano-parlante, la vigencia de la Costa Caribe cobra valor únicamente en un sentido negativo cuya geografía brinda acogida a los piratas e ingleses herejes en contra de la Nicaragua (mestiza e hispano parlante).

El pretendido desconocimiento de toda una formación sociocultural allí asentada es evidente. En la legitimidad y en los códigos de identidad de la nación nicaragüense decimonónica, los valores del conjunto cultural existente en la Costa

⁷ José Dolores Gámez: *Historia de Nicaragua*. Managua, Fondo de Promoción Cultural Banco de América, 1975, p. 148. El subrayado es mío. En: <https://www.enriquebolanos.org/libro/Historia-de-Nicaragua-Jos%C3%A9-Dolores-G%C3%A1mez>

⁸ *Ibíd.*, p. 169.

⁹ Francisco Ortega Arancibia: *Cuarenta años (1838-1878) de historia de Nicaragua*. 3ª ed. Managua, Fondo de Promoción Cultural Banco de América, 1975, pp. 124 y 411. En: [https://www.enriquebolanos.org/libro/Cuarenta-A%C3%B1os-\(1838-%E2%80%931878\)-de-Historia-de-Nicaragua-Francisco-Ortega-Arancibia](https://www.enriquebolanos.org/libro/Cuarenta-A%C3%B1os-(1838-%E2%80%931878)-de-Historia-de-Nicaragua-Francisco-Ortega-Arancibia)

Caribe, sencillamente no cuentan. Es así que, en 1847, un alto funcionario del gobierno nicaragüense Sebastián Salinas, ministro del exterior, al dirigirse al cónsul británico Frederick Chatfield (1801-1872), expresara con mucha convicción:

*En ningún tiempo ha podido existir, ni existe al presente ese reino de mosquitos, todo en verdad señor, se reduce a ciertos salvajes que vagan en el desierto y bosques de la costa [...] de [...] Nicaragua, viviendo de la caza y de la pesca, sin edificios, sin idioma conocido, sin escritura, sin artes sin comercio, sin leyes y sin religión, que conforme a los principios reconocidos los hiciera aparecer ante el mundo civilizado componiendo una sociedad regular [...]*¹⁰

En este sentido, podemos visualizar que la construcción de la nación nicaragüense y de la identidad nacional en el siglo XIX, refiere una forma específica de identidad colectiva sostenida sobre un particularismo que se ve caracterizado, así mismo, por un proceso doble, que en palabras del teórico social Philip Schlesinger* se caracterizaría como proceso de inclusión: que da límite a lo nuestro; y proceso de exclusión: que lo distingue de los otros.

Este marco de conceptualización establece un patrón referente, en el cual la formación sociocultural Pacífico-Central proclama para sí los factores de legitimidad afirmativos de la nación, en contraposición —a la considerada— ilegítima región cultural de la Costa Caribe. De esta forma, el fundamento histórico de la nación nicaragüense decimonónica, se sustenta en la pertenencia de esta colectividad del Pacífico-Central con una herencia de origen hispano colonial sobre la que asienta sus referentes de identidad y los fundamentos de unificación nacional. La afirmación nacionalitaria, en este sentido, se edificaría sin perder como puntos de referencia un construido teórico e histórico dentro del cual:

la cultura denota un esquema históricamente transmitido de significaciones representadas en símbolos, un sistema de concepciones heredadas y expresadas en formas simbólicas por medios con los cuales los

¹⁰ *Registro Oficial*, 23 de octubre de 1847, pp. 150-152. Contestación de Sebastián Salinas, ministro de relaciones exteriores de Nicaragua al cónsul británico Federico Chatfield. El subrayado es mío.

* Philip Schlesinger: "Medios, orden político e identidad nacional". *Revista de Investigación y Análisis, Programa Cultural / CUIS*, vol. VI, núm. 18, 1994, p. 103. En: <http://www.redalyc.org/pdf/316/31661806.pdf>

*hombres comunican, perpetúan y desarrollan su conocimiento y sus actitudes frente a la vida.*¹¹

De esta forma, veremos un discurso recurrente dirigido a remarcar este aspecto general, en cuyas características históricas el imaginario colectivo decimonónico encuentra una suerte de sustento vital de identidad. Por ello, *en La Gaceta*, núm. 7, del 3 de enero de 1852, se lee:

*las simpatías que resultan de la identidad de origen, de religión, de idioma, de costumbres, son los móviles más fuertes para que los pueblos mantengan y estrechen entre sí relaciones francas y amistosas.*¹²

En esta cita se comprende una concepción totalitaria y excluyente, que ofrece como verdad un hecho falso: el planteamiento de una Nicaragua con un desarrollo histórico homogéneo y con raíces idénticas para todo el conjunto humano que habita el país. Este argumento frente a la región cultural caribeña afirma un tácito desconocimiento histórico y, obviamente, así concebida. La construcción de la Nación vendría a erigirse sobre estas falsas premisas históricas en instancia de poder político y, por tanto, de representación soberana. Con esta idea de Nación surgió el *nacionalismo*, enfatizando un sentimiento nacional que era correlativo con la necesidad de afirmación nacionalista muy urgido por el Estado de antagonismo en que vivían los sectores oligarcas libero-conservadores de León y Granada.

3.2. Estado-Nación y diversidad regional

El estado nicaragüense, para la segunda mitad del siglo XIX mostraba un sustantivo énfasis por fortalecer y hacer socialmente extensivo el sentimiento de pertenencia nacional. No obstante, frente a esta concepción general, la región caribeña presenta una realidad con sus propios valores, legando como región sociocultural una escenificación histórica particular en la cual los referentes adoptados como "nacionales" por la formación institucional del Estado, permanecerán distante en tiempo y espacio, es decir, ubicados en otra dimensión social y simbólica. Como punto de orden teórico, Gilberto Giménez expresó que una:

Región sociocultural [...] nace de la historia, es decir, de un pasado vivido en común por una colectividad asentada en una porción de territorio —siendo así que— durante varias generaciones los pobladores de una

¹¹ Clifford Geertz: *La interpretación de las culturas*. [Traducción de Alberto L. Bixio]. 4ª ed. España, GEDISA, 1990, p. 88. En: <https://antroporecursos.files.wordpress.com/2009/03/geertz-c-1973-la-interpretacion-de-las-culturas.pdf>

¹² El subrayado es mío.

*determinada área territorial experimentaron las mismas vicisitudes históricas, afrontaron los mismos desafíos, tuvieron los mismos líderes y se guiaron por modelos de valores semejantes, de aquí el surgimiento de un estilo de vida peculiar y, a veces, de una voluntad de vivir colectivamente que confiere su identidad a la colectividad considerada.*¹³

En este orden, el protagonismo sociocultural tejido por la región caribeña adquiere un valor histórico cuya dimensión trascendería el delimitado marco de referencia territorial, para situarse en una categoría en la cual convergen construidos histórico-sociales interiorizados y, reflejados por el conjunto humano asentado en esta zona caribeña.

Esto supondría la existencia y el accionar de referentes contextuales intrínsecamente referidos a la evolución de la Costa Caribe, considerada como conjunto humano regional poseedor de atributos identitarios y de códigos simbólicos que, no necesariamente, corresponden a la simbología establecida como definición nacionalitaria por el Estado-Nación del Pacífico.

De esta forma, tendríamos dos conjuntos humanos que reflejarían —de igual manera— elementos de pertenencia contrapuesta, como resultado del proceso constructivo de un Estado y de una Nación que, a lo largo de la casi totalidad del siglo XIX, se vería limitado de ejercer un efectivo establecimiento institucional sobre el marco territorial de su jurisdicción, limitante que terminaría por afirmar la diversidad histórico-cultural.

En este sentido, al desarrollar este punto, resulta necesario observar como referente histórico la forma en que los actores sociales rectores del Estado en el siglo XIX, asumen y representan la conceptualización y el ejercido de la Nación y del Estado mismo. Con ello, tendremos una mejor caracterización del Estado nacional y, correspondientemente, se puede realizar una interpretación contextual y contrapuesta sobre la diversidad regional caribeña. Ahora bien, si observamos el ordenamiento jurídico institucional del Estado nicaragüense en el transcurso del siglo XIX, se observa como punto consustancial a su naturaleza política una explícita definición de pretendida legitimidad territorial total.

Recurrentemente, se asumió como efectivo los límites de una identidad territorial referida en sustentos de legalidad colonial, en los cuales la extensión del Estado-Nación, desde el punto de vista histórico, no representaba una afirmación que se correspondiera con el amplio conjunto cultural nicaragüense.

¹³ Gilberto Giménez: "Apuntes para una teoría de la región y de la identidad regional". *Revista de Investigación y Análisis Programa Cultural / CUIS*, vol. VI, núm. 18, p. 165. El subrayado es mío.
En: <http://www.redalyc.org/pdf/316/31661809.pdf>

Como consecuencia, se produjo una interpretación historiográfica cuyo interés político y cultural condujo a la definición —por antonomasia— de la existencia de una sola identidad histórica-nacional, centralista y oficial.

Con esta perspectiva, ya desde la primera constitución política, adoptada por el Estado nicaragüense, el 8 de abril de 1826, se puede apreciar como contenido básico, una referencia expresa de pretendida afirmación legitimante sobre el territorio de la Costa Caribe, como se lee en el artículo 2:

*El territorio del estado comprende los partidos de Nicaragua, Granada, Managua, Masaya, Matagalpa, Segovia León, Sutiava y El Realejo. Sus límites son: por el Este el mar de las Antillas. Por el Norte, el estado de Honduras, Por el Oeste el Golfo de Conchagua. Por el Sur el Océano Pacífico y por el Sudeste el estado libre de Costa Rica.*¹⁴

Es evidente que el proyecto imaginado de Nación, oficialmente, responde a una determinante estructural histórica, cuyo desarrollo es inherente a una mentalidad política en que los referentes de legitimidad se ven refrendados por un inmediato pasado hispano, que no logró sobre el territorio caribeño un dominio más que nominal.

Por eso llama la atención apreciar en el artículo constitucional antes citado que se asuma como un hecho real de legalidad constituida la imaginada extensión física del Estado-Nación, situando como uno de sus límites el mar de las Antillas, asumiendo como propio de la demarcación nicaragüense el territorio de la Costa Caribe. Luego veríamos que esto sería considerado únicamente en un sentido geográfico, sin reconocer en la Costa Caribe una región, con una realidad sociocultural históricamente diferenciada. Seguidamente, algunas décadas después veríamos que las constituciones de 1838 y 1858, igualmente consignan esta legitimidad jurídico-territorial como hecho histórico consustancial a la naturaleza misma del Estado-Nación nicaragüense.[∞]

Si bien la construcción del Estado-Nación propone lograr de los sectores sociales un amplio sentido de identificación y de pertenencia con esa comunidad imaginada supralocal propuesta como nación y que se organiza en Estado. En el caso de Nicaragua, vendría a suponer un redimensionamiento de la colectividad

¹⁴ Jesús de la Rocha: *Recopilación de las leyes, Decretos y Acuerdos Ejecutivos de la República de Nicaragua, en Centroamérica*. Managua, Imprenta del Gobierno, 1867, pp. 13-27. El subrayado es mío.

[∞] Se puede apreciar que en la Constitución Política del Estado Libre de Nicaragua, del 12 de noviembre de 1838, el artículo 2, señala: *El territorio del estado es el mismo que antes comprendía la Provincia de Nicaragua: Su límites son, por el Este y Noreste el mar de las Antillas [...]*. Ver texto completo en *ibíd.*, pp. 368-385. El Subrayado es mío. Mientras en la Constitución de la República de Nicaragua, del 19 de Agosto de 1858, en el artículo 1, se establece: *La República de Nicaragua es la que antiguamente se denominó Provincia y después de la independencia, Estado de Nicaragua. Su territorio linda: por el Este y Noreste, con el mar de las Antillas.*

territorial, al menos, desde el punto de vista estatal; consolidando una nueva ocupación espacial que, socioculturalmente, surge dividida y cuyos referentes de contraposición fundamental se encuentran intrínsecamente ligados a los diferentes acuerdos de lealtad Nación-Estado y Nación-Región, elaborados históricamente en el Pacífico y la Costa del Caribe.

Una visión general que nos permite observar el génesis establecido de construidos institucionales diferentes entre la Nación-Territorio bajo el dominio hispano respecto a la región caribeña se percibe con mucha claridad desde el final del siglo XVIII. En 1786 como resultado de los acuerdos y tratados de paz entre españoles e ingleses, estos últimos abandonan formalmente la Costa Caribe de la provincia nicaragüense.* Acto seguido el Capitán General de Guatemala, recibe reales órdenes en las que se indicaba como tarea de suma importancia:

Para que la posesión de los terrenos que han de evacuar los Ingleses se asegure por nosotros en términos permanentes [...] S.M., tiene determinado [...] que se funden cuatro poblaciones bien precavidas y defendidas en Río Tinto, Cabo Gracias a Dios, Bluefields y Embocadura del Río San Juan.¹⁵

Aunque la ejecución real de estos asentamientos no fue realizada, lo interesante es que en tal orden podemos apreciar una tácita de aceptación de la incapacidad hispana por haber logrado efectividad sobre la Costa Caribe, quedando sin sustento en esta región el pregonado derecho de descubrimiento y posesión sobre el que se cimentaría el eje básico regulador de la identidad uniformante del Estado-Nación decimonónico. Sobre todo, cuando entendemos que la posesión de los terrenos a los que hace mención la real orden significaba además todo un conjunto humano allí asentado, poseedor de atributos perceptiblemente representativos de su regionalidad.

No obstante, en la visión etnocéntrica de la mentalidad imperante en la provincia nicaragüense, la formación regional caribeña como extensión de construidos históricos no merecía ningún reconocimiento, prácticamente era inexistente, por lo que se creía necesario —como lo señala la citada orden real— formar poblaciones (españolas) en el litoral caribeño.

* Los ingleses volverían oficialmente a la Costa Caribe en el año de 1844 asegurando el Protectorado.

¹⁵ "Reales ordenes al Presidente de Guatemala, sobre la evacuación de los Ingleses de la costa de Mosquitos". San Ildefonso, 24 de septiembre de 1786. En: Manuel María Peralta: *Costa Rica y Costa de Mosquitos*. París, Imprenta de Lehure, 1889, p. 257. El subrayado es mío.

De cualquier manera, al finalizar el siglo XVIII la existencia en la Costa Caribe de un construido histórico-regional diferente al de la provincia nicaragüense resulta innegable. Por tal razón, en 1790 —cuatro años después que los ingleses se marcharan de esta región y sin que las proyectadas poblaciones de la real orden se materializaran— Antonio Porta y Costas, al recorrerla, describe esta zona como lo que efectivamente era, una región aparte de la provincia nicaragüense: *Entra en ella* —laguna de Bluefields, escribe Porta y Costas— *por cuatro distintas bocas el río de este nombre* —que se interpreta Escondido, afirmando seguidamente— *el cual tiene su origen en la Provincia de Nicaragua [...]*¹⁶

Al señalar: en la laguna de Bluefields, entra un río que tiene su origen en la Provincia de Nicaragua; claramente Porta y Costas, ubica en diferentes planos de pertenencia territorial a la Costa Caribe y a esta Provincia, en otras palabras, reconoce en la Costa Caribe una región aparte de la Nicaragua provincial. Al entrar el siglo XIX, la relación contrapuesta continuaría siendo igual, producto de ello, los patrones de identidad de los referentes simbólicos posteriormente asumidos por la Nación-Estado sufrirían una transitoriedad ilegítima ante el imaginario de la Nación regional caribeña y, no existiendo punto en común de identidad construida, la pretendida generalidad nacional entre el Estado y la región caribeña, se volvería difusa, cada vez más contradictoria y mutuamente excluyente.

Lo claro es que ambas edificaciones elaborarían su propio marco de referencia simbólica, en íntima relación con los referentes socioculturales a los cuales se vería ligada su identidad, como patrón fundamental del accionar histórico. En el ámbito teórico Pablo Serrano, expresó que *la identidad sociocultural le da sentido a la historia regional [...] es lo que los hombres, las sociedades, expresan en la acción histórica, la vida cotidiana, la mentalidad y el comportamiento*.¹⁷ No es, pues, un construido de extensión territorial lo que proporciona la legitimidad a las acciones estatales, sino el grado de aprehensión e interiorización logrado ante la sociedad por los reguladores sociales que el Estado eslabona en pro de dar cumplimiento al imaginado acuerdo de lealtad entre los sujetos sociales y el Estado-Nación.

En 1804, durante el siglo XIX, la disyuntiva histórica entre la formación social del Pacífico-Centro como foco centripeto del Estado provincial y la Costa Caribe como región diversa, continuará escenificando, en primer lugar, la

¹⁶ Antonio Porta y Costas: "Relación del reconocimiento de la Costa de Mosquitos N° 27". *Revista de la Academia de Geografía e Historia de Nicaragua*, tomo 7, núm. 1, abril, 1945, pp. 27-30.

¹⁷ Pablo Álvarez Serrano: "Clío y la historia regional Mexicana: Reflexiones Metodológicas". *Revista de Investigación y Análisis Programa Cultural / CUIS*, vol. VI, núm. 18, 1994, p. 155. En: <http://www.redalyc.org/pdf/316/31661808.pdf>

existencia de un conjunto humano contrapuesto y, en segundo, evidenciando los pretendidos hegemónicos del sujeto del Pacífico-Centro.

Una expresión de pervivencia de la mentalidad hegemónica y etnocéntrica se puede apreciar en la carta remitida al Secretario de Estado y del Departamento Universal de Guerra de Guatemala por el subinspector general de Guatemala don Roque Abarca, fechada el 29 de marzo de 1804:

*Las colonias de los puertos de San Juan [del Norte] y Bluefields — recomendaba muy seguro de sí, don Roque— deben establecerse por la Provincia de Nicaragua. El actual Presidente está formando una a las inmediaciones del arruinado Castillo de San Juan. Con el tiempo podrá formarse otra en Machuca, y después la de la boca del río [San Juan]. Fomentada esta se trataría de establecer una en Bluefields; pero construyendo al mismo tiempo una torre en Punta Gorda que es un puertecito intermedio entre los dos citados; y también es necesario otra torre en la Laguna de Perlas [...]*¹⁸

Sin embargo, diecisiete años después que don Roque Abarca en su informe recomendara para la Provincia de Nicaragua el asentamiento de colonias en Bluefields, en 1821, al momento de fracturarse formalmente el pacto colonial de las provincias centroamericanas independizándose de España, en la Costa Caribe continuaba no solo la ausencia de alguna presencia efectiva del conjunto humano nicaragüense que se había mantenido bajo el dominio hispano, sino que, el acontecimiento mismo de la independencia, no representaría para el sujeto ideológico cultural de esta región un hecho con el cual existiera algún nexo de pertenencia e identidad histórica.

Es decir, fue un acto que temporal y espacialmente les era ajeno, distante, producido por un sujeto ideológico cultural con el cual no existía algún construido común de identidad. Dicho de otra forma, la independencia fue para la diversidad regional caribeña un hecho situado en otra dimensión histórica, ciertamente, que no tenía porque serle propia, ya que el proceso subjetivo que genera un sentido de pertenencia y cierto grado de lealtad con esta región no se había visto involucrado. Una expresión que puede ayudar a caracterizar el establecimiento de la diversidad regional caribeña sería lo expresado por Guillermo Bonfil:

¹⁸ "Carta del Sub-Inspector General de Guatemala, Don Roque Abarca, al Secretario de Estado y del Departamento Universal de Guerra de Guatemala". Guatemala, 29 de mayo de 1804. En Pablo Pástela: *Colección de documentos referentes a la historia colonial de Nicaragua*. Colección Hurtecho. Managua, Tipografía Nacional, 1912, pp. 192-193. El subrayado es mío.

*una región socio cultural sería la expresión espacial de un proceso histórico particular, que ha determinado que la población del área esté organizada en un sistema de relaciones sociales que la sitúan en el contexto de la sociedad global en términos de relaciones características particulares [...]*¹⁹

En consecuencia, la configuración y el fortalecimiento histórico del Estado-Nación en el transcurso del siglo XIX, marcharía signado por la incapacidad de resolver esta yuxtaposición frente a la región caribeña, luego se presenciaría un ahondamiento de esta contraposición. En 1838, Nicaragua se separa de la República Federal Centroamericana —nueve años después—, en 1844 Patrick Walker llega a Bluefields en calidad de cónsul general de su majestad británica y, la Costa Caribe, es formalmente oficializada por Inglaterra como su protectorado, hecho que en la práctica concedía a la diversidad regional caribeña legitimidad política independiente del Estado nicaragüense.

Como era de esperar fue una legitimidad no admitida por el Estado-Nación, y así lo confirma uno de sus dirigentes, el supremo director José Guerrero, quien en un manifiesto emitido el 20 de marzo de 1848, argumentaría categóricamente que al gobierno de Nicaragua no *le era posible reconocer en capacidad de nación las pocas y pequeñas tribus selváticas de Mosquitos*.²⁰

Lo cierto sería que durante los dieciséis años que la Costa Caribe permaneció en el marco político de un protectorado inglés, cimentaría aún más supervivencia de región histórica contrapuesta al Estado nacional. Siendo así que, las estructuras formales de regulación central del Estado eran inexistentes en la Costa Caribe, en su lugar, funcionaba una forma de Consejo De Estado Municipal: el *Council of the State of the Mosquito Shore*, con sus propias leyes, regulaciones regionales y, lo que podría considerarse, una expresión simbólica de identidad, su propia bandera.*

¹⁹ Guillermo Bonfil Batalla: "La regionalización cultural de México: problemas y criterios". En: *Semanario sobre regiones y desarrollo en México*. México, Instituto de Investigaciones Sociales-Universidad Nacional Autónoma de México, 1973, p. 177.

²⁰ "Manifiesto del Supremo Director de Estado / Don José Guerrero". *Revista Conservadora del Pensamiento Centroamericano*, vol. XXX, núm. 149, octubre-diciembre, 1975, pp. 148-149. En: https://www.enriquebolanos.org/media/upload/files/RC_1975_10a12_N149.pdf

* "La bandera de la Mosquitia era: seis bandas azules horizontales con fondo blanco y en la esquina arriba el unión Jack". En Alexander B. Bulow: 1849, p. 365; sin embargo, Paul Lévy señala: *La bandera del rey de Mosquitos está formada de siete fajas horizontales de igual ancho, alternativamente azul claro y blanco; en el ángulo superior, y junto al asta, se coloca el "yack" [sic] del pabellón inglés, con sus colores, y abajo una corona amarilla*. En *Notas geográficas y económicas sobre la república de Nicaragua*. Introducción y notas: Jaime Incer Barquero. Managua, Fondo de Promoción Cultural Banco de América, 1976, p. 343. En: [https://www.enriquebolanos.org/libro/Notas-Geogr%C3%A1ficas-y-Econ%C3%B3micas-Sobre-la-Rep%C3%BAblica-de-Nicaragua-Pablo-Levy-\(Introducci%C3%B3n-y-notas-Dr-Jaime-Incer-Barquero\)](https://www.enriquebolanos.org/libro/Notas-Geogr%C3%A1ficas-y-Econ%C3%B3micas-Sobre-la-Rep%C3%BAblica-de-Nicaragua-Pablo-Levy-(Introducci%C3%B3n-y-notas-Dr-Jaime-Incer-Barquero))

De esta forma, mientras en la diversidad regional de la Costa Caribe se vivía una definición administrativa y política diferente, en la zona del Pacífico y Centro del país, las instituciones del Estado, así como el imaginario mismo del sujeto social de esta zona, atravesaría por acontecimientos que significarían para la segunda mitad del siglo XIX, algunos de los principales referentes simbólicos sobre los que el Estado-Nación cimentaría el fortalecimiento ritual de su institucionalidad. Por ejemplo, uno de los referentes simbólicos ritualizados por el Estado-Nación después de 1838, año en el que se separa de la República Federal Centroamericana, fue celebrar, precisamente, el 30 de abril, como fecha conmemorativa de esta separación. Así *La Gaceta*, núm. 25, del 8 de mayo de 1852, se lee:

*Fiesta cívica del 30 de Abril. Se celebró con la solemnidad de costumbre esta fiesta que tiene por objeto recordar el día en que el estado rompiendo el antiguo vínculo federal se declaró cuerpo político, soberano e independiente, pero manifestando vivos deseos de adherirse a los demás estados (centroamericanos) por medio de un nuevo pacto [...] de acuerdo con estos sentimientos han obrado los diferentes administradores que se han sucedido; procurando todos ellos restablecer la unidad nacional [...]*²¹

Llama la atención observar que, además de establecer este rito de conmemoración solemne, subyace en el imaginario la idea y el esfuerzo de una unidad nacional vista hacia fuera. Es decir, concebida en relación a los demás estados de Centroamérica, que tan solo dos décadas antes, permanecían unidos por un lazo colonial. Según parece la proyección de unidad del Estado nación nicaragüense, no consideraba como referente válido e inherente con su unidad inmediata a la región caribeña.

En *La Gaceta* (del 12 de junio de 1852), aparecen ritualizadas por el Estado dos fechas que, para el construido regional caribeño, no adquirirían mayor significancia histórica. El artículo 52 de la ley de enjuiciamientos, publicada en esta *Gaceta*, establecía: *La corte hará anualmente visitas de cárcel el día 14 de Septiembre, víspera del pronunciamiento de la independencia de la república, y el día 29 de Abril que lo es del aniversario de la restauración del estado.*²²

Como se sabe ambas fechas son conmemorativas de acontecimientos que, involucraron de manera activa, únicamente al sujeto histórico de la zona Central y Pacífico de Nicaragua. Representando con ello, la invención por el Estado-Nación

²¹ *La Gaceta*, núm. 30. Granada, 12 de junio, 1852. El subrayado es mío.

²² *Ibidem*.

de dos tradiciones que en ese contexto de 1852 vendrían a ser los referentes primarios de un simbolismo cimentador del sentido de identidad y de pertenencia de la nacionalidad nicaragüense. En otro orden, debemos tener presente que la región de la Costa Caribe, además de tener un establecido político-administrativo muy diferente al del Estado-Nación. Desde 1849 venía tejiendo con la presencia realmente efectiva de los misioneros moravos un orden religioso diametralmente opuesto al católico oficializado por el Estado nicaragüense en el resto del territorio.

En consideración de este diferente construido religioso existente en la región caribeña, es interesante observar que en 1855 en el marco de la guerra que enfrentó a Granadinos (legitimistas, según Fruto Chamorro) y Leoneses (democráticos, al decir de Máximo Jerez), guerra que después del 12 de septiembre de 1856, devendría en *nacional* contra las fuerzas filibusteras de William Walker. Uno de los principales argumentos de defensa del Estado nicaragüense fue llevar la confrontación militar, tanto en los campos de batalla, al igual que en el terreno de las ideas religiosas, calificando a las fuerzas de Walker como *extranjeros y de religión extraña*.^{*} Debemos considerar que, para el imaginado colectivo de esta época, como referencia de *religión extraña*, cualquier otra que no fuera la Católica, esto incluiría, obviamente, a los moravos de la región caribeña.^{**}

Contrario al desconocimiento oficial del Estado para la formación sociocultural caribeña, en 1860, tendría lugar un hecho que permitió —de alguna forma— su reconocimiento cultural, político y social frente al Estado-Nación. El 28 de enero de 1860 se firmaba en Managua los acuerdos celebrados entre Gran Bretaña y Nicaragua, cesando con esto, el protectorado británico. Estableciéndose, en su lugar, un régimen de gobierno autónomo dentro de una demarcación caribeña que se denominó Reserva Mosquita. Si bien, el tratado en mención, reconocía la soberanía formal de Nicaragua sobre el territorio de La Mosquitia, también estableció que los habitantes de la reserva disfrutarían:

el derecho de gobernarse, y todas las personas residentes en su citado distrito lo harán según los reglamentos que ellos puedan adoptar [...]

^{*} Un mayor detalle sobre este aspecto se puede ver en la nota con que varios curas contestan a la circular que les fue dirigida por el gobierno, encargándoles la predicación en sus respectivos pueblos, contra la invasión filibustera. En esta nota hablan de los *funestos resultados que tendrán en nuestra religión santa, si por desgracia somos vencidos por estos pirayas aventureros, extranjeros y de religión extraña [...]* que indudablemente querrán destruir nuestra preciosa religión y nuestras creencias heredadas de nuestros mayores, en *Boletín Oficial* (Granada, núm. 8, 14 de julio, 1855).

^{**} Como se verá en el capítulo siguiente de esta monografía que, en 1894, cuando el gobierno liberal del general José Santos Zelaya anexa por vía militar a la entonces denominada Reserva Mosquita, también uno de sus argumentos fue calificar de *extranjero pernicioso* a los habitantes creoles de la Costa Caribe.

—definiendo que la República de Nicaragua— [...] *conviene en respetar y no interrumpir con aquellas costumbres u órdenes así establecidas o que puedan establecerte en el expresado distrito [...]*²³

Si décadas atrás algunos funcionarios del Estado nacional nicaragüense afirmaban que: en la Costa Caribe habitaban no más que indios salvajes en camino de la desaparición —según vaticinio hecho en 1847 por Sebastián Salinas en carta a Federico Chatfield. Ahora el Estado, explícitamente con este tratado, reconocía oficialmente la diversidad sociocultural que históricamente había evolucionado en esta área geográfica, algo que siempre había negado. Ahora bien, a partir de este momento el orden de los referentes simbólicos de identidad nacional del Estado, no encontrarían un eje legitimador de sustento en el imaginario del sujeto de la Costa Caribe. De esta forma, la ritualización de la Guerra Nacional, con la gesta del 14 de septiembre, como tradición inventada no sea tan simbólicamente perceptible en el imaginario de la Costa Caribe.

Por ejemplo, si una bandera debe verse como símbolo de legitimidad y actualidad de una nación, para la Guerra Nacional en 1856, la Costa Caribe como protectorado tenía su propia bandera y, luego del *Tratado de Managua* de 1860, continuó igualmente haciendo uso de ella,* hasta que en 1894 fue anexa a la República y se le impuso el pabellón azul y blanco (de Nicaragua). En este caso, la bandera, máximo símbolo sacralizado de identidad y pertenencia con una nación, sería una figura que identificaba en el inconsciente colectivo de la época una pertenencia diferenciada, entre el Estado-Nación y la diversidad regional.

Ya para 1870, veríamos que el Estado-Nación ha encontrado los referentes simbólicos que ritualizarían, invariablemente, a lo largo del siglo XIX; pretendiendo con ello, un mayor consenso regular en el imaginario de sus ciudadanos del Pacífico y Centro. Sin embargo, para el de la Costa Caribe estas propuestas simbólicas permanecían distantes y sin sustento de legitimidad. Así leemos en *La Gaceta*, del 10 de septiembre del 1870, lo siguiente:

en la semana entrante hay dos fiestas nacionales. La primera, el 14 de este mes con ocasión del décimo cuarto aniversario de la célebre batalla de San Jacinto, en la cual el finado General Don José Dolores Estrada con

²³ *Tratado de Managua*, del 28 de enero de 1860, entre Pedro Zeledón (por Nicaragua) y Carlos Lennox Wyke (por Gran Bretaña).

* La bandera de La Mosquitia en Bluefields, permanecía en lo alto de la Casa de Justicia, recordemos que fue de allí donde la arriaron los soldados de Rigoberto Cabezas colocando en su lugar la bandera de Nicaragua, el 12 de febrero de 1894, cuando se toman por asalto militar La Reserva anexándola a Nicaragua.

unos setenta hombres derrotó a más de doscientos de los mejores soldados de Walker, iniciando de ese modo la gloriosa campaña contra los filibusteros, que fue una verdadera guerra de independencia. La segunda, el 15 del mismo mes, en conmemoración del cuadragésimo noveno aniversario de nuestra independencia. El Gobierno ha dado las órdenes con toda la pompa que merecen y los ciudadanos se preparan por su parte a hacer cuanto pueden [...]»²⁴

Todo este ceremonial de patriotismo debe verse restringido y sin incidencia sobre la totalidad de Nicaragua, por las razones regionales del Caribe que anteriormente se mencionaron. Sin embargo, la ritualización de estas expresiones simbólicas por parte del Estado, adquiriría dentro de su área efectiva de incidencia Centro-Pacífico una creciente difusión, y es que los dirigentes del Estado nicaragüense miraban en ello las herramientas que permitirían cimentar el sentimiento e identidad de pertenencia nacional de los ciudadanos hacia la patria. Así podría percibirse en lo expresado el 15 de septiembre de 1873 por el ministro de relaciones Anselmo H. Rivas, quien al dirigirse al congreso nacional, expresó: *la patria ha comprendido bien [...] el arma poderosa [...] de su bienestar es el patriotismo de sus hijos y para fomentarlo ha establecido esta función cívica (la batalla de San Jacinto) a fin de que, recordándose las heroicas virtudes de los patriotas americanos, se estimule a la juventud a marchar sobre sus huellas [...]»²⁵*

Ahora bien, en la Costa Caribe como región, la situación marchaba dentro de un contenido histórico que se correspondía con su evolución contrapuesta a todo esta ritualización del Estado nacional. Por ejemplo en 1877, el jefe de la Reserva Mosquita William Henry Clarence (1856-1879) en un comunicado manifestaría:

Durante los últimos diecisiete años los indios mosquitos se han gobernado tranquilamente a ellos mismos y a los que viven entre ellos, conforme a sus propias costumbres y los reglamentos adoptados por ellos de vez en cuando [...] la reserva ha mantenido durante el periodo de referencia a una administración pacífica, mientras en Nicaragua hay revoluciones continuas, guerras y rumores de guerras, la destrucción de la propiedad, etc.»²⁶

De manera que, este sería el marco general contrapuesto entre el Estado-Nación y la diversidad regional, el que se verá actuar, durante las últimas décadas del siglo XIX, a dos sujetos ideológicos y culturales correspondiente con ambas demarcaciones históricas. ●

²⁴ *Gaceta de Nicaragua*, 10 de septiembre, 1870. El subrayado es mío.

²⁵

²⁶

Ephraim George Squier Un Enfoque Histórico De Mentalidades

Ligia Madrigal Mendieta

Capítulo cinco del libro: *Nicaragua/ de océano a océano/ Eprahim George Squier/ Cinco semblanzas de Squier* (Presentación: Ernesto Fernández-Holmann. Revisión: Jaime Incer Barquero, Jorge A. Fiedler, Helia María Robles). Managua, Fundación Uno, 2005, pp. 198-224. Colección Cultural de Centroamérica. Serie Viajeros; núm. 7).

Antes de todo, es importante considerar una explicación acerca del enfoque teórico del trabajo que pretendemos desarrollar. Nos ocupamos del estudio de las mentalidades colectivas, es decir, de simbologías y representaciones mentales que marcaron una influencia importante en las actitudes, conductas y formas del discurso elaborados por los individuos en el período que les tocó vivir. Partimos de la idea que *todo individuo es producto de su propio tiempo*. Esto implica que en su ambiente debe socializar con otras personas, con quienes comparte algunos referentes mentales, básicos para su existencia.

De esta manera: las creencias religiosas, la actitud política, las costumbres y las formas que asumen más las supersticiones; son algunas de las manifestaciones externas en las cuales se refleja la existencia de un mundo de representaciones mentales colectivas. Una escuela reciente, cuyo principal exponente es George Duby (1919-1996), expuso:

para comprender la ordenación de las sociedad humanas y para discernir las fuerzas que las hacen evolucionar, importa prestar atención a los fenómenos mentales, cuya intervención es incontestablemente tan determinante como la de los fenómenos económicos y demográficos. Pues no es en función de su condición verdadera, sino de la imagen que de la misma se hacen [...] que los hombres arreglan su conducta. Se esfuerzan por adecuarla a modelos de comportamiento que son producto de una cultura y que se ajustan, bien o mal, al curso de la historia, a las realidades materiales.¹

¹ George Duby: "Historia social e ideologías de las sociedades", en *Hacer la Historia*, vol. I. Comps.: Jacques Le Goff, Pierre Nora. Barcelona, Laia, 1974, pp. 157-158. En: <https://es.scribd.com/document/341032755/Sociologia-2-Duby-Georges-Historia-Social-e-Ideologia-de-Las-Sociedades>

De este modo, las sociedades del siglo XX en Nicaragua estuvieron determinadas en su comportamiento cultural por ciertos referentes mentales que influyeron en sus actitudes políticas, religiosas, económicas, es decir, en los aspectos vitales de su existencia. El año que arribó a Nicaragua el diplomático norteamericano, Ephraim George Squier (1849) deja ver la presencia de estas mismas circunstancias que nos interesa abordar como una forma para comprender mejor la historia.

Agente del conflicto anglo-norteamericano

Durante la década del cuarenta, en el siglo pasado, Nicaragua realizaba esfuerzos por competir en el mercado mundial después de haber renunciado a la República Federal en 1838. La experiencia que el curso de los acontecimientos de ese período había dejado en los gobernantes de la época, les hizo pensar que el clima bélico sostenido desde la Independencia, había robado las oportunidades al país para conducirlo por los senderos del progreso. Se esperaba que, habiendo renunciado al Gobierno Federal, el clima político cambiaría considerablemente, favoreciendo los planes para crear las condiciones hacia el progreso y la incorporación al mercado mundial. Nicaragua conservó su denominación de Estado, vinculado a la posibilidad de restituirse al gobierno centroamericano.

Todavía se daba una situación jurídica no muy recomendable para los planes proyectados hacia el mercado mundial y el progreso material que se pretendía alcanzar. Aún así, los gobernantes nicaragüenses empezaron a realizar las gestiones necesarias para establecer relaciones con otros países, especialmente con los más fuertes y de mayores recursos que permitieran las ventajas de establecer un mercado estable. Uno de los países que interesaba a los gobernantes nicaragüenses era Estados Unidos, que a su vez, demostraba por la naturaleza de sus proyectos de hegemonía, interés por la región centroamericana, pues daba las condiciones geográficas para el canal interoceánico.

Por ello, Squier (viajero y diplomático), comenzó a relacionarse con Nicaragua, cuya experiencia le produjo un libro el cual, como asegura Liliana I. Weinberg, *nos permite seguir con detalle las modalidades que adoptó la penetración neocolonial en el interior de una cultura, de una sociedad.*² Se refería a la obra *Nicaragua: sus gentes y paisajes*. Ese esfuerzo y su influencia, se expresaron en el envío de diplomáticos hacia la región que tenía el objetivo de asegurar relaciones perdurables con los gobiernos de estos países. Así, Ephraim

² Liliana Irene Weinberg: "E.G. Squier y la causa del progreso", en *Nicaragua en Cuadernos Americanos*. Universidad Nacional Autónoma de México, núm. 5, septiembre-octubre, 1987, p. 77.

George Squier (1821-1888) fue nombrado encargado de negocios en los países de la extinta Federación Centroamericana, cuando las cuestiones por la demarcación de la ruta canalera y el dominio de la posesión territorial, eran temas trascendentales en la diplomacia mundial.

Ese esfuerzo y su influencia, se expresaron en el envío de diplomáticos hacia la región que tenía el objetivo de asegurar relaciones perdurables con los gobiernos de estos países. Así, Squier fue nombrado Encargado de Negocios en los países de la extinta Federación Centroamericana, cuando las cuestiones por la demarcación de la ruta canalera y el dominio de la posesión territorial eran temas trascendentales en la diplomacia mundial.

Estaba vigente el conflicto anglo-norteamericano que pretendía definir la disputa legal por esa vía y, era el momento, en que debían resolverse muchos asuntos en torno a ello. Precisamente, Squier y el representante inglés Frederick Chatfield (1801-1872), escenificaron una contienda sorda en este asunto, expresando las intenciones de cada uno de sus gobiernos por apoderarse de la supuesta ruta del canal. Squier representaba la voluntad norteamericana de canalera para propósitos estratégico-comerciales, que le brindarían la oportunidad de crecer como potencia en los próximos años, lo que estaba sujeto en él a un espíritu de superioridad alimentado por las nociones de la Doctrina Monroe y el Destino Manifiesto.

Chatfield, por su parte, representaba la voluntad imperial bretona de sostener su privilegio sobre los mares, como lo había emprendido desde el período colonial español en América. Para ello, importaba el dominio de posibles vías de comunicación interoceánica, tales como el canal en Centroamérica. Para estas dos potencias neocoloniales era importante dominar y controlar las vías comerciales más importantes en el Caribe y Centroamérica. Por tanto, la pugna se centraba en el interés de establecer el control de *un sistema de comunicaciones y transportes de interés extra-nacional comienza a superponerse y a desplazar las viejas vías tradicionales y a generar nuevas formas de urbanización impuestas por las necesidades de los países centrales.*³

Por su condición de diplomático, Eprahim no podía expresarse a favor de esta idea; pero tampoco podía sustraerse de la idea determinista del progreso y de la civilización que imprimía al mundo una visión muy particular del mismo. En el código mental interpretativo de Squier existían dos tipos de países o sociedades: los que poseían y controlaban el progreso y los que no lo tenían,

³ *Ibíd.*, p. 77.

requiriendo del *auxilio* o *beneficioso* contacto de aquel país para ingresar al mundo moderno. Nicaragua era uno de estos [los que no lo poseían]. Y en el territorio nacional, Squier asumía una actitud de condescendiente superioridad al observar las distintas manifestaciones de la sociedad, como lo ha manifestado en su obra:

*Estos aborígenes no han cambiado en trescientos años sus costumbres [...] Las escenas que mirábamos eran idénticas a las contempladas por los hombres del Descubrimiento. Un eterno estío reina sobre ellos; sus necesidades son pocas y primarias, y un naturaleza pródiga satisface a mano abierta las exigencias de su existencia. Jamás podían pensar que ese grupo de extranjeros que surcaban silenciosamente el agua frente a ellos andaba ahí abriendo el camino para la llegada del estrepitoso vapor, ni que el mundo civilizado estuviera en esos momentos planeando la titánica empresa de rasgar el velo de su primitiva soledad [...]*⁴

Habría que advertir el juego de mentalidades que se establece en estas circunstancias. La teoría del progreso y la civilización alcanzaba a dominar el simbolismo de la sociedad en los países desarrollados: dueños de la técnica y la ciencia, habían cultivado la idea de llevar el progreso a otros países, como Squier lo manifestara. No es casual que él mismo anotara las observaciones que hacía del ambiente en el cual se encontraba, a cada paso, en Nicaragua: *Eché a volar mi imaginación figurándome esa planicie en manos de una raza emprendedora y vigorosa, con pueblos por doquier, y henchida de los más ricos frutos de la naturaleza, y me preguntaba si nuestra generación no iría a ser testigo de este cambio [...]*⁵

Ese pensamiento, marcadamente etnocéntrico, no sólo se hacía patente en la actitud de funcionarios y personas como el embajador. No se olvide que cinco años después de la estadía del diplomático, William Walker (1824-1860) también se haría presente en Nicaragua bajo la premisa de *regenerar a la sociedad*, de acuerdo con los valores cultivados en los Estados del Sur de Estados Unidos.

La superioridad de ingleses y norteamericanos se basó en esta relación que, ellos mismos establecían con el progreso y la civilización, había sido y sería la base para esa actitud de superioridad con que se presentaban en Nicaragua, pretendiendo reclamar posesión sobre un territorio que no les pertenecía. Como lo participara Weinberg en su artículo, ya referido:

⁴ Ebrahim George Squier: *Nicaragua, sus gentes y paisajes*. Traducción de Luciano Cuadra. San José, Costa Rica, EDUCA, 1970, p. 32.

⁵ *Ibíd.*, pp. 278-279.

El viajero y diplomático no sólo representaba las ideas de su gobierno, sino que expresaba también la ideología que hacia mediados del siglo pasado acompañó a la expansión económica estadounidense. Liberal y amigo del orden democrático, siente que su país está llamado a ser el portador del progreso, el colonizador de las más recónditas regiones para la causa de la modernización y el agente de la incorporación de economías esclerosadas al circuito comercial de ultramar.⁶

Bajo esas condiciones, Ephraim Squier, encargado de negocios del gobierno estadounidense, llegó a Nicaragua en 1849. Al igual que el embajador Chatfield, ya laboraba en estos lares desde años atrás, manifestando esos mismos ideales a favor de Inglaterra. Los dos expresaban y proyectaban los visos de un conflicto diplomático nacido del interés por el canal interoceánico.

Las condiciones en Nicaragua

Es difícil asegurar cuándo nació la idea que los extranjeros son superiores a los nacionales en el trabajo y, por tanto, necesarios para la sociedad nicaragüense. Resulta interesante la actitud de los dirigentes políticos del período que va de 1838 al final del siglo XIX y que se demostraban en las manifestaciones suscitadas por la persona de Squier. Pero lo que importa llamar la atención es que ese sentimiento llegó a calzar, perfectamente, con el sentido de superioridad que los extranjeros demostraban. Squier llegó a Nicaragua en momentos muy particulares que vivía el país, a mediados del siglo XIX, cuando ya estaba visto que las guerras civiles y la influencia del *caudillismo* eran una realidad persistente, que no había reducido sus efectos con la sola renuncia de la Federación realizada en 1838.

Acontecía el levantamiento de Bernabé Somoza (1815-1849) que despertó tanta inquietud en la zona del Pacífico, por lo que el general Trinidad Muñoz (1790-1855) se vio precisado a establecer su base de operaciones en Granada para, de alguna manera, contener al faccioso. Precisamente, esos momentos de tensión fueron los que vivió Squier, desde su llegada a San Juan del Norte, como se verá más adelante. Asimismo, es curioso notar el ambiente de incertidumbre que le tocó vivir al diplomático y a sus acompañantes al llegar a Granada, temerosos de que la ciudad hubiera sido tomada por Somoza, cosa que resultó falsa, aunque no pudo sustraerse de notar el temor de los pobladores de la ciudad por el

⁶ Liliana Irene Weinberg: "E.G. Squier y la causa del progreso", art. cit., p. 79.

acontecimiento. La conversación que tuvo con su anfitrión en la ciudad colonial es ilustrativa:

*Parecía preocuparle poco la noticia de un ataque a la ciudad, y tenía la firme convicción de que los insurgentes serían dominados. Opinaba, no obstante, que si el gobierno no enviaba rápidamente refuerzos Somoza podía atacar Granada, pues el hombre era tan audaz como malvado. Pero aun en el peor de los casos lo que debía hacerse era atrincherarse tras las puertas y convertir cada casa en fortaleza [...]*⁷

La situación comentada anteriormente, nos da algunos elementos para dedicarnos a exponer un aspecto decisivo de la vida del nicaragüense en aquel período. El juego mental-simbólico de nuestra sociedad decimonónica, divagaba en medio de algunos aspectos centrales: la actividad política, en la cual se reconocen dos elementos sustanciales: el caudillismo y el localismo geográfico. Igualmente, otros de los elementos de ese juego mental-simbólico era el pensamiento religioso que también tenía implicaciones políticas. Estas llenaban la dirección de las diferentes actividades llevadas a cabo en la vivencia del nicaragüense: era un mecanismo que cruzaba transversalmente la mentalidad colectiva, en vista que aparecía constantemente combinada con los demás elementos del imaginario colectivo.

Pero otro acontecimiento, ocurrido en ese mismo año, había sido la invasión de los ingleses en el puerto de San Juan del Norte bajo el argumento de reclamar posesiones del Reino Mosco en el litoral oriental. El 1ro. de enero de 1848, se presentaron tropas inglesas en el puerto, a bordo del *Vixen* y el *Cutter Sun*, este último con bandera mosquita. Esta circunstancia despertó muchas actitudes adversas en la población, pues fueron ultrajados los funcionarios nicaragüenses nombrados en el puerto y se había forzado a Nicaragua a firmar —bajo amenaza— los acuerdos de la isla de Cuba, en el Lago de Granada. Tales fueron las circunstancias más notables que acontecieron unos meses antes que Squier llegara al país, pero cuyas consecuencias aun se vivían cuando arribó a Nicaragua.

Los aspectos del imaginario colectivo

Estos se relacionaban con el pensamiento religioso, elemento omnipresente en la mentalidad colectiva desde la colonia, cuando los españoles habían impuesto el ejercicio ritual de la Iglesia Católica de modo coercitivo sobre la población, aunque sincretizado con elementos rituales indígenas. El ritual católico subsistía en el ejercicio cultural de las personas, determinando, en gran medida, su propio quehacer vivencial y la naturaleza del espíritu social. Ningún espacio de la

⁷ Ephraim George Squier: *Nicaragua, sus gentes y paisajes* (1970), op. cit., p. 91.

sociedad existía donde el ritual religioso no encontrara residencia, atemperando costumbres, tradiciones, modos de vida, supersticiones, creencias civiles, entre otros.

La misma Independencia condujo, en cierto momento, a una defensa de la religión y sus posiciones frente a la sociedad, cuando se empezaron aplicar las reformas liberales. De hecho, la defensa de la religión se llegó a interpretar como un argumento necesario en las actitudes partidarias durante la mayor parte del siglo XIX. Por eso, cierto sector de la sociedad interpretó las reformas liberales como un ataque contra la *sacrosanta religión de sus mayores*, organizándose un ejército para defenderla.

En otras palabras, el pensamiento religioso incursionó en las actitudes políticas a partir de la Independencia, modificando la naturaleza de la lucha política como nunca se había visto hasta ese momento en la historia de Nicaragua. Todo el devenir de los acontecimientos militares y sociales en el país —desde 1821— presenta ya la incursión de lo religioso como elemento que determinaría el ejercicio político. Fueron precisamente, los *conservadores*, quienes habrían de incorporarlo como una estrategia para aprovechar el arraigo y la influencia que la religión demostraba en la sociedad. La defensa de la religión se transformó en una especie de estribillo que se repetiría, una y otra vez, hasta finales del siglo XIX, en el debate político como una condición básica para llevar adelante la lucha militar y política.

De hecho, es posible asegurar que el peso de la religión fue tan determinante en el espíritu social que, desde la época colonial, había llegado a incorporarse e identificarse como el elemento básico y primitivo de la nacionalidad. La acción nociva de elementos extranjeros que atacaron, robaron e incendiaron las ciudades nicaragüenses durante aquel período, hizo que se les reconociera como individuos de otras nacionalidades, a partir de la forma cómo aplicaron su ataque contra las creencias y construcciones religiosas.

Llamados *herejes* —desde aquel momento— el epíteto significaba una marca gentilicia que pretendía identificar a los provenientes de territorios que no compartían el ritual católico y, por tanto, eran enemigos del país. José Dolores Gámez describe que, cuando estos atacaron León *la saquearon sin excluir las iglesias y después incendiaron la catedral, el convento de la Merced*.⁸ Esto significaba para los creyentes un ataque a las cosas relacionadas con la Iglesia que sostenía un sentimiento tan vital y sensible para ellos que les hizo reconocer

⁸ José Dolores Gámez: *Historia de Nicaragua*. Managua, BANIC, 1993, p. 160.

en sus atacantes a enemigos. *Los ataques de los así llamados infieles, se interpretaban como una amenaza a la religión y la lealtad hacia el Rey que se combinaba con un sentimiento de lealtad e integridad del territorio al que se sentía pertenecer la población.*⁹

Al llegar el período de la Independencia, este sentimiento religioso tan arraigado había quedado como un registro de nacionalidad que estalló al momento que los llamados liberales empezaron a aplicar reformas que *atacaban* las posiciones de la Iglesia Católica. Durante los sucesos de la Independencia, y ante el argumento religioso que se habría elaborado de parte de las autoridades leonesas, para sostener las relaciones con España, poniendo en duda las decisiones de Guatemala, en noviembre de 1821 circuló en Granada un escrito que señalaba:

*Es doctrina sentada, que el gobierno de la Iglesia es enteramente espiritual; que en cualquiera clase o sistema de Gobierno se mantiene ileso, y puro; que las máximas del Evangelio, jamás han atacado a la libertad de los pueblos y que el mismo Señor pagó tributo al César. ¿Conque para salvarse es necesario ser esclavo? ¿Conque para ser cristiana es menester ser bestia del Estado de Borbón? ¿Conque la verdad de nuestra Religión consiste en sostener a un tirano en el trono de sus vicios? ¿Conque, en fin, nuestra independencia niega los sacramentos, dogmas de nuestra creencia?*¹⁰

Aparte de la confusión que habría creado la Independencia en Nicaragua, esta mentalidad antepuso inmediatamente la salvaguarda de los sentimientos religiosos, que entraron al juego político constituyendo una noción muy sensible de la sociedad. Según se ve, los líderes granadinos se inclinaban por posiciones más liberales al no creer que las actuaciones políticas pudieran interferir en los sentimientos religiosos. Cuando Squier llega a Nicaragua —en 1849— el peso de lo religioso era definitivamente importante en los actos individuales y colectivos, dando la forma de una sociedad intolerante. Él mismo fue testigo de estas actitudes mientras ingresaba a Nicaragua sobre las aguas del Lago de Granada:

los arreboles se tornaron, rojos calcando las palmeras de las islas contra el cielo; mudaron después a lila oscuro, y luego al cenizoso del ocaso a través del cual brillaban los luceros con un claror extraño y casi

⁹ Róger Norori Gutiérrez: "Religión e Identidades colectivas". *Boletín Nicaragüense de Bibliografía y Documentación*, núm. 120, julio-septiembre, 2003, p. 72.

En:

http://bibliotecavirtual.bcn.gob.ni/imagenes/bodega/boletinNicaraguense/94_167/120.pdf

¹⁰ Proclama que circuló en Granada a principios de noviembre de 1821, criticando duramente a la autoridades civiles y religiosas por sus disposiciones anexionistas a favor de México, en Antonio Esgueva Gómez: *Documentos de la historia de Nicaragua 1523-1857*. Managua, UCA, 1993, p. 100.

extraterreno. La transición fue rápida, pues allá no se conoce el lánguido crepúsculo de las latitudes del norte. Nuestros hombres no fueron insensibles a la semidivina belleza de la escena; y cuando todo hubo concluido comenzaron a rezar: "¡Ave María Purísima...!" Sobre el murmullo de las olas flotó el eco de la oración hasta la orilla para diluirse en el confín.¹¹

La religión conformó —en gran parte— el espíritu colectivo de la sociedad, sus costumbres y creencias. Tal lo demostraron, a cada momento, ante los ojos del Encargado de Negocios norteamericano. Squier fue testigo de otra escena en la cual la población creyente demostró la viveza del sentimiento religioso, esta vez relacionado con el culto funerario. La oportunidad la ofreció el vicario capitular, don José Desiderio Cuadra, a cuyo sepelio concurrió. Dentro de la jerarquía eclesiástica era un personaje por lo que la población pudo demostrar la reverencia y el respeto con que trataba estos casos. Squier describe:

Ya habían comenzado los oficios de difuntos; podíamos oír los cantos y oraciones y ver los cirios encendidos [...] A poco se hizo campo para dar paso a los hombres que, precedidos y rodeados de sacerdotes de revestido y la cabeza descubierta, traían los restos mortales. La gente se arrodilló [...] Seguían todos los funcionarios oficiales, y detrás gran número de los principales ciudadanos llevando velas encendidas; en pos marchaban la concurrencia en general [...] silenciosa y solemnemente.¹²

En estrecha relación con el sentimiento religioso, el culto funerario es la expresión ritual que legitima y asegura el futuro del alma más allá de la vida. En este caso, era imperioso mostrar una actitud acorde con las circunstancias en vista que el difunto era un prelado de la Iglesia. Por ello, el cumplimiento de este complicado acto. La muerte, reconocida como el último de los actos importantes del individuo, debía tratarse con suma atención y aplicación para que se asegurara la continuidad de la vida. Las diversas representaciones mentales que asume el pensamiento religioso constituían un auxilio indispensable.

La imagen de la muerte se hacía ver como algo definitivo, pero a la vez lúgubre y terrorífico, dada la pesadez de los rituales que se elaboraban y los objetos con que se rodeaba el acto. El diplomático describe otra dimensión de este culto funerario cuando un adulto está próximo a morir

¹¹ Ebrahim George Squier: *Nicaragua, sus gentes y paisajes* (1970), op. cit., p. 76.

¹² *Ibíd.*, p. 296.

se llama a un sacerdote para que le lleve el Viático [...] Se improvisa un altar en el aposento del agonizante [...] la gente se postema al paso del Viático por la calle [...] Se le administran los últimos sacramentos de la Iglesia [y] los circunstantes que le están ayudando a bien morir murmuran junto a su lecho: '¡Jesús te ampare! ¡Jesús te auxilie! ¡María te favorezca!'. Luego, cuando ven que está en los últimos momentos de la agonía, exclaman: '¡Jesús, Jesús, Jesús!'.¹³

La noción del *bien morir*, implicaba ayudarlo a orientar sus últimos momentos hacia la oración y el arrepentimiento, para asegurarse una continuación de su vida en el más allá, como lo había enseñaba la Iglesia.

Otro elemento básico del imaginario presente en el período, y que atemperaba el espíritu colectivo, era —además de nuevo— muy influyente, este fue la *actitud política*. Las actitudes favorables a uno u otro partido resultaron como luego de la Independencia, pues cada uno de los individuos se afilió voluntaria e inconscientemente, por la naturaleza de sus creencias religiosas, a uno de los bandos políticos. En el creyente católico, nació la necesidad de defender un sentimiento tan sentido y extendido como lo era la religión; pero este, por lo general, se encuentra vinculado a las posiciones políticas.

Recuérdese que la religión llega a representar un sentimiento tan inestable frente a la política, ya que asegura al sujeto creyente la propia estabilidad, frente a quien le asegura su presencia en este mundo. Además de la satisfacción de las necesidades materiales y espirituales. Al mismo tiempo, el pensamiento religioso le aseguraba que tendría una continuidad en un proyecto de vida más allá de la muerte. De manera que, con estas partes, el compromiso por la defensa de la religión era evidente. Otro tipo de actitudes políticas razonaban en el sentido que era posible renunciar a su tutela con el rey español, garante de la continuidad de los sentimientos religiosos, y conservar inmutable su accionar religioso. No obstante, las reformas que los *liberales* sugerían, representaban un ataque al estatus de la Iglesia que no se podía ocultar ni permitir.

La Independencia planteó, por primera vez, la oportunidad de expresar una opinión diferente a la que expresaban las autoridades, llegando a cuestionar y poner en tela de duda el derecho del rey para gobernar estas tierras. Fue una manifestación en la cual se despertaron inmediatamente polémicas en torno al derecho y la capacidad de las personas para gobernarse a sí mismas. Se tenía la idea que para gobernar se nacía preparado o designado por Dios y, por tanto, el destino de los hombre estaba marcado por esta razón. Unos nacían para gobernar y otros para ser gobernados, sin derecho a réplica, ni cuestionamiento.

¹³ *Ibíd.*, pp. 299-300.

Cuando el gobierno federal nombró jefe de estado de Nicaragua a Dionisio Herrera,* esta decisión trajo una serie de complicaciones a nuestro país que, casi se transformaron en una *guerra religiosa*, promovida por párrocos de las diferentes ciudades que se enfrentaron a Herrera, a quien identificaban como un individuo enemigo de la Iglesia. Su gestión como Jefe de Estado en Honduras, en años anteriores, había significado la afectación de las propiedades de la Iglesia hondureña y, como lo explica José Dolores Gámez, al ser nombrado Jefe de Estado en Nicaragua, se despertó una actitud adversa contra quien representaba un posible atentado a la Iglesia. Por ello, *el clero no cesaba de predicar, levantando el fervor religioso [...] contra Herrera, a quien presentaban, junto con Morazán, 'sindicándolo de hereje y de masón'*.¹⁴

Este conflicto sucedió diez años antes de la presencia de Squier en Nicaragua, aunque en su libro él acusa una mayor liberalidad en asuntos de fe por parte del pueblo, quizás por mera cortesía diplomática. El general Trinidad Muñoz en sus bandos parece confirmar estas apreciaciones cuando señalaba en sus decretos, al mencionar las tropelías de Somoza, documento que reproduce Squier:

*No ha respetado edad ni sexo, ni tampoco a los inermes heridos, y ni siquiera a los cadáveres; y con sacrílegas manos ha tomado los sagrados Vasos del Templo de Dios de la Justicia, quien, penetrando con una sola mirada el corazón de los hombres, y siempre tan justo como inexorable al final, así como salva al virtuoso, derribará ineluctablemente con sus terribles rayos al criminal y al malvado.*¹⁵

A diferencia del ambiente colonial, el enemigo de la religión podía ser, en este caso, un nacional que atentaba con actos sacrílegos los objetos rituales de la Iglesia, para lo cual se invocaba un castigo divino como acto justiciero. Mejor dicho: como una demostración que el peso específico de la religión seguía siendo

* **José Dionisio de la Trinidad de Herrera y Díaz del Valle (9 de octubre, 1781, Choluteca, Honduras-13 de junio, 1850). Representante del liberalismo y uno de los centroamericanos más ilustrados de su época. Autor de la primera Constitución de Honduras en 1824 y destituido en 1827 por los conservadores de Guatemala, tras una insurrección clerical. Enviado como pacificador a Nicaragua por el Gobierno Federal, fue electo Jefe Supremo del Estado, cargo que ejerció de 1830 a 1833. En 1834 fue elegido Jefe Supremo del Estado de El Salvador, pero no aceptó su nombramiento. Se retiró de la política en 1838.**

¹⁴ José Dolores Gámez: *Historia de Nicaragua* (1993), op. cit., p. 292.

¹⁵ Ephraim George Squier: *Nicaragua, sus gentes y paisajes* (1970), op. cit., p. 119. (Llamamiento publicado en la "Gaceta" con vistas a encender en patriotismo al pueblo y enderezar con indignación contra los insurgentes).

dominante en la sociedad y sus actos. Pero el ejercicio de las actitudes políticas engendraron también otra consecuencia seria que, a la vez, se transformó en uno de los simbolismos más característicos e influyente de la sociedad: la guerra civil. El conflicto militar demostró ser muy precoz en la sociedad que, reconociendo y respondiendo a sus sentimientos más esenciales y vitales como lo eran las creencias religiosas, se enfrascó en un combate perenne.

Según Squier el ambiente de Granada era el de una ciudad en pie de guerra, pues *todas las bocacalles que dan a la plaza estaban cerradas con barricadas, y por todas partes había retenes*.¹⁶ El período anterior a su llegada había constituido un proceso atroz, sin tregua, que se proyectaba hacia 1849 y que implicaba la defensa de la religión o, la culminación de aspiraciones por el desarrollo. Estaba en juego la pervivencia de la especie humana bajo condiciones específicas que ofrecían cada una de las opciones políticas del momento.

El levantamiento de Bernabé Somoza ocurría, precisamente, como continuación de una revuelta acontecida en Rivas, donde estaban comprometidas las identidades localistas, manifestadas en dos partidos: *timbucos* y *calandracas*. Para dilucidar estos sucesos, Gámez comenta: *El lunes 4 de junio de 1849 una muchedumbre de hombres armados con escopetas, pistolas, machetes y lanzas, invadió frenéticamente las calles de Rivas y se lanzó al combate*.¹⁷

Así se había ido construyendo desde la Independencia y, en poco tiempo, una especie de cultura militar, donde la guerra era el producto esencial de todo y el recurso viable para solucionar la permanencia de esas cuestiones vitales. Según el mismo Squier, los decretos para convocar a la guerra estaban elaborados de tal manera que *debían ser redactados en forma tal que tocasen las fibras sensitivas del pueblo, de manera que deben darnos cierta idea de su propósito*.¹⁸ Por ello, generalmente, se apelaba a la defensa de la religión y a enaltecer la figura del caudillo militar. Pero también se recurría a todo el aparato simbólico que alcanzaba la sociedad en su imaginario colectivo y, en el cual, la actividad política junto a la religión ocupaban un espacio considerable.

La guerra representaba en el nicaragüense de la década de los cuarenta del siglo XIX un impulso vital por la defensa de sus intereses reales, ya fueran materiales o espirituales. El localismo geográfico, la residencia o supremacía de la ciudad natal, la posesión del caudillo de sus simpatías, la religión como legado

¹⁶ *Ibíd.*, p. 95.

¹⁷ José Dolores Gámez: *Historia de Nicaragua* (1993), op. cit., p. 365.

¹⁸ Eprahim George Squier: *Nicaragua, sus gentes y paisajes* (1970), op. cit., p. 113.

de los abuelos y otras condiciones vitales se manifestaban en el combate, como una expresión en la que se jugaba el presente, el futuro y el legado del pasado.

Dada la forma completa de ilustración que presta para nuestros propósitos el siguiente documento, lo transcribimos íntegramente. Fue publicado por las autoridades militares del gobierno para convocarlos a la guerra ante el levantamiento de Bernabé Somoza y reproducido en la obra del Ministro norteamericano:

*Todos hemos visto horrorizados la devastación dejada a su paso por el bárbaro Bernabé Somoza desde su llegada a la población de San Jorge, en el Departamento Meridional. Quemó y arrasó haciendas, y entregó Rivas a las llamas, al mismo tiempo que, con la horda que le sigue, atacaba a la guarnición de línea, y a los varios patriotas congregados allí, quienes, después de haber sostenido de la manera más heroica un sitio de once días, se vieron obligados a retirarse; por tanto, el Supremo Gobierno, en cumplimiento de los deberes que le imponen la Humanidad, la Religión y la Patria, ha expedido los siguientes decretos extraordinarios [...]*¹⁹

Este fue el argumento para convocar a los individuos en edad aceptable para enlistarse en el ejército y reprimir la insurrección. Así, cuando la identidad colectiva había definido los elementos que la conformarían, años después, estos argumentos se reducirían *a la defensa de la religión y las buenas costumbres*. Ephraim llegó —como ya se hemos visto— en medio del ambiente de una guerra civil provocada por ciertos caudillos del momento. Se puede observar, en quienes actúan en torno al diplomático, la forma cómo asumen cada uno de ellos la posibilidad de involucrarse directamente en el conflicto. A San Juan del Norte llegan los ecos lejanos del mismo y eso explica el ligero espanto que causa.

En cambio, al llegar a Granada, los remeros se sumían en una expectación de prudente y temeroso espíritu, por la posibilidad de encontrar la ciudad tomada por las fuerzas de Somoza. Igualmente, la llegada del general Trinidad Muñoz envuelve a la guerra en otra tonalidad distinta relacionada con el festejo, la algarabía, la heroicidad. Respecto al ambiente vivido a su llegada a San Juan, Squier comunica en su célebre obra: *Todos dormimos hasta tarde del siguiente día en que nos hicieron saltar unos cuantos disparos y una formidable algarabía de gritos airados y voces plañideras como de un vivísimo altercado: "¡Revolución,*

¹⁹ GACETA DEL GOBIERNO SUPREMO DEL ESTADO DE NICARAGUA (León, 19 de junio de 1849), en *Ibíd.*, pp. 114-115.

Dios mío!", exclamó M., que tenía la cabeza llena de noticias del interior; "¡ya llegó aquí la Revolución!".²⁰

Era un fenómeno muy presente que incidía en el ánimo de la persona que la había vuelto proclive al levantamiento y en contra de las autoridades. La condición política y el genio militar de cada individuo, siempre era un resorte a punto de saltar en el momento oportuno. En un editorial publicado tan solo unos seis años después de la llegada de Squier al país, se afirmaba:

*desde nuestra independencia de la España hasta el año de 1856 no disfrutamos de un periodo de tres años de paz, ni de dos, ni de uno, tal vez ni de momentos, porque cuando el cañón no tronaba anunciando el exterminio era por-que, exhaustos de combatir, nos parábamos a cobrar aliento para nuevos combates [...]*²¹

Este solo era un recuento ligero de la situación que había significado la guerra civil hasta 1856 y, precisamente, Squier llegó en 1849, en medio de la amenaza de una nueva guerra, cuando a partir de su frecuencia ya se había convertido en un fenómeno generador de símbolos y representaciones mentales, que residía en el imaginario colectivo. Esto hace pensar que, dentro del simbolismo colectivo, aun las formas institucionales republicanas no ganaban la legitimidad debida para ser reconocidas como instrumentos de gobierno. Pero, también quienes representaban a la autoridad en ese manejo institucional no lograban acogerse a la fuerza que encarnaban, debido al poco reconocimiento que tenían esas formas de autoridad republicanas.

En el caso del tumulto que se formó en San Juan del Norte (Greytown) por las disposiciones inglesas para controlar la presencia de animales en las calles y el policía que debía hacer cumplir la disposición, se notaba claramente esta situación, pues el mismo se quejaba que *nadie hacía caso de sus explicaciones, por lo que estaba dispuesto, al igual que habían hecho sus compañeros, a huir de la ciudad.*²² En más de una ocasión, esa actitud política se traducía en una amenaza a la autoridad y a la misma institucionalidad que el individuo normal y corriente no llegaba a comprender. El mismo proceso institucional en formación se había echado a perder en reiteradas ocasiones por esa postura poco edificante de las personas ante la autoridad.

²⁰ Ebrahim George Squier: *Nicaragua, sus gentes y paisajes*. Traducción: Luciano Cuadra. Presentación: Jorge Eduardo Arellano. Managua, Editorial Nueva Nicaragua, 1989, p. 51.

²¹ Revista Conservadora: "Un editorial de ayer para reflexionarse ahora / LA PAZ". *Revista Conservadora del Pensamiento Centroamericano*, núm. 72, septiembre, 1966, p. 3. En: <https://sajurin.enriquebolanos.org/docs/781.pdf>

²² Ebrahim George Squier: *Nicaragua, sus gentes y paisajes* (1989), op. cit., p. 52.

La figura del caudillo

Derivado de la guerra y la actividad política, se encuentra otro de los elementos simbólicos propios de la mentalidad del siglo. Este era el *caudillo*. Empezar el intento por interpretar este elemento da un conocimiento más apropiado de la sociedad de entonces. Más allá de la identificación partidaria, era importante reconocer a un líder como objeto de sus preferencias políticas. Tal era el caso del *caudillo*, al cual se agasajaba de todas maneras y se le prestaban todo tipo de atenciones. La manera cómo fue recibido el general Trinidad Muñoz en Granada aquel año, Squier atestiguó:

*De los balcones colgaban telas rojas y amarillas. Cortinillas de vivos colores asomaban en todas las ventanas; festones y flores colgaban de todas las puertas, y en dondequiera veíanse banderines coloridos y verdes ramos. En la plaza, sobre todo, el decorado era abundante y caprichoso [...] Hombres, mujeres y niños lucían sus mejores atavíos y todos, junto con la ciudad, tronaban de júbilo.*²³

El simbolismo que representaba un caudillo ante la sociedad alcanzaba formas míticas, del cual podían inventarse y decirse acciones que evidentemente sobrepasaban las capacidades humanas. Se destacaba su fortaleza, valentía, acciones militares —por cuanto, desde la Independencia, la acción bélica había alcanzado un valor desmedido y, el soldado, un prestigio inigualable. Era el caso de Trinidad Muñoz, quien era recibido adonde llegara con exclamaciones como: *¡Viva el esclarecido General!*

El caudillo y el militar eran producto del ambiente de guerra que se había desatado a raíz de la Independencia, o sea, un fenómeno relativamente nuevo; pero había llegado a ser de gran peso debido a la frecuencia con que se llevó el conflicto bélico en menos de cincuenta años de historia. Esto había llegado a constituirse en parte de esa especie de *cultura militar* que destinaba honores y respeto al soldado y, capacidades al caudillo para dirigir la sociedad. En este ejemplo, fue el general Trinidad Muñoz. En otros años serían Fruto Chamorro o Tomas Martínez. Al dar por finalizada la persecución contra Bernabé Somoza, el gobierno lanzó una proclama que es representativa del sabor de la cultura militar que destacaba la heroicidad cuando manifestaba: *¡Gracias sean dadas al insigne General Muñoz y a sus valientes soldados, baluarte y salvaguardias del Estado!*

²³ *Ibíd.*, p. 131.

*Sus hazañas no necesitan de encomio; ellas hablan por sí solas. Nos han dado una impresionante lección de patriotismo y de virtud.*²⁴

Cualquiera que fuera, se magnificaban sus actos y méritos militares como modelo a seguir y se le llenaba de privilegios materiales y espirituales, además de la consabida admiración. Pero tan importante como los referentes simbólicos citados anteriormente, y tan influyente y persistente como el pensamiento religioso, fue el localismo geográfico. Es decir, ese sentimiento primitivo de identidad y pertenencia territorial que se incubó en leoneses y granadinos, a partir de su origen de nacimiento o de sus simpatías por una u otra ciudad. Se tiene evidencia que las primeras contradicciones entre las ciudades de León y Granada habían sucedido a partir de las actitudes que cada una de ellas había asumido frente a la noticia de la Independencia en 1821. Las divergencias desembocaron en perennes guerras que asolaron el país, cuyos dirigentes eran, por lo general, representantes de estas ciudades.

Así, los leoneses llegaron hasta Granada para asediarla, rendirla y saquearla; lo mismo sucedió en otras ocasiones, cuando los granadinos encontraron el momento del desquite sitiando y atacando a la ciudad rival. El último enfrentamiento sucedió unos años antes, en 1844, cuando los granadinos llegaron a León y con ayuda del ejército salvadoreño, casi destruyeron la ciudad. Durante esos acontecimientos, en los que habría participado el caudillo salvadoreño Francisco Malespín (1806-1846), apoyando a los granadinos; este último quiso *explotar la antigua rivalidad de León y Granada, y envió agentes con circulares a todas las Municipalidades excitándolas á la insurrección contra el Gobierno leonés.*²⁵

El saldo de este fue un sitio de dos meses a la ciudad de León, la cual al fin cayó en poder de los sitiadores *el 24 de enero de 1845, los habitantes pasados a cuchillo en su mayor parte y las casas entregadas al saqueo y al incendio.*²⁶ Este primitivo sentimiento de pertenencia territorial subsistía, por supuesto, al llegar Squier a Nicaragua y fue al que se refirió el general Trinidad Muñoz, establecido en Granada, durante la estadía del diplomático norteamericano cuando redactaba en su bando:

La monstruosa facción que ahora amenaza la vida del Estado no pertenece a ningún partido; es una horda vandálica que trata, por medios viles, de alcanzar fines injustificables [...] La forman enemigos del orden,

²⁴ *Ibíd.*, p. 191.

²⁵ José Dolores Gámez: *Historia de Nicaragua* (1993), op. cit., p. 346.

²⁶ *Ibíd.*

*de la libertad y de la humanidad [...] Cuando el país está amenazado no somos "timbucos" ni "calandracas" somos nicaragüenses.*²⁷

Era muy difícil que con un discurso se lograra reducir los efectos de esta actitud, vertiente de lo político, en la sociedad del siglo XIX. De hecho, ni aun en medio del conflicto contra los filibusteros en 1856, las identidades localistas se abandonaron. Evidencia de ello es que el levantamiento de Bernabé Somoza se había iniciado en Rivas como un enfrentamiento entre estos dos partidos de esencia localista. En todos estos hechos se jugaba la supremacía de la ciudad y sus habitantes. Se debía dejar claro quién era la ciudad más fuerte, cuál era la que subsistía a pesar de las calamidades. En esta confusa identidad colectiva de localismos, era muy complicado esperar un ápice de sentimientos más elevados hacia la nación en general y, mucho menos, tener noción de soberanía territorial si esta se hallaba más allá de los límites de la ciudad y sus dominios.

Es decir, los nicaragüenses no tenían sino una ligera idea del derecho de posesión que podía reconocerse a su favor en ese momento y eso es lo que dio oportunidad a Joseph Warren Fabens (1821-1875), Henry Lawrence Kinney (1814-1862) y Walker para intentar apoderarse del territorio: la ignorancia de ese derecho. Se limitaban a sostener un sentido muy primitivo de posesión sobre los linderos de la ciudad, ya fuera León o Granada. De ahí, que la presencia de Squier haya sido una oportunidad para aquellos mercenarios o filibusteros interesados en llegar primero a Nicaragua y reclamar la parte que, según ellos, les correspondía, porque los elementos simbólicos de estos también le indicaban pensar y creer en un solo sentido: apropiarse de un territorio al que creían tener derecho.

Otra dimensión del pensamiento político

Las simpatías políticas que demostraron los nicaragüenses hacia la República del Norte, constituían otra dimensión de la actitud política. Las manifestaciones ante el Encargado de Negocios, fueron frecuentes en todos los lugares que visitó desde su entrada a Nicaragua, como sucedió en el puerto de San Juan del Norte, donde fue escenificado un tumulto que se tradujo en un *¡Mueran los ingleses!* No era sino un simbolismo importante que dominaba al imaginario colectivo en el plano político: la imagen de fuerza que representaba Estados Unidos, a pesar de no ser aun una potencia firme frente a otras como Inglaterra. En los escritos de Squier no es posible obviar las observaciones que

²⁷ Eprahim George Squier: *Nicaragua, sus gentes y paisajes* (1989), op. cit., p. 111.

hacían figurar estas manifestaciones, tal vez como un signo de la simpatía que su país despertaba en la población: *esa misma noche —apunta— se nos obsequió con una serenata cuyos intermedios llenaron gritos de "¡Vivan los americanos del Norte!"*.²⁸

Era, por lo general, la proverbial actitud de los nicaragüenses ante la figura simbólica que representaban los Estados Unidos. Se le había elaborado como una nación superior en todo, capaz de vencer a sus rivales por ayudar a los países débiles y así se creaba y reforzaba una imagen de fortaleza ante la cual se suponía, Nicaragua, había cobrado mucha importancia por lo del canal. Por ello, motivada por esa imagen de fuerza y confianza que se tenía en los Estados Unidos, es que se originó lo que apunta Squier: *la noticia propalada al siguiente día fue de que seis barcos de guerra americanos venían ya rumbo a San Juan a echar de allí a los ingleses*.²⁹

Eso bastaba para dar a entender la figura que se elaboraba y prevalecía en el imaginario social nicaragüense con la que se relacionaba a Estados Unidos. Para muchos, esta nación era el ejemplo de los principios republicanos y las libertades civiles, ante el reflejo mental que tenían de su propia conducta, que desde la Independencia los hacía aspirar al ejemplo de la República del Norte. El ministro Squier destaca las actitudes de la población. En este sentido, al momento de ser recibido oficialmente en León, cuando después del discurso oficial refiere:

*Apenas había el director dado fin a su respuesta, y toda la concurrencia estaba aún quieta y atenta, cuando un oficial, muy distinguido por su patriótica valentía en el campo de batalla y por sus servicios como ciudadano, el Coronel Francisco Díaz Zapata, avanzando repentinamente de atrás de la línea de oficiales, comenzó a recitar un apasionado apóstrofe a la bandera de los Estados Unidos [...]*³⁰

La poesía en cuestión destacaba el *iPresagio de poder y de grandeza!/
¡Enseña ilustre de virtud y gloria!*; ³¹ aspirando a que la amistad de Estados Unidos con Nicaragua significara a partir de ese momento: *Que la herida cerviz ya, no más doble/ Nicaragua en su triste desventura [...]*³² y como una esperanza de lo que significaría contra Inglaterra. Culminaba el poema señalando: *Tu*

²⁸ *Ibíd.*, p. 52.

²⁹ *Ibíd.*

³⁰ *Ibíd.*, p. 167.

³¹ *Ibíd.*

³² *Ibíd.*, p. 168

*advenimiento amigo/ a mi Patria doliente y compasible,/ Llénala de tu honor y tu grandeza,/ Y abate a su adversario la cabeza.*³³

Todas ellas eran imágenes y representaciones mentales propias de la sociedad de la época, que confiaba en la amistad de los Estados Unidos y de su acción frente a la nociva presencia de Inglaterra. No es de extrañar, como lo describe el diplomático norteamericano que, al final de la declamación, la concurrencia *olvidando toda otra consideración, estallaron en entusiastas y prolongados vítores que encontraron eco en la gente de la plaza y en los soldados de la guarnición [...]*³⁴ Esta actitud demostraba una imagen específica que se había elaborado como un producto cultural en la conciencia colectiva de la época ante los Estados Unidos. Por eso, no era raro que los individuos se refieran en tales términos. Un episodio, acontecido al salir de San Carlos y señalado por Squier en su obra, refuerza esto:

*Toda la gente fue a decirnos adiós y un anciano se empeñó en darnos un abrazo de despedida. Como los profetas de antaño, dijo que ya podía morir tranquilo porque sabía que su patria estaba segura bajo la protección de la República del Norte.*³⁵

Las imágenes, simbolismo más las representaciones mentales afloraban en sus actitudes cotidianas y costumbres a cada momento, conformando, de ese modo, nuestra historia.

Fuentes

DUBY, George: "Historia social e ideologías de las sociedades", en *Hacer la Historia*, vol. I. Comps.: Jacques Le Goff, Pierre Nora. Barcelona, Laia, 1974. En: <https://es.scribd.com/document/341032755/Sociologia-2-Duby-Georges-Historia-Social-e-Ideologia-de-Las-Sociedades>

ESGUEVA GÓMEZ, Antonio: *Documentos de la historia de Nicaragua 1523-1857*. Managua, UCA, 1993.

GÁMEZ, José Dolores: *Historia de Nicaragua*. Managua, BANIC, 1993.

³³ **Ibíd.**

³⁴ *Ibíd.*, p. 167.

³⁵ *Ibíd.*, p. 84.

WEINBERG, Liliana Irene: "E.G. Squier y la causa del progreso", en *Nicaragua en Cuadernos Americanos*. Universidad Nacional Autónoma de México, núm. 5, septiembre-octubre, 1987.

NORORI GUTIÉRREZ, Róger: "Religión e Identidades colectivas". *Boletín Nicaragüense de Bibliografía y Documentación*, núm. 120, julio-septiembre, 2003, p. 72.

REVISTA CONSERVADORA: "Un editorial de ayer para reflexionarse ahora / LA PAZ". *Revista Conservadora del Pensamiento Centroamericano*, núm. 72, septiembre, 1966, p. 3. En: <https://sajurin.enriquebolanos.org/docs/781.pdf>

SQUIER, Ebrahim George: *Nicaragua, sus gentes y paisajes*. Traducción de Luciano Cuadra. San José, Costa Rica, EDUCA, 1970.

_____ : *Nicaragua, sus gentes y paisajes*. Traducción de Luciano Cuadra. Presentación: Jorge Eduardo Arellano. Managua, Editorial Nueva Nicaragua, 1989.●

Los Obispos Del Chad Y Los Obispos De Nicaragua Frente A Los Cambios En La Sociedad Política: ¿Adónde Va El Catolicismo Nicaragüense?

Manuel Fernández Vílchez

Contenido:

- 1.- ¿A dónde va el catolicismo nicaragüense?
- 2.- “Los obispos del Chad ante la degradación social”
- 3.- ¿Qué sucede en el Chad y Nicaragua inmersos en la Globalización?
- 4.- La tendencia intervencionista de las ONG’s católicas
- 5.- Por el activismo político: el catolicismo perdió la oportunidad de actualizar su discurso teológico

1.- ¿A dónde va el catolicismo nicaragüense?

Esta es una pregunta que, seguramente, se hacen los católicos conscientes del cambio de la Iglesia Católica, en Centroeuropa como en África y resto de Latinoamérica, donde desafortunadamente se asocia Iglesia Católica con ideologías políticas; aunque en ningún país es tan intensa la intervención política clerical como en Nicaragua. Solo comparable al pasado de la Acción Católica en el Movimiento Social Italiano de Mussolini (MSI) y el Movimiento Nacional Español (MNE) de Franco. Ambos regímenes fueron populismos católicos, no de igualdad jurídica liberal (economía de libre competencia) ni de organización clasista trabajadora (economía política socialdemócrata), sino del solidarismo socialcristiano por estamentos: de un Estado corporativo jerárquico. Seguían la encíclica *Quadragesimo Anno* (1933), que proponía como Doctrina Social Católica la *solidaridad entre el capital y el trabajo* bajo un régimen monopolista autoritario (poder temporal) y autoridad moral eclesiástica (poder espiritual del episcopado).

Por el contrario, la Reforma del Concilio Vaticano II (1962-65)¹ se propuso separar la catolicidad de la función pública estatal de la autoridad moral del

¹ *Concilio*: nombre que se origina en la institución del *Concilium* del Colegio Pontificio en el Senado Romano. De ahí viene la diferencia etimológica entre Concejo y Consejo, Concejal y Consejero,

régimen feudal. Especialmente, el decreto sobre la libertad de creencia moral y de expresión: *Dignitatis Humanae* (1965). Además de cambios de actualización (*aggiornamento*) en las prácticas sacramentales (*sacramentum: insignias*) mediante la Constitución *Sacrosanctum Concilium* (1963); modernización del dogma teológico (Constitución *Lumen Gentium*, 1964; *Dei Verbum*, 1965) y la mística católica (*Gaudium et Spes: sobre la Iglesia en el mundo actual*, 1965). En conjunto, se superaba la ruptura del tradicionalismo feudal del románico con la modernidad del humanismo renacentista, reconciliando el catolicismo con el racionalismo, el liberalismo, el movimiento obrero y la revolución científica. Especialmente, se reconocía las libertades públicas y privadas, más la separación de la Sociedad política de la organización no gubernamental (ONG) eclesiástica episcopal en la sociedad civil.

El Concilio Vaticano II representó un giro, una vuelta al encuentro con el movimiento católico del humanismo cristiano renacentista del siglo XVI, representado por la *conciencia moderna* del erasmismo (de Erasmo de Rotterdam y Luis Vives, los hermanos Valdés y Miguel Servet) enfrentados a la Reforma más extrema de Lutero y Calvino. A la vez, era un reconocimiento de las señales de separación de la Política y la religión en *El Príncipe*, de Maquiavelo (1513); y de la Economía y la religión, en *La ética protestante y el espíritu de capitalismo*, de Max Weber (1905). Este concilio Vaticano II, por lo tanto, superaba, en primer lugar, la Contrarreforma del Concilio de Trento (1545-63) y el autoritarismo de la censura del *Índice de libros prohibidos* (1564). Una lista elaborada en sucesivas versiones por mandato del mismo Concilio de Trento, y que sería suprimida por Paulo VI en 1966.

En segundo lugar, representaba una rectificación del Vaticano I (1869-70), de reacción dogmática a la revolución del liberalismo y el socialismo del siglo XIX, las filosofías de la ilustración y la popularización de la teoría científica de la evolución (1859), condenados como *errores modernos*. Aquel concilio Vaticano I mantenía la autoridad moral de jerarquía feudal en la relación de los *poderes espiritual y temporal* de la Contrarreforma, y promulgó la *infallibilidad* doctrinal del Sumo Pontífice (el antiguo orden pontificio de la monarquía romana fundado siglos antes de nuestra era).² Lo que convirtió en doctrina dogmática para los católicos el *Sílabo* o *Lista de los principales errores de nuestro tiempo*, promulgado

del latín *Concilium* (institución senatorial y de administración pública) y *Consilium* (consejo, de aconsejar, consejería y reunión privada). Sobre el Concilium del Colegio Pontificio romano véase: *Política del estado pontificio: del imperio romano al populismo socialcristiano*, en: <https://www.bubok.es/libros/207533/POLITICA-DEL-ESTADO-PONTIFICIO-DEL-IMPERIO-ROMANO-AL-POPULISMO-SOCIALCRISTIANO>

² Véase la cita anterior.

por Pío IX en la encíclica *Quanta Cura* (8 diciembre 1864), contra el racionalismo filosófico, la revolución científica del materialismo naturalista, la revolución de las libertades individuales de ideología política y libertad de conciencia moral y contra el laicismo. La separación de la religión del derecho público del Estado, hoy resulta difícil de aceptar, pero estas ideas reaccionarias decimonónicas son cuestiones actuales y no superadas de sectores eclesiásticos y socialcristianos nicaragüenses, y en cierta medida en el Chad y España como se verá a continuación.

Mientras que Paulo VI, aplicando las constituciones progresistas del Concilio Vaticano II, en la carta apostólica *Octogesima adveniens* (1971) se pronunciaba en contra del Syllabus de los *errores modernos* de 1864, declarando la libertad de conciencia: *Frente a situaciones diversas, nos es difícil pronunciar una palabra única como también proponer una solución con valor universal. No es éste nuestro propósito ni tampoco nuestra misión. Incumbe a las comunidades cristianas analizar cada situación [...] deducir principios de reflexión, normas de juicio y directrices de acción según las enseñanzas sociales de la Iglesia.* Declaración que venía a representar una apertura al *libre examen* de libertad de conciencia de la reforma humanista cristiana del erasmismo, de la que había hecho bandera Lutero (un fraile agustino) y antes varios filósofos del orden franciscano, especialmente Guillermo de Ockham en el siglo XIV. Paulo VI suprime la *Lista de errores modernos* de 1864 y el *Índice de libros prohibidos* de 1564.

Por lo tanto, el aperturismo del Concilio Vaticano II en la pasada década de los años sesenta, además de corregir la Contrarreforma del Concilio de Trento, debía servir a la adaptación de la teología católica a la contemporaneidad del liberalismo y la socialdemocracia europea de posguerra; sobre la huella dejada por jesuitas como Hans Urs von Balthasar y Pierre Teilhard de Chardin, que iban contra el antiliberalismo, antisocialismo y anticientifismo del tradicionalismo católico.³ Los jesuitas participaron activamente en este giro, mediante las

³ Trabajando para el rector jesuita de la UCA (Managua), León Pallais, recuerdo una conversación ocasional, intrascendente, sobre "Las sandalias del Pescador". Cuando la cultura cinematográfica y el control ideológico pasaba por el cine, como ahora se pesca en la lucha ideológica por las redes sociales. Una película de esos días basada en la novela del Morris West (1963). Mencioné que el personaje del cura heterodoxo podía representar al jesuita Teilhard de Chardin frente al autoritarismo moral de Pío XII. Y León Pallais decidió que la filosofía de Teilhard de Chardin sería apropiada para la lección inaugural del curso académico 1969. Dos años después, el rector León Pallais sería defenestrado por compañeros jesuitas seguidores del agustinismo político del feudalismo medieval de la cristiandad del románico. Sobre esta crisis de los jesuitas en la UCA: "León Pallais, rector de la

iniciativas del diálogo con el ateísmo y el diálogo con el marxismo, que dio lugar al Congreso de Salzburgo sobre Cristianismo y Marxismo (1965), que reunió filósofos de Europa del Este (CAME) y Oeste. Mas los congresos de Herrenchiensen, de la entonces República Federal de Alemania (1966), y de Marienbad (Mariánské), entonces Checoslovaquia (1967). El programa de diálogo con el ateísmo había comenzado oficialmente con un discurso de Paulo VI a la congregación general de los jesuitas el 7 de mayo 1965 (probablemente sugerido por los mismos jesuitas de la Casa Generalicia en Roma).⁴

Para este programa de diálogos, que duró varios años, se formaron grupos reservados de estudiantes y profesores, que investigaban determinadas cuestiones filosóficas, filológicas, culturales e históricas. Lo que convenía a la red de más de un centenar de universidades de los jesuitas para su trato profesional con la comunidad científica atea. Por otra parte, el programa de diálogo con el marxismo buscaba una salida a la crisis de los católicos frente al creciente movimiento obrero en el que se incorporaban obreros católicos, por el avance de la internacional socialista en gobiernos de partidos socialdemócratas, y el crecimiento de los importantes partidos comunistas en occidente, particularmente en Francia e Italia hasta la década de los años setenta. Porque, en el paso de la década de los años setenta a ochenta y desde 1969, comenzó el final de las sociedades occidentales de la Posguerra. El Colegio Pontificio y la Curia Romana del Vaticano cambiarían como el resto del mundo bajo las nuevas formas de superioridad estratégica, y la catolicidad en Nicaragua retrocedió a los procedimientos decimonónicos.

Apostilla: No interesa entrar en asuntos periodísticos del conspiracionismo vaticano, como en David Yallop: *In God's Name, 1984* [en español: *En nombre de Dios*] los escándalos financieros vaticanos que aparecen en la prensa desde la década de los años setenta. Tampoco es objeto las conexiones vaticanas con el desmantelamiento de los partidos italianos de la posguerra en los procesos judiciales conocidos como *Mani Pulite* (Manos Limpias), la Tangente o Tangentopolis, y antes los *anni di piombo* (años de plomo) desde la *strage di Piazza Fontana* (atentado de Piazza Fontana, diciembre de 1969). Pues, aquí se trata de cuestiones de la Reforma Católica del Vaticano II, y el retroceso al intervencionismo político decimonónico.

UCA, frente al 'agustinismo político', en *Revista de Temas Nicaragüenses* (núm. 95, marzo 2016). Cif.: "La insurrección comunal en Nicaragua 1978-79: movimiento social, ideología".

⁴ Véase "Del 'diálogo con el ateísmo' al 'diálogo con el marxismo', sus efectos en Centroamérica: el complejo religioso del 'elegido'", en *Revista de Temas Nicaragüenses*, núm. 116 (diciembre, 2017). Cif.: "La insurrección comunal en Nicaragua 1978-79", en librería virtual bubok.es

A la constitución del Concilio Vaticano II *Gaudium et spes: sobre la Iglesia en el mundo actual* (diciembre, 1965), le siguieron la encíclica *Populorum Progressio: el desarrollo de los pueblos*, de Paulo VI; y del *Documento de Medellín: promoción de la justicia* [...]. Documentos que debían superar la tradicional Doctrina de Justicia Social católica de las encíclicas *Rerum Novarum* (1893) y *Quadragesimo anno* (1933), del populismo antiliberal y antisocialista. Pero en Latinoamérica y, particularmente, en Nicaragua las décadas de los 70 y 80, más bien se impuso entre el clero el activismo de una vuelta al concepto de justicia socialcristiana jerárquica (corporativa estamental), de autoridad moral católica feudal, contra la adaptación al concepto del liberalismo de igualdad jurídica en la libre competencia y lucha de clases de la socialdemocracia. Ya superada por la encíclica *Mater et Magistra* de Juan XXIII que reconocía el liberalismo, el capitalismo de libre competencia y la organización de clase obrera. Y además, el discurso de Paulo VI en la Asamblea General de las Naciones Unidas (octubre, 1965), que reconocía el moderno sistema de derecho internacional sobre el antiguo derecho de gentes, y la soberanía de los estados según los tratados de la paz de Westfalia del siglo XVII.

Mater et Magistra fue un documento guía de la Reforma del Concilio Vaticano II, mientras la encíclica de Paulo VI: *Populorum Progressio: el desarrollo de los pueblos*, añadía la división del neocolonialismo y la universalización de la democracia y el Derecho Internacional. Lo que suponía la aceptación del principio de separación de la Iglesia del Estado, como organismo no gubernamental (ONG) de la sociedad civil, no intervencionista en cuestiones de los partidos políticos democráticos y las instituciones de la sociedad política. Pero estos cambios expresados en documentos del Vaticano II, el magisterio de Juan XXIII y Paulo VI, requerían de una formación filosófica e ideológica contemporánea, de una educación estética de las vanguardias del siglo XX, de una formación científica y tecnológica, de las que no disponía el clero latinoamericano formado en el escolasticismo y, como mucho, en el neotomismo. Y los jesuitas, que sí disponían de esta formación, más bien se dividieron por la encuesta social,⁵ generando una rama de activismo político que he descrito en los artículos: “León Pallais, rector

⁵ Pedro Arrupe, reunido con los mandos provinciales jesuitas latinoamericanos en Río de Janeiro (1967), acordó un proceso de compromiso social llamado “Encuesta social”.

de la UCA, frente al ‘agustinismo político’ y ‘EL CIAS de los jesuitas en la crisis política de Centroamérica la década de los setenta’.⁶

En Latinoamérica, la reforma modernizante del Concilio Vaticano II tuvo un efecto contradictorio. En la década de los años setenta, la constitución *Gaudium et spes*, la adaptación católica al mundo actual se interpretó como una vuelta al activismo del intervencionismo clerical paternalista sobre el Estado, dividiendo al clero en dos partidos irreconciliables en las crisis latinoamericanas políticas y económicas de los años setenta y ochenta (crisis inflacionaria, recortes fondomonetaristas, década perdida, Doctrina del Estado de Seguridad Nacional, guerrillas de aventurerismo cheguevarista de pequeña burguesía populista, contrarios la organización partidaria del movimiento obrero prosoviético y más).

Una parte del clero junto a sectores demo/socialcristianos, se dejó llevar por el aventurerismo y voluntarismo cheguevarista (en Nicaragua el nacional-sandinismo infiltró y desorganizó la Juventud del Partido Socialista, dividió el movimiento obrero del PSN, y en su democratismo desprestigió a su secretario general Domingo Sánchez, apodado *Chagüitillo*, por operar bajo los márgenes de legalidad existentes). Junto al foquismo guerrillero, operó por toda Latinoamérica, entre los años sesenta y ochenta, una guerra psicológica de lucha ideológica que pasaba por las universidades, desmovilizando el movimiento de juventudes (células) afines a los partidos socialistas prosoviéticos. El movimiento estudiantil fue sometido a la distracción ideológica de la teoría de la dependencia, mediante programas de becas y propaganda editorial de CEPAL, FLACSO, CLACSO, en la Guerra Fría contra el Campo Socialista (entonces llamado Segundo Mundo) y el llamado Tercer Mundo.⁷

Como parte de esta lucha ideológica, el clero latinoamericano interpretó la *opción por los pobres*, no como una categoría moral virtuosa del voto de pobreza, y un mandamiento de paternalismo cristiano, sino como una proclama política populista de la declaración *Cristianos por el socialismo* [cristiano, se entiende]. En Santiago de Chile (abril, 1971), bajo el gobierno de Salvador Allende.⁸ La

⁶ *Revista de Temas Nicaragüenses* (núm. 90, octubre, 2015). Cf.: *La insurrección comunal en Nicaragua 1978-79: movimiento social, ideología*.

⁷ Frances Stonor Saunders: *La CIA y la guerra fría cultural*. [Traducción de Rafael Fontes]. Madrid, Editorial Debate, 1999. En: https://www.nodo50.org/cubasigloXXI/b2-img/saunders_la_cia_y_la_guerra_fria_cultural.pdf

⁸ Para el uso clerical de la palabra *socialismo*, recordar el populismo de las dictaduras de entreguerras que se denominaba *nacionalsocialismo* alemán, *movimiento social italiano* de Musolini y *falange socialcristiana* en España. Aunque se ha confundido esta mistificación socialcristiana nicaragüense con un frente ideológico de guerra fría. Estas distinciones conceptuales explican su disidencia con el populismo maoísta cubano de la Troika de los hermanos Daniel y Humberto Ortega

llamada *Teología de Liberación* adoptó el socialcristianismo estamental del populismo de entreguerras (MSI de Musolini, MNE de Franco) y lo dirigió al fundamentalismo de un *Reino* [clerical] *de Dios*, remembranza del reinado cristiano feudal del Románico medieval. Otra parte del clero latinoamericano, de manera especial, el nicaragüense y en la crisis centroamericana, se posicionó del lado del militarismo de Estado de seguridad nacional, iniciado la primera mitad de los años setenta en el Cono Sur. Probablemente, no fueron conscientes de su actitud reaccionaria, al ir en contra de la reforma progresista del Vaticano II. Lo cierto es que la Iglesia Popular nicaragüense, y su contraparte de Iglesia Oficial, en la década de los años ochenta alcanzaron formas extremas de intervencionismo político y agravaron la guerra civil.

Coincidió, no por casualidad, con las nuevas formas de superioridad estratégica en las potencias, el tradicionalismo del papa Juan Pablo II con quien se retrocedió en la aplicación de las constituciones del Concilio Vaticano II. Congregaciones religiosas como la Obra, aparecida bajo el Movimiento Nacional de Franco, y los Legionarios seguidores de los cristeros contrarios a la revolución

junto a Tomás Borge, antes y desde el primer Congreso de 1992. Aunque algunos, incluido el vicepresidente de aquellos años, por lo que dice y no dice en *Adiós Muchachos*, todavía no reconoce su populismo socialcristiano.



Ernesto Cardenal amonestado por el papa Juan Pablo II (Managua, 4 de marzo, 1983)

mexicana de 1910, ganaron poder y liderazgo en la Curia Romana y en las conferencias episcopales latinoamericanas con los nuevos obispos nombrados por el papa Juan Pablo. Fue activo en el movimiento anticomunista y, firmemente hostil, al Partido Socialista Unificado de Polonia, el papa respaldó el sindicato católico polaco *Solidarność* (Solidaridad). El mismo papa Juan Pablo intervino directamente en la guerra civil de Nicaragua en la década de los años ochenta, según investigaciones documentales de Carl Bernstein (el periodista que descubre el célebre caso Watergate, que llevó a juicio al presidente Nixon), en *His Holiness, John Paul II and the Hidden History of our Time* (1996).⁹

El papa Juan Pablo, de visita en Managua (marzo de 1983), adoptó una posición de confrontación política contra el activismo de la Iglesia Popular de Nicaragua en los años ochenta, y favorable a la llamada Iglesia Oficial opuesta al Gobierno. En lugar de un

reclamo puramente doctrinal a uno o los dos bandos, el papa volvió a la lucha ideológica de militancia católica decimonónica. Lo explica un periodista español ahí presente, Juan Arias —y no precisamente prosandinista—. Si se lee el artículo completo:¹⁰

El Papa fue acusado de ser duro y conservador tanto con el Gobierno sandinista de Ortega como con la llamada Iglesia Popular que se nutría de la teología de la liberación [...] El sacerdote y poeta Ernesto Cardenal era entonces el ministro de Cultura [...] En el aeropuerto [...] Yo estaba a su lado [del papa]. Cuando se acercó el Papa, Cardenal hincó una rodilla en el

⁹ Versión en español: *Su Santidad. El Papa Juan Pablo II y la historia de su tiempo*, 1996. Carl Bernstein había publicado antes el artículo: "The holly alliance", en *Time* (24 febrero, 1992).

¹⁰ Juan Arias: "El día en que el Papa se enfrentó a los sandinistas". *El País*, 20 de julio, 2018. En: https://elpais.com/internacional/2018/07/20/actualidad/1532095563_875303.html

suelo y tomó su mano para besársela. Juan Pablo II, con su rostro airado, se la retiró. Y cuando el sacerdote le pidió la bendición, el Papa, señalándolo amenazador con el índice de su mano derecha, le dijo: "Antes tiene que reconciliarse con la Iglesia" [...] A partir de aquella escena, que dio la vuelta al mundo, toda la jornada estuvo cargada de tensión. El medio millón de personas llegadas de todo el país para asistir a la misa del Papa, con el viaje costado por el Gobierno, tenía orden de aplaudirle durante la misa, dijera lo que dijera [...] En la explanada, la multitud empezó a aplaudir al Papa, pero según fueron escuchando el duro discurso contra la revolución y contra la Iglesia ["Popular"], primero se quedó muda y enseguida coreó: "Entre cristianismo y revolución no hay contradicción", y gritaban: "¡La Iglesia de los pobres!, ¡la Iglesia de los pobres!" [...] Fuera del discurso oficial, Juan Pablo II llegó a recordar el pasaje del Evangelio de Juan: "Cuidense de los falsos profetas. Se presentan con piel de cordero, pero por dentro son lobos feroces". La multitud ya no dejaba continuar al Pontífice con su discurso. Juan Pablo II acabó por gritar: "El Papa también quiere hablar". No le dejaron. Vi cómo aquella masa de gente pobre, llegada para ver y escuchar al Pontífice tras largas jornadas de viaje a pie o en autobuses precarios, iba acercándose, empujando, cada vez con mayor fuerza contra las vallas que los separaban del altar. Ya no escuchaban al Papa, sólo le increpaban. En vano Wojtyla les decía: "También el Papa quiere la paz". "Cuidense de los falsos profetas [...]" En el aeropuerto [a la despedida], Daniel Ortega [...] le dijo que había pasado por el país sin entender la tragedia que lo sacudía [...] que mucha gente fue descalza a su encuentro porque "la avaricia de los ricos les impedía poder comprarse unas sandalias" [...] le recordó al Papa que un grupo de madres cristianas habían ido a la misa llevando las fotos de sus hijos muertos en defensa de la patria y que él se había olvidado de bendecirlas. El Papa escuchó en silencio a Ortega. No le respondió [...] ¿Tenía entonces razón el papa Juan Pablo con su condena del sandinismo y su reprimenda pública a Cardenal? ¿Hubiesen cambiado las cosas si el Papa en Managua, en aquel momento crítico de la doble revolución política y religiosa, en vez de citar a los lobos vestidos de cordero del Evangelio de Juan, hubiese citado a Isaías cuando anhelaba el día en que "los lobos pacerán juntos con las ovejas" y "las espadas se convertirán en rejas de arado?"

Cito la crónica de Jesús Ceberio, a que alude Juan Arias¹¹:

Frente a un mensaje papal que hablaba sólo de la comunión con los obispos, para desautorizar sin paliativos a la llamada Iglesia popular, que se alinea junto al Gobierno, la protesta fue subiendo de tono hasta convertir el último tramo de la misa en un mitin político. "Queremos la paz", fue la primera consigna coreada por cientos de miles de personas (la asistencia se cifró en medio millón) [...] Los católicos comprometidos con el régimen esperaban no un apoyo a la revolución, pero sí al menos unas palabras de consuelo para las madres de los diecisiete jóvenes milicianos muertos en Matagalpa [...] A medida que Juan Pablo II intensificaba su censura para toda desviación respecto del magisterio jerárquico, aumentaba el clamor contestatario. "Entre cristianismo y revolución no hay contradicción", fue el eslogan que durante largos minutos alternó con la referencia a la paz ["¡Queremos la paz!"], para terminar con consignas expresamente políticas: "poder popular", "el pueblo unido jamás será vencido", "dirección nacional, ordene". Una enérgica exigencia papal de silencio acalló los gritos en una primera ocasión, pero nada pudo contra un pueblo que fue pasando de la impaciencia a la frustración. "También la Iglesia quiere la paz" fueron las únicas palabras del Papa que se salieron del discurso que ya traía escrito de Roma. Ante su impotencia para terminar la homilía, Juan Pablo II dirigió en un momento una mirada de ira a los tres miembros de la Junta de Gobierno que ocupaban la derecha del altar. Mientras tanto, en el lado izquierdo, el comandante Daniel Ortega coreaba ostensiblemente los gritos de la multitud y parecía dirigir el ritmo con sus palmadas [...]

Pretender en la Nicaragua de hoy que carece de contenido político un apoyo tan explícito como el que Juan Pablo II prestó al arzobispo de Managua, Miguel Obando, al que abrazó al comienzo de la misa y citó por su nombre dos veces en otros tantos discursos, es desconocer el país. Los líderes de la oposición reconocen hoy con naturalidad que su voz más autorizada es justamente la del arzobispo, al que citan continuamente en sus entrevistas [...] Antes de empezar la misa, con medio millón de personas a su pies, trasladadas gratuitamente por el Gobierno desde todos los puntos del país, seguía quejándose de los impedimentos puestos a los católicos para desplazarse a la capital".

Nótese acerca del arzobispo Miguel Obando, que *Los líderes de la oposición reconocen hoy con naturalidad que su voz más autorizada es justamente la del*

¹¹ Jesús Ceberio: "Juan Pablo II es contestado públicamente en Managua por primera vez en sus cuatro años y medio de pontificado". *El País*, Madrid, 6 marzo 1983. En: https://elpais.com/diario/1983/03/06/internacional/415753203_850215.html

arzobispo. De esta manera, en Nicaragua se impuso en los años setenta y ochenta tendencias intervencionistas clericales, que en los años noventa pasaron a ser asumidas mediante el voluntariado de las ONG's de cooperación de ayuda exterior, de programas de intervención de las potencias según sus formas de superioridad estratégica. No se trata de ONG's de colegios y casas de religiosos, clubes, asociaciones de empresas o sindicatos de la sociedad civil, sino de intermediadores de los fondos de cooperación exterior de las potencias. En gran parte estas ONG's son de administración católica, como las organizaciones subsidiarias de Manos Unidas de la Conferencia Episcopal Española (SETEM) de los escolapios, INTERMON de los jesuitas, pero siempre condicionadas por los fondos intervencionistas de ayuda exterior del gobierno español o de la Unión Europea.

De este modo, al intervencionismo clerical decimonónico se ha sumado la administración de fondos de ayuda exterior. Estas ONG's instrumentalizan el altruismo de autocomplacencia del voluntariado del excedente social en las metrópolis. Al reclutar agentes nativos, desmovilizan líderes naturales del movimiento social, debilitando redes de grupos y formas de intercambio, mutualismo y trueque (sistemas de grupo y parentesco, y sus formas de economía ignoradas). Las ONG's católicas financian medios de comunicación e influyen en la formación de opinión política según intereses estratégicos, como el Instituto de Encuestas y Sondeos de la revista *Envío*, con gran desconocimiento y falta de aproximación a las formas culturales nativas (por ejemplo, si fuera cierto que un nicaragüense vive con el ingreso de un dólar por día, como explican sus estadísticas, la población no se habría duplicado en pocas décadas en lugar de morir de inanición). Pero sucede lo mismo con sus publicaciones de "género" desde parámetros de estructuras de parentesco y grupos occidentales. Al mismo tiempo, estas ONG's, transmiten información en los medios de opinión de sus países de origen, con campañas de minoración de los países receptores; así justifican el estado de cosas en sus propias sociedades y desmovilizan potenciales grupos de oposición interna. En suma, el socialcristianismo del clero y el intervencionismo, incluido el de ONG's católicas, representa un retroceso respecto de los cambios del Concilio Vaticano II; y para los nicaragüenses ha representado guerras civiles y amenaza de una séptima "guerra civil" indefinida de estado fallido (tipo "guerra civil del Líbano, 1975" de "superioridad estratégica", donde el fundamentalismo religioso ha sido un componente conveniente, se verá a continuación en 3).

2.- “Los obispos del Chad ante la degradación social”¹²

Se podría copiar cambiando el nombre del país por Nicaragua, o el titular por cómo los obispos se asignan funciones feudales de autoridad moral por encima de las libertades individuales, morales e ideológicas en la sociedad moderna de pluralismo político-ideológico. ¿Sabemos lo que hacen y para quién lo hacen? El reportaje refiere huelgas en el Chad, del sistema educativo y sanitario, y de funcionarios públicos, porque unos policías dispararon contra un procurador (abogado en ejercicio en un juzgado) y por una reforma de la Constitución [...] *Ante esto [la reforma constitucional], los obispos no han podido callar. La Conferencia Episcopal de Chad hizo una declaración [...] en la que los pastores de la Iglesia mostraron su preocupación [...] La necesidad de hacer un referéndum para cambiar la Constitución, tal como afirma la Carta Magna en su artículo 224, en lugar de modificarla a través del voto parlamentario.* En suma, los obispos del Chad se ponen a interpretar el Derecho Público, y se convierten en instancia jurídica. *La respuesta de la Administración [...] a la declaración de los obispos fue de indignación. El pasado 21 de abril la Secretaria General del Gobierno, Mariam Mahamat Nour, dijo que el ejemplo de entendimiento y diálogo interreligioso que existe en Chad entre el Estado y las diferentes religiones puede desaparecer, que esta declaración pone en jaque la paz social y que la Conferencia Episcopal ha malinterpretado la Constitución.*

A casi nadie le extraña que las constituciones modernas contienen cláusulas de reforma parlamentaria, pero estas palabras son más graves de lo que parece, si se tiene en cuenta que el mismo reportaje expresa la queja de los obispos por el conflicto entre cristianos y musulmanes del Chad, por la práctica de la *dya* en la reparación de los *crímenes de sangre* al margen de los tribunales de justicia. Y que aplican sobre los cristianos. Apelando a la prudencia, como principal virtud filosófica y razonable de la ética de Aristóteles, y no a la moral de creencias y costumbres: los obispos del Chad, además de equivocarse de derecho feudal (de autoridad moral) por derecho moderno (de libertades individuales y separación de la religión del Estado), ponen en riesgo el *entendimiento y diálogo interreligioso que existe en Chad entre el Estado y las diferentes religiones* en cuestiones de coexistencia de los católicos con otras formas de moral y costumbres. ¿Qué hacen, un llamado fundamentalista al *martirio* de inmolación, sea por la creencia de la *resurrección* o la *reencarnación*?

Pero no hace falta cambiar de continente para encontrar esta muestra fundamentalista en un país con diversidad de religiones y religiosidades. En Nicaragua, en primer lugar, existen divisiones internas recientes entre los mismos

¹² Titular de la *Revista Misiona Africana*, núm. 640, julio-agosto 2018.

obispos cardenales y del clero: Iglesia Popular nacional sandinista frente Iglesia Oficial de los años ochenta, escisión de una tendencia de Iglesia Popular a raíz del Congreso de 1992 del Frente Sandinista, y confrontación de tendencias de los obispos cardenales Obando y Brenes en la primera década de los años 2000. En segundo lugar, por el pluralismo religioso que va del evangelismo (denominación genérica de cristianismos no católicos) a grandes grupos que practican el animismo mágico, el chamanismo y el nuevo orientalismo de franquicias de sanación, no hay una creencia o una moral común de feudos que siguen la religión de monseñor, sino pluralismo religioso entre las libertad de pensamiento y de expresión. Por lo tanto, en la sociedad contemporánea, cualquier hegemonía de autoridad moral religiosa genera conflictividad.

La Conferencia Episcopal, como todo organismo no gubernamental, debería reconocer su función separada de las instituciones de sociedad política en cuestiones de administración pública. Sin embargo, en el Chad y Nicaragua la conducta de la Conferencia Episcopal sigue el intervencionismo de ONG's que representan a partes de la sociedad civil, por encima de los partidos políticos que son los órganos de la sociedad política. Ya sucedió en 1979, cuando sectores socialcristianos de Pueblo Unido, Grupo Doce y del clero ignoraron los partidos políticos del Frente Amplio Opositor (FAO) en las negociaciones de la OEA con el gobierno somocista. Los desacreditaron, llamando *somocismo sin Somoza* a su iniciativa de transición democrática *a la española* (liderada por Adolfo Suárez), hasta que fracasó el FAO en el colapso del Estado el 19 de julio. A continuación, elementos del clero apoyaron y consagraron un Directorio de Estado de Movimiento Vertical de Masas de "nueve comandantes", similar al Movimiento Social Italiano de Musolini con la Azione Cattolica y el Movimiento Nacional Español de Franco con la Acción Católica de Falange.

Solo que, en contra del clero, resultó dominante una tendencia interna de tres comandantes nacional-sandinistas orientados por el maoísmo cubano, reconocidos y asesorados por el campo socialista (el control de los hermanos Ortega y Borge, en el gobierno, defensa y seguridad del Estado). Y debido a este poder de la troika en la Junta, Defensa y Seguridad del Estado (más la organización del movimiento vertical de masas), gran parte de los clérigos católicos y directivos de grupos socialcristianos se encontraron separados y en contra de los comités de base y secretarías políticas. Lo que se puso en evidencia a partir del primer Congreso de la militancia en 1992, cuando por fin decidieron escindirse del Frente Sandinista estos *compañeros de viaje*, que habían dejado de ser *útiles*.

Sin embargo, continuó la intervención política de los obispos de la Conferencia Episcopal nicaragüense en la década de los años noventa.¹³ Aunque cedieron gran parte de su trabajo a las ONG's, de administración católica de Fondos de potencias de superioridad estratégica. Ya en la primera década del siglo XXI, la Conferencia Episcopal apareció dividida bajo dos tendencias lideradas por los cardenales Obando y Brenes (se ha visto en las anteriores cinco publicaciones en *Revista de Temas Nicaragüenses*, excepto el número de octubre pasado). Es como dar continuidad en la Nicaragua actual al intervencionismo católico de los reportajes periodísticos de la visita del papa Juan Pablo en 1983. Realmente dramático y doloroso para el pueblo, los trabajadores y los más débiles.

3.- ¿Qué sucede en el Chad y Nicaragua inmersos en la Globalización?

Pues, lo que está sucediendo en todas partes, la desaparición de las viejas formas de Estado Nacional bajo la Globalización. Desaparece el capitalismo de acumulación bajo el creciente capital financiero de la libre circulación de capitales por áreas comerciales y zonas monetarias. Entra en crisis la soberanía de los Estados (población y territorio), el sistema de partidos ideológicos, los sistemas electorales, el parlamentarismo de Occidente.¹⁴ Se crean nuevas oportunidades de mundialización del trabajo y las relaciones de grupos y clases sociales. Pero en las llamadas guerras civiles de superioridad estratégica, acontece una nueva forma de intervención mediante el choque de fundamentalismos religiosos para la destrucción de la vieja sociedad política, incluyendo el intervencionismo de ONG's de la sociedad civil.

La doctrina de superioridad estratégica generó en 1975 la llamada "Guerra Civil del Líbano", entonces refugio de la OLP. Desde 1979 se aplicó al resto de Medio Oriente, avanzando de Afganistán al Yemen y Siria; se aplicó en el desmembramiento de la federación Yugoslava desde 1991, y en Chechenia desde 1994. Se extendieron similares "guerras civiles" las últimas tres décadas por toda África, desde el final de la Guerra Fría: de Mogadiscio (Somalia) en 1991 a las

¹³ Fue célebre la aparición del cardenal Miguel Obando en medios de prensa, porque en presencia del candidato liberal y en fecha previa al día de la votación, había llamado *víboras* a los candidatos de la papeleta del Frente Sandinista. Siendo la *culebra* una figura de expresión vulgar de la campaña antisandinista.

¹⁴ Escuela de Filosofía Oviedo: "El lugar de la Filosofía en la formación social actual y en la Tecnociencia", en <http://www.fgbuono.es/act/efo150.htm> **Atención:** hay un error de confusión de unidades de medida, donde dice "metros" léase "pies"; más un lapsus en las fechas de años de "mil novecientos" por "mil ochocientos". Cf.: "La formación social actual en la globalización". En: <https://www.bubok.es/libros/254467/La-formacion-social-actual-en-la-Globalizacion>

guerras de la República Democrática del Congo desde 1996, y la destrucción del Estado en Libia, 2011. Y recientemente aparecen en Latinoamérica.

Se les llama periodísticamente conflictos de “Guerra Civil”, pero se trata de demolición de los Estados por señores de la guerra, mientras las economías extractivas continúan operando mejor sin Estados, fiscalidades ni leyes. Generan inseguridad social y desestabilización de las instituciones políticas mediante una suma de aparentes incidentes casuales, como un misil inteligente que se equivoca cayendo sobre una reunión tribal que celebra un matrimonio. Aunque también se emplea el ciberataque y la propaganda de *influencers* (los mismos asalariados de las agencias de propaganda tradicional); solo que estos influencer en las redes sociales, generando un estado de inseguridad superior a cualquier amarillismo periodístico anterior.

Por ejemplo, la desestabilización reciente en Haití (Nicaragua ya no es el último Estado en Latinoamérica en ser desestabilizado). La Agencia EFE informa el pasado 22 de noviembre (2018) de la novedad de una crisis de guerra civil en Haití, un país donde se posicionaron ampliamente las ONG’s de Ayuda Exterior de las potencias desde el terremoto de 2010: *la comunidad internacional apoya la legitimidad del Gobierno haitiano y hace un llamado al diálogo tras las movilizaciones de los últimos días [con víctimas mortales] en las que un sector de la oposición exige la renuncia del presidente Jovenel Moise... En un comunicado, el "Core Group" ["Grupo Nuclear"], integrado por el representante especial del secretario general de la ONU, los embajadores de Alemania, Brasil, Canadá, España, EE.UU., Francia, la Unión Europea y el representante especial de la OEA, declaró: "los actos de violencia que buscan provocar la renuncia de autoridades legítimas no tienen lugar en el proceso democrático". También elogia el compromiso del Ejecutivo de continuar el diálogo [...] Desde agosto pasado se han multiplicado las protestas para exigir al Gobierno que aclare el manejo supuestamente fraudulento que se hizo de los fondos de Petrocaribe, programa por el cual Venezuela suministra petróleo al país en condiciones blandas, y se enjuicie a los responsables [...]*

El día siguiente 23 de noviembre, la Agencia EFE informa: *La Secretaría General de la OEA sigue con atención la situación política y social en Haití en las últimas horas, y envía sus condolencias a los familiares y allegados de las personas muertas, así como su solidaridad y deseos de pronta recuperación a los heridos [...]* Por último, *la organización panamericana reiteró su "disposición" a cooperar con el país "en todo aquello que apunte a fortalecer las variables democráticas e institucionales".* Son declaraciones pacificadoras de parte de embajadores de las potencias y sus organismos: ONU y OEA. Interesa observar

es que cualquier brote de guerra civil se convierte en asunto de las potencias de la Globalización, inicio de ruptura del ya obsoleto sistema de Soberanía de los Estados.

Pero lo más interesante es que, oportunamente, el presidente de la Conferencia Episcopal de Haití, monseñor Launay Saturné, ya se había pronunciado sobre la corrupción del Gobierno, según medios de prensa locales del 2 de julio de 2018. Anticipando los resultados de una investigación parlamentaria del mes de agosto, mientras el brote de violencia del conflicto que lleva pocas semanas. Los obispos interviniente en julio, el parlamento presenta resultados de investigación en agosto, la agitación culmina en muertes violentas en noviembre, y las potencias están pendientes del diálogo en noviembre. Ahora ya tiene carácter global, primer y principal factor de todos los conflictos desde la llamada Guerra Civil del Líbano, que de un inicio quedan internacionalizados.

Volviendo al caso del Chad, vive una crisis de estado de guerras interétnicas junto con conflictos interreligiosos, y una especie de guerra civil con vinculaciones de potencias globales, desde el año 1996 que inicia el gobierno del presidente Idriss Deby. Pero el petróleo fluye con normalidad. Mientras en Nicaragua, por diferentes medios de prensa y ONG's se prepara la séptima guerra civil que, además de cumplir la regla nica de una guerra civil cada 20 años, esta guerra civil podría ser permanente y duradera como las de África y Medio Oriente. Porque los señores de la guerra se encargarían de facilitar el control territorial y de la población en la Globalización. Un paradigma lo ofrece la "Guerra Civil" de la República Democrática del Congo, que se prolonga los últimos veinte años; con tal cantidad de muertes, que las cifras resultan comparables a las grandes batallas de las dos guerras mundiales del pasado siglo. Todos los conflictos de "Guerra Civil" en marcha están produciendo mayor número de refugiados que nunca en la Historia, sin que las cifras disminuyan; y podrían representar mayor número que la suma de muertes de las Guerras Mundiales del siglo XX.

De hecho, la diseminación de guerras civiles (tipo guerra civil del Líbano, 1975) representa en conjunto una guerra mundial, distinto de las sucesivas guerras llamadas de guerra fría, desde la guerra de Corea (1953), pasando por los frentes de Vietnam (años sesenta y setenta) y Nicaragua (años ochenta), y tantas guerras más hasta el fin de la conversión de la URSS y reducción de su complejo militar industrial en Rusia (1991). Porque las guerras tipo Corea (1953) se dan dentro del derecho internacional de reconocimiento de la existencia de unos Estados Nacionales (1953-91), mientras las guerras tipo Líbano (1975), responden a la destrucción violenta de los Estados Nacionales. Al mismo tiempo que, se consolida la libre circulación de capitales (fuera de los Estados Nacionales) y el gran avance de transformación hacia la internacionalización del trabajo y las relaciones sociales en la Globalización.

Al mismo tiempo, aumentan las ONG's, cumpliendo una función protagonista en la IVGM de demolición de la infraestructura de los obsoletos Estados Nacionales. Si se consulta la hemeroteca o la videoteca, en Siria comenzó la llamada guerra civil en marzo de 2011 por la instalación de campos de refugiados donde se reclutaron las primeras bandas. Esta guerra civil de Siria fue anunciada antes en el Consejo de Seguridad de la ONU, pero su intervención fue detenida con los votos en contra de Rusia y China. Mientras que la inmediata anterior guerra civil de Libia (febrero, 2011) también se anunció primero en el Consejo de Seguridad de la ONU, contó con los votos a favor de Rusia y China, y las ONG's de refugiados no tuvieron tiempo de intervenir con anticipación en esta.

Para estas guerras civiles de superioridad estratégica no importa que las petroleras occidentales estaban operando y continúan operando igual en los países que se iba a desestabilizar; ni importa que el jefe del gobierno a derrocar, como el caso de Libia, fuera socio en negocios de Italia y Francia con los gobiernos

≡ EL PAÍS

INTERNACIONAL

Refugiados

Nicaragua

Venezuela

Donald Trump

Inmigración

Guerra en Siria



de Berlusconi y Sarkozy. Porque corre mejor el petróleo por los oleoductos cuando desaparecen las antiguallas de los Estados Nacionales y sus fiscalidades, que ya no sirven ni para los servicios públicos de la población. Pero en las nuevas guerras civiles prolongadas de Latinoamérica, pronto aparecerán los campos de refugiados de ACNUR, como forma de retroalimentación del conflicto de Estado fallido. En estos momentos ya hay noticias de que Brasil pone campos para refugiados

venezolanos en su frontera Norte. De hecho, visitando la página web de *El País* –un diario que anticipa las campañas de superioridad estratégica— se observa en sus seis enlaces laterales (costado izquierdo) bajo la cabecera INTERNACIONAL, que cuatro de los seis links indican situaciones de guerra civil de superioridad estratégica: “Refugiados, Nicaragua, Venezuela, Siria”.

Enlaces de la sección Internacional de *El País* (Madrid, domingo 2 diciembre 2018)

Estamos entrando en un Nuevo Mundo de la Globalización, un mundo de guerras civiles y ONG’s como ministerios de ayuda exterior de las viejas potencias. Es el viejo mundo de Estados Nacionales a superar por los individuos autónomos, no solamente libres de elegir entre obsoletas democracias de partidos, sino organizados en comunidades autogestionadas y vinculadas en redes internacionales. No la charlatanería de democracia directa (“La miseria de la filosofía” de Proudhon) sino la organización por intereses del trabajo y las formas de reproducción de la vida social (economía de la producción, distribución, intercambio, consumo).¹⁵

4.- La tendencia intervencionista de las ONG católicas

La Conferencia Episcopal española es la propietaria de una cadena de emisoras de radiodifusión: Comisión Episcopal de Medios de Comunicación Social (actual COPE). Representa una de las cuatro mayores cadenas españolas de radiodifusión de prensa de opinión. Se origina en el Movimiento Nacional de Franco, conservando una línea editorial coincidente con las tendencias políticas más conservadoras. Y lo demuestra con motivo de la visita del presidente de China Popular a España, en el programa *La Linterna*, martes 27 noviembre 2018. En la página web del podcast de *La Linterna*,¹⁶ dice:

El presidente de China, Xi Jinping, ha abierto la agenda de su visita de Estado a España en el Palacio de la Zarzuela, donde se ha reunido con Felipe VI [...] Mario Esteban [Esteban es apellido], investigador del Real Instituto Elcano y coordinador del Informe España-China [...] Explica que "La mayoría de la población en China apoya muchas de las políticas represivas de su gobierno". Esto hace

¹⁵ En: <http://www.fgbueno.es/act/efo150.htm> **Atención:** hay un error de confusión de unidades de medida, donde dice “metros” léase “pies”; más un lapsus en las centenas de fechas de años “mil novecientos” por “mil ochocientos”. Cf.: <https://www.bubok.es/libros/254467/La-formacion-social-actual-en-la-Globalizacion>

¹⁶ https://www.cope.es/programas/la-linterna/el-tema-del-dia/noticias/china-gran-desconocida-20181127_300822

que, desde el exterior sea aún más difícil intentar promover procesos de cambios. "Por no tener aliados a nivel local en los que te puedas apoyar".

Estas declaraciones de Mario Esteban se escuchan completas en la reproducción de audio del podcast del programa *La Linterna*. Se verá a continuación que sirven para publicitar un documental de Fernando de Aro sobre seguidores de la ONG, Iglesia Católica Vaticana enfrentada al episcopado de la Iglesia Católica China (junto a la iglesia anglicana, una de las iglesias católicas nacionales separadas del Colegio Pontificio Romano). Esto significa que el coordinador del *Informe Elcano: "Relaciones España-China"*,¹⁷ expresa una voluntad intervencionista, lamentando *que desde el exterior sea [...] difícil intentar promover procesos de cambios. Por no tener aliados a nivel local en los que te puedas apoyar*. El medio de comunicación de ONG católica expresa el intervencionismo en asuntos internos de un Estado cuyo presidente se encuentra de visita oficial, luego no es un gobierno hostil.

Por contraste, el podcast continúa con la entrevista de Dawei Ding, creador y director de la radiodifusora China FM (en idioma chino mandarín) para la colonia china en España de más de 300.000 inmigrantes chinos, la mayoría en Madrid con más de 170.000 ciudadanos chinos. Esta entrevista con el vocero de la radioemisora en chino en España para la comunidad china recién migrada, por el contrario, discurre con una mentalidad de respeto a la cultura y política a española reflejando una comunidad pacífica, integradora. Lo opuesto de cualquier intención intervencionista de superioridad estratégica.

Luego, nos encontramos ante una manifestación genérica de la ONG católica en España y Nicaragua, que podríamos llamar *misiona*l intervencionista. Pero, bien visto con mirada prospectiva, puede ser la anticipación de la mundialización de las formas de reproducción de la vida social, consecuencia de la internacionalización de las formas del trabajo. Pues, con independencia de la voluntad de los sujetos, la consecuencia de la actividad de los individuos y las instituciones en la práctica social supera las más mezquinas intenciones. De

¹⁷ Video de la presentación del *Informe Elcano: "Relaciones España-China"*, por Emilio Lamo Espinoza, presidente del Real Instituto Elcano, con presencia del embajador de la República Popular China en España, y del secretario de Estado de Asuntos Exteriores de España (Madrid, 7 de noviembre de 2018). En http://www.realinstitutoelcano.org/wps/portal/rielcano_es/actividad?WCM_GLOBAL_CONTEXT=/elcano/elcano_es/calendario/actividades/presentacion-informe-elcano-relaciones-espana-china

hecho, ya existen procesos de autodestrucción de las ONG's católicas intervencionistas decimonónicas, por un efecto contradictorio en la Globalización, la libre circulación de capitales, la internacionalización del trabajo y la mundialización de la vida social.

5.- Por el activismo político: el catolicismo perdió la oportunidad de actualizar su discurso teológico

En su función de la religiosidad mística de sanación y premonición de la promesa de ultratumba. Más bien disminuyó el catolicismo de insignia sacramental (*sacramentum*: insignia, estandarte), por el incremento del activismo de consigna política como ONG de intervencionismo neocolonial. El mismo medio clerical lo llama proceso de secularización, de cultura seglar a la moda de los tiempos, del mundo. Siguiendo la fenomenología y la antropología de las religiones, se puede observar que bajo el nombre genérico de *New Age* (Nueva Era) en los países de tradición católica avanzan formas sectarias de familias organizadas en torno a un líder iluminado (sectas destructivas y bandas urbanas), junto al chamanismo, la santería y el espiritismo. No se trata de una sustitución de equivalencias de valores religiosos y prácticas rituales del catolicismo por otras religiosidades, sino de innovación de las formas rituales del culto para mentes dependientes de un imaginario, que varían en la demanda de servicios místicos, prácticas rituales y formas de consumo e ingesta. Lo que corresponde a actitudes anticientíficas y antitecnológicas, contra el naturalismo científico. Sin embargo, se puede establecer paralelismos de sustitución en la experiencia mística en grupos de ingesta ritual de estimulantes o sedantes, incluidas sustancias adictivas y sicofármacos; rituales rogatorios y promesas cambiados por místicas orientales de franquicia de cultos de sanación por yoga, ayurveda, reiki (imposición de manos), quiropraxis, masajes rituales.

En la comparación de imaginarios y relatos, las formas panteístas-naturistas y los principios de causa inmanente en lugar de explicaciones de principios trascendentales para explicar conductas y prácticas, más la aparente indiferencia hacia el activismo político, parece explicar la mayor adaptación y atracción de los misticismos orientales sobre las formas mitológicas y dramas trágicos del catolicismo de activismo político. Lo que se observa en la conducta social no es una decisión consciente de abandono del ritual católico, sino la aceptación de nuevas formas rituales orientales o chamánicas, espiritistas o mágico-animistas, que aparentemente incluyen las prácticas antiguas. Como el ayuno ritual católico (la comunión en ayunas, omitir las carnes por la cuaresma) por el ayuno dietético del naturismo mágico-animista y animalista, como ayuno vegetariano, vegano; las conductas rituales de inclinaciones y postraciones, gestos de manos, brazos y signos, que pasan al *tai-chi* y similares (incluida la nueva cultura de máquinas de

gimnasio, que desarrollan dependencia psicológica de actos repetitivos); el trance de relajación sensorial por la meditación y contemplación (la mirada a la imagen, la llama de la vela), pasan al orientalismo de relajación (cultos de velas encendidas, de quemar incienso, etc.); la ascesis de orar, el rezo mono tono de letanías y jaculatorias, la salmodia del oficiante pasa al mantra; la secularización de la prédica, amonestación, premoniciones, partición del pan y comida mística, sentimientos de religación trascendente, de autosatisfacción bondadosa. Hasta las nuevas formas casi rituales de los gimnasios, masajes y fisioculturismo, han pasado a ocupar un lugar que correspondía a la función terapéutica de las religiones.

También la numerología de la cábala bíblica (de los números 7, el 12, 40, etc.) se ha cambiado por la numerología de la suerte (cartomancia y ludopatías). Los rezos por cuentas numéricas de 3, 5, 10, hasta ene número de plegarias han cedido paso a otras supersticiones y premoniciones que sustituyen las peticiones para la vida presente y de ultratumba. Hasta seguidores de fantasías del conspiracionismo extraterrestre y de ciencia ficción (reconocibles por señales sectarias, tatuajes, pirsin, cortes de pelo, ropajes y gesticulaciones) reemplazan la demonología y angelología católica. La peregrinación que ha sido una fuente de ingresos católica está disminuyendo por los seguidores-lectores de nuevas formas de relatos imaginarios. El más conocido en Europa es el movimiento de seguidores de los personajes de una novela y guión cinematográfico que reproduce el imaginario mágico católico medieval, en Oxford. Pero hay un autor brasileño que convoca grupos de lectores para la fecha de su cumpleaños (hay empleados centroamericanos que dedican parte de su salario). También mueve peregrinaciones otra novela que mezcla argumentos conspiracionistas contra a una conocida congregación católica conservadora española.

El arzobispo de Ciudad México, Norberto Rivera Carrera, publicó una "Instrucción pastoral" sobre el movimiento Nueva Era en 1996, donde identifica correctamente la filosofía ideológica de estos movimientos místicos y mistificadores que *llevan a sus adeptos hacia el panteísmo*. Pero no hacen más que reproducir las antiguas creencias y sectas místicas que dieron inicio a las religiones, antes del racionalismo filosófico. Particularmente alarmante es la manipulación del comercio de pseudoterapias, propagadas por el panteísmo naturista y mágico-animismo, para tratar enfermedades de diagnóstico grave con resultados fatales para los ingenuos. Mientras una tendencia del naturismo de Nueva Era, ecologistas y animalistas, se identifica con la izquierda sentimental

antiglobalización (ver *La enfermedad infantil del izquierdismo en el comunismo*):¹⁸ según el Centro de Investigaciones Sociológicas del Gobierno español en una encuesta sobre pseudociencias y creencias de sanación encontró un perfil significativo en que "*destacan los votantes de Podemos*"¹⁹. Entre éstos, el voluntariado del altruismo de la autocomplacencia en las ONGs. Todo en conjunto, la Nueva Era (New Age) ha representado la distracción de gran parte de la anterior circulación monetaria por rituales sanación y premonición, que ahora las diócesis deben acudir a la subvención pública como cualquier ONG. Pero obtienen mayores ingresos por los Fondos de Ayuda Exterior.●

¹⁸ Vladimir Ilich Lenin: *La enfermedad infantil del izquierdismo en el comunismo*. México, Centro de Estudios Socialistas Carlos Marx, 2011. En: <http://centromarx.org/images/stories/PDF/la%20enfermedad%20infantil%20web%20centro%20marx.pdf>

¹⁹ Javier Salas: "El primer CIS sobre pseudoterapias revela una preocupante desinformación de los españoles". *El País*, 17 abril 2018). En: https://elpais.com/elpais/2018/04/10/ciencia/1523356145_297099.html