

Los indios de las tierras altas y el mito de Nicaragua Mestiza, 1880-1925

Jeffrey L. Gould

Traducido de "¡Vana Ilusión!" Los indios de las tierras altas y el mito de Nicaragua Mestiza, 1880-1925, Revista histórica hispanoamericana 73: 3 Copyright © 1993 por Duke University Press,

En 1908, Walter Lehmann¹, un lingüista alemán, inició el trabajo de campo en Sutiava, Nicaragua, como parte de su investigación sobre las lenguas indígenas de América Central. Durante días vagó por el pueblo buscando sin éxito un hablante nativo de la lengua Sutiava. Finalmente conoció a una anciana, Victoria Carrillo, quien se ofreció a ayudarlo a grabar un vocabulario. Carrillo informó a Lehmann que los otros indios ancianos habían fingido ignorancia porque estaban "avergonzados de su idioma". 'Unos años más tarde, otro indio lamentó que Sutiava estaba "sin vida, sin carácter y sin futuro".²

Esta imagen de los indios Sutiava como grupo étnico al borde de la extinción captura un aspecto importante de un proceso contradictorio que afectó a la mitad de la población de El Salvador, Honduras y Nicaragua. En esos países centroamericanos entre 1880 y 1950, los indígenas sufrieron dramáticas pérdidas de tierra, idioma e identidad. Esas pérdidas se codificaron en los censos que informaban de la virtual desaparición de los indios en las poblaciones ladinas.³ Por supuesto que cientos de miles de indios centroamericanos como los Sutiava se "avergonzaron" de sus marcadores étnicos cuando la palabra indio se convirtió en sinónimo de "ignorante- o" salvaje".

La investigación para este artículo fue apoyada por una subvención de investigación Fulbright-Hays, una subvención del Consejo de Investigación de Ciencias Sociales y una beca Rockefeller. Agradezco a las siguientes personas que me ayudaron en el curso de la investigación y la redacción: Richard N. Adams, Olger Cisneros, En-liba Viotti da Costa, Edmund Gordon, Galio Gurdián, Alan

¹ Walter Lehmann, Zentral Amerika, 2 vols. (Berlín: D. Reimer, 1920), 2: 907.

² El Heraldo (Managua), 21 de marzo de 1918.

³ Para una discusión sobre cómo los indios Sutiava lidiaron con el mestizaje biológico, ver Jeffrey L. Gould, "La raza rebelde: la historia de una comunidad indígena, 1900-1960", Revista de Historia (Costa Rica) 21-22 (1990).), 100.

Knight, Aurora Martínez, Marc MacLeod, Paul Oquist, María Elidieth Porras, Oscar Rojas, Michael Schroeder, Greg Urban, Jeffrey Wasserstrom, Peter Winn y Judith Zeitlin. También agradezco a los miembros de las direcciones de la Comunidad Indígena de Matagalpa (1990-1992) su interés, entusiasmo y cooperación. Finalmente, agradezco a los editores y revisores anónimos del HAHR por sus útiles sugerencias, ya John Hollingsworth por preparar el mapa.

La explicación de Jaime Wheelock sobre la desaparición de la población indígena ha sido ampliamente aceptada desde que la enunció hace dos décadas. El científico social pionero subrayó la pérdida de tierras y la consiguiente proletarianización como la principal causa de la ladinización. Para Wheelock, el momento decisivo en este proceso llegó en 1881, luego de la represión de la rebelión indígena de Matagalpa, cuando "la avalancha oligárquica se tragó bocados de miles de hectáreas cada uno. La ruptura de las comunidades produjo la separación del indígena de su comunidad. parcela y lo arrojó al mercado laboral ... convirtiéndolo en un trabajador rural".⁴ Los autores de la excelente historia agraria Por eso defendemos la frontera apoyan esta perspectiva, afirmando: "las comunidades indígenas cercanas a Jinotega y Matagalpa fueron destruidas ... antes del cambio de siglo".⁵

La perspectiva de Wheelock refleja un mito de una Nicaragua mestiza, una creencia colectiva de que Nicaragua ha sido una sociedad étnicamente homogénea desde el siglo XIX.⁶ Este mito, piedra angular del nacionalismo nicaragüense, sigue siendo creíble precisamente porque ha fomentado y reflejado la desintegración de tantas comunidades indígenas a través de las migraciones y la pérdida de tierras comunales. El mestizaje biológico a menudo ha acompañado tal desintegración comunitaria, proporcionando evidencia física para apoyar el mito. De manera similar, en la última parte del siglo XIX, la ladinización cobró fuerza ya que muchos indios (a menudo, como los Sutiava, que vivían en estrecha proximidad geográfica con los mestizos) se avergonzaron para que se despojaron de su vestimenta y su idioma. Sin embargo, simultáneamente, muchos grupos indígenas han cuestionado este discurso y, al hacerlo, han moldeado y reformado

⁴ Jaime Wheelock, *Raíces indígenas de las luchas anticolonialistas* (Managua: Editorial Nueva Nicaragua, 1981), 117.

⁵ CIERA-MIDINRA, *Por eso defendemos la frontera: historia agraria de las Segovias Occidentales* (Managua: MIDINRA, 1984), 107.

⁶ Sobre los mitos en la historia, véase Emília Viotti da Costa, *The Brazilian Empire: Myths and Histories* (Chicago: Univ. Of Chicago Press, 1985). Sobre el mito de Nicaragua mestiza, ver Gould, "La raza rebelde"; e ídem., "The Buzzard respondió, 'No hay indios aquí': Política y etnicidad en Nicaragua, 1920-1954- (Documento presentado en la reunión anual de la Asociación Histórica Estadounidense, diciembre de 1992).

sus propias identidades y su comprensión de su relación con el mundo más allá de sus comunidades.

El objetivo principal de este ensayo es describir las tensiones y ambigüedades que caracterizaron la relación entre las comunidades indígenas del altiplano y las fuerzas de asimilación a lo largo de finales del siglo XIX y principios del XX. La ladinización implicó una intrincada red de intervenciones amistosas y antagónicas en la comunidad indígena.

Los lazos de los jesuitas, el clero laico, el estado, los partidos políticos y las élites terratenientes. Ese proceso combinó no solo la violencia real que involucra la expropiación de tierras y el trabajo forzoso, sino también formas simbólicas que fomentaron la alienación cultural al tiempo que mejoraron el reclamo de gobierno de las élites.⁷ La aceptación de una identidad nicaragüense mestiza usualmente implicaba el retiro de los reclamos indígenas de tierras comunales y la pérdida de la autonomía comunitaria. Sin embargo, este no fue un camino de un solo sentido hacia la asimilación con el indio al principio y el ciudadano ladino en el destino. Por el contrario, muchos caminos se bifurcaron hacia comunidades y culturas intersticiales.

Este ensayo busca explicar un proceso histórico visto con demasiada frecuencia con una lente unidimensional. Sugiere que la asimilación de los indígenas a la sociedad mestiza nacional no ha ido al mismo paso que el avance del capitalismo agrario. El proceso podría visualizarse como una serie de encuentros y confrontaciones, que se desarrollan en torno a comunidades indígenas geográficamente dispares del país.

En estos campos literales y metafóricos, la interacción dinámica entre indígenas y ladinos se ha desplazado con el tiempo entre relaciones pacíficas y conflictos violentos. A veces, los roles de los jugadores y las reglas del juego han cambiado. Bajo una presión extrema, las comunidades indígenas a menudo se han dividido, algunas facciones se han unido a agentes de asimilación, otras se resisten a tales alianzas y otras se retiran por completo.

Las divisiones internas socavan un sentido de identidad indígena basado en la comunidad y permiten victorias dramáticas de la élite, en particular la apropiación de partes importantes de los campos para uso privado. Ignorados por las élites después de décadas de uso comunal, los campos restantes se erosionan,

⁷ Mi propio uso de la violencia simbólica y real está inspirado en el trabajo de Pierre Bourdieu. Define la "violencia simbólica" como "la violencia que se ejerce sobre un agente social con su complicidad". Bourdieu y Loic JD Wacquant, *Invitation to Reflexive Sociology* (Chicago: Univ. Of Chicago Press, 1992), 167. En lugar de incorporar la perspectiva teórica general de Bourdieu, este artículo está más interesado en estudiar cómo la violencia física crea las condiciones para el largo plazo, ejercicio de formas simbólicas.

se llenan de baches y crecen demasiado. Hablando metafóricamente, más cerca del presente, la espesa maleza bloquea los campos locales de la visión nacional-histórica. Las voces indígenas amortiguadas no encuentran eco más allá de las comunidades. Cualquier afirmación de la identidad o los derechos de los indios se enfrenta a miradas en blanco o al ridículo. Finalmente, el discurso de la Nicaragua mestiza parece triunfar, enmarcado en una cultura política tan surcada y fracturada como los campos abandonados.

MALENTENDIDOS DEL CENSO

Los informes del censo han jugado un papel importante para justificar la opinión de que los indios desaparecieron hacia el cambio de siglo. El censo nicaragüense de 192, por ejemplo, mostró que la población indígena había cayeron precipitadamente del 30 por ciento a menos del 4 por ciento entre 1906 y 1920.⁸ Sin embargo, estas estadísticas son profundamente engañosas, ya que el censo no registró indios (listados como cobrizos o de color cobrizo) en las comunidades semiurbanas de Sutiava y Masaya, que tenían poblaciones indígenas visibles. El error de conteo no se detuvo ahí: ni una sola figura cobriza en 11 de las 13 comunidades indígenas restantes. Finalmente, por omisión, el censo supuso que entre 30.000 y 40.000 "indios bravos" (indios no pacificados) se habían ladinizado de la noche a la mañana.

Aunque la categoría fenotípica "cobrizo" del censo incluía a la mayoría de las personas definidas como "indígenas", el mestizaje biológico no afectó automáticamente la definición étnica. Una revisión de los registros de nacimiento en Boaco a principios de siglo, por ejemplo, muestra que a las personas incluidas como "indígenas" a veces se las describía como "trigueño" (de color trigo). Si el color no definió a los indígenas, ¿qué lo hizo? Para 1920, ningún indio más allá de la región de la costa atlántica todavía hablaba un idioma nativo y pocos vestían vestimenta nativa. Para analizar este problema es útil comenzar con la definición de Richard N. Adams de un grupo étnico: "una colectividad que se reproduce a sí

⁸ En 1911, el Departamento de Estado de los Estados Unidos estimó, sobre la base del censo de 1906, que la población contenía 170.000 indios nicaragüenses de un total de 520.000 (el 27 por ciento de ambas cifras incluían 20.000 "indios bravos"). Wands to Secretary of State, 3 de mayo de 1911, Departamento de Estado, RG 59, 817.51 / 31, p. 52. Archivos Nacionales, Washington, DC Véase también Gustavo Niederlein, *The State of Nicaragua in the Greater Republic of Central America* (Filadelfia: Museo Comercial de Filadelfia, 1898), 45. Utilizando estadísticas vitales de mediados de la década de 1890, Niederlein cita los nacimientos de indios como un poco más del 30 por ciento y las muertes de indios como el 35 por ciento del total (sin incluir la costa atlántica y los "indios bravos"). El censo de 1920 reporta menos del 4 por ciento de cobrizos en el país, 2 por ciento excluyendo la costa atlántica. Censo general de la república (Managua: Oficina Central del Censo, 1920).

misma identificada por mitos de una procedencia común y por marcadores de identificación ... surge la prominencia sociológica de un grupo étnico lo que es más importante cuando se identifica tanto a sí mismo como externamente ".⁹

Este ensayo asume que las definiciones internas y externas de un indígena involucraron un sentido de pertenencia a una comunidad indígena, una institución que ha sido un sitio importante de batallas culturales, políticas y económicas a lo largo de este siglo. En efecto, la comunidad se convirtió en el último "marcador" étnico para muchos indios. La pertenencia a una comunidad nicaragüense durante las primeras décadas de este siglo implicó nociones de endogamia grupal, origen común, derechos sobre la tierra, autonomía religiosa y política, y una amarga historia de conflicto con vecinos ladinos. 1920 puede obtenerse mediante un estudio del mismo censo (y resultados electorales) para las aldeas que ansiado por las comunidades.¹⁰ Esto arroja una estimación de la membresía de las comunidades entre 90.000 y 125.000, o entre el 15 y el 20 por ciento de la población de Nicaragua¹¹.

La comunidad ha jugado un papel defensivo similar al del municipio y las cofradías en las otras repúblicas centroamericanas. En El Salvador, en 1881, el gobierno abolió efectivamente las comunidades indígenas y sus tierras comunales. En Nicaragua, por el contrario, las amenazas y acciones de resistencia indígena en el contexto de una élite política profundamente dividida frustraron ocho intentos gubernamentales de abolir las comunidades entre 1877 y 1923.¹²

La construcción de un mito de una sociedad étnicamente homogénea ha implicado la apropiación de categorías raciales que los estudiosos han llegado a dar por sentadas. Antes de la década de 1930, todos los sectores de la sociedad empleaban

el término ladino para referirse a los no indígenas o durante el mismo

⁹ Richard N. Adams, "Imágenes y estrategias étnicas en 1944", en *Los indios guatemaltecos y el Estado*, ed. Carol Smith (Austin: Univ. De Texas Press, 1990), 152.

¹⁰ Catorce comunidades aún funcionaban en 1942. Ver informe de Leonardo Argüello, ministro de gobernación, en *Memorias del Ministerio de Gobernación, 1942* (Managua, 1943), 90.

¹¹ De manera similar, los cobrizos de los departamentos de Chontales y Matagalpa representaban sólo el 15 por ciento, no el 60 por ciento, de la población. Incluyendo la costa atlántica y las estimaciones no registradas de "indios bravos" en el altiplano central, la porción indígena de la población total de Nicaragua llegó a entre el 20 y el 25 por ciento. Para una explicación más detallada de mi estimación para 1920, así como una para 1950, ver Jeffrey L. Gould, "Y el buitre respondió, Aquí no hay indios: la política y la etnicidad en Nicaragua occidental", apéndices 1 y 2, en *Las etnias en Nicaragua*, ed. Marcos Membreño (Managua: Editorial de la Universidad Centroamericana, de próxima publicación).

¹² El gobierno decretó la abolición de las comunidades en 1877, 1881, 1895, 1906 y 1918. Véase *Nicaragua Indígena 1: 4-6* (abril-diciembre de 1947), 3-20. En 1919 y 1923 se bloqueó la legislación de abolición.

En este período, el término mestizo significaba la descendencia de uniones entre indios y blancos (en sentido amplio). En 1950, sin embargo, mestizo no sólo había suplantado al ladino, sino que había llegado a describir a toda la sociedad. Esta transformación lingüística simbolizó el triunfo del mito mestizo de Nicaragua. Aunque reflejaba una tendencia creciente hacia el mestizaje biológico, el mito también convertía en falsas todas las afirmaciones sobre la identidad y los derechos indígenas. El siguiente ensayo intenta lograr una comprensión crítica de los años de formación del mito a través de una historia narrativa de las relaciones étnicas, el sustrato del mito.

LA FORMACIÓN DE LOS INDÍGENAS DE MATAGALPA

Las migraciones y fusiones étnicas durante los cien años anteriores crearon los indígenas de Matagalpa que se rebelaron en 1881. A principios del siglo XVIII, tres parcialidades (grupos de linaje), residentes de los pueblos de Matagalpa, Molagüina y Solingalpa, se unieron con el propósito de comprar un gran tramo de tierra comunal. Entre 1750 y 1820, estas aldeas basadas en el linaje aparentemente se disolvieron y sus residentes se trasladaron a las montañas cercanas. Aunque ningún documento se refiere específicamente, de manera similar, los cobrizos en los departamentos de Chontales y Matagalpa representaban sólo el 15 por ciento, no el 60 por ciento, de la población. Incluyendo la costa atlántica y las estimaciones no registradas de "indios bravos" en el altiplano central, la porción indígena de la población total de Nicaragua se situó entre el 20 y el 25 por ciento. Para una explicación más detallada de mi estimación para 1920, así como una para 1950, ver Jeffrey L. Gould, "Y el buitre respondió, Aquí no hay indios: la política y la etnicidad en Nicaragua occidental", apéndices 1 y 2, en *Las etnias en Nicaragua*, ed. Marcos Membreño (Managua: Editorial de la Universidad Centroamericana, de próxima publicación).

En estas migraciones, en la década de 184 los Matagalpas claramente residían en los valles montañosos.¹³ Las demandas de tributos coloniales excesivos y la migración ladina contribuyeron a esta aparentemente lenta desintegración de los pueblos. En las montañas, las tres parcialidades (también llamadas barrios) formaron aldeas o se unieron a las preexistentes.

¹³ Véase, por ejemplo, Francisco Ortega Arancibia, *Cuarenta años (1838-1878) de historia de Nicaragua: guerras civiles, vida íntima de grandes personajes políticos, formación de la República* (Managua: Banco de América, 1975), 108-9. ; Bedford Pim, *Dottings on the Roadside in Panama, Nicaragua, and Mosquito* (Londres: Chapman y Hall, 1869), 78; Carl Scherzer, *Viajes en los Estados Libres de Centroamérica*, 2 vols. (Londres: Longman, Brown, Green y Roberts, 1857), 159-83.

Los indios de Matagalpa también vieron el nacimiento de un nuevo barrio, Laborío, compuesto por indios "caribe" (probablemente sumo) convertidos y reasentados. Estos "caribes" también emigraron a las montañas circundantes. Para 1816 Laborío, aumentado por un flujo de caribes "reducidos", formaba la mayor parcialidad entre los indígenas de Matagalpa¹⁴. "Además, continuó creciendo a un ritmo más rápido que los otros grupos durante las siguientes décadas; para 1841, Laborío contaba con 43 por ciento de todos los nacimientos de indios.¹⁵ Este rápido crecimiento sugiere una integración continua de los "caribes" y una frontera bastante fluida entre los indios "civilizad" y los "salvajes".

A lo largo del siglo XIX, las cuatro parcialidades continuaron prosperando, aunque sus miembros ya no habitaban áreas geográficas específicas. Dos vecinos de la cañada de Samulalí, por ejemplo, podrían pertenecer a la misma estructura política local, liderada por un capitán de cañada, pero a diferentes jerarquías cívico-religiosas correspondientes a sus respectivas parcialidades. La función religiosa de los grupos de linaje unió a los miembros del barrio en diferentes pueblos y así perpetuó una unidad básica de identidad étnica a pesar de la dispersión de las poblaciones originales. Los ancianos de cada grupo de linaje nombraron ayudantes, regidores, priostes y mayordomos para cada uno de los siete santos. El alcalde de vara era la cúspide de la organización religiosa de las parcialidades; los cuatro alcaldes de vara también componían la dirección política de toda la comunidad.

El lento crecimiento de la población ladina en la ciudad de Matagalpa también tuvo un impacto significativo en la economía de los indígenas de las tierras altas, mucho antes de la introducción del café. Un escritor, recordando una visita a mediados de los años 1850, describió la economía de los indios como "impresionante" y "abundante", incluida la venta en el mercado de pan, harina de trigo, arroz, frijoles, cebollas, caña de azúcar y papas¹⁶. Los indios y los ladinos; sin embargo, no eran armoniosos. Una indicación de las tensas relaciones étnicas es que durante los años sesenta, la gente del pueblo viajaba varias millas para encontrarse con los comerciantes indios. En un momento dado, los indios, en efecto, se declararon "en huelga", negándose a vender cualquier producto a los ladinos, "insatisfechos con la manera miserable en que se había comportado la

¹⁴ Ver Julián Guerrero, *Monografía de Matagalpa* (Managua, np, 1967), 67. Citando una "Tabla de Tribuciones", Guerrero enumera Laborío con 447 contribuyentes, Pueblo Grande (antes Matagalpa) con 379, Molagüina 343 y Solingalpa 323.

¹⁵ Basado en un estudio de registros de bautismo en la Casa Cural de Matagalpa para los años 1817, 1841 y 1865. Para la última fecha, los nacimientos ya no se registran por parcialidad sino que se clasifican como indígenas o ladinos.

¹⁶ Ortega Arancibia, *Cuarenta años*, 108-9.

gente del pueblo ...".¹⁷ Una guarnición militar reforzada finalmente persuadió a los Matagalpas de reanudar el comercio.

La labor misionera de los jesuitas desde 1871 hasta 1881 también jugó un papel importante en el estímulo del orgullo étnico y la unidad de aquellos indios que se rebelaron en 1881. La disposición de los jesuitas a aceptar a los indios en sus propios términos y en sus propios pueblos contrasta notablemente con la actitud de otras autoridades políticas y eclesiásticas ladinas. La alianza de los jesuitas con la facción Chamorrista del partido conservador cuando el gobierno era hostil a la orden (y a los Chamorristas) añadió un ingrediente volátil a la visión de los indígenas sobre la autoridad ladina¹⁸. Además, las convicciones antidemocráticas de los jesuitas —un desdén por el gobierno conservador progresista y la democracia parlamentaria— de ninguna manera impidieron sus esfuerzos evangélicos entre los grupos más marginados de la sociedad. Cualesquiera que fueran sus intenciones, los jesuitas contribuyeron a la unidad étnica de los Matagalpas.

LA REBELIÓN DE MATAGALPA

El 30 de marzo de 1881, cerca de mil indios atacaron el pueblo de Matagalpa en protesta por los muchos abusos de las autoridades locales, particularmente el trabajo obligatorio y mal pagado de los indios construyendo el telégrafo de Managua. La rebelión no estuvo, como han argumentado Wheelock y otros, directamente relacionada con el cultivo del café; En 1880, sólo estaban en producción 18.000 cafetos.¹⁹ El capitalismo agrario contribuyó a la rebelión principalmente en forma de un rumor que circuló por los pueblos indígenas: "El gobierno quería vender a sus hijos a los yanquis y llevarse quinientas mujeres a

¹⁷ Pim, *Dottings on the Roadside*, pág. 78.

¹⁸ En una aldea, un jesuita informó haber escuchado la confesión de casi setecientos indios, y solo tres se negaron a confesar. Rafael Pérez, S.J., *La Compañía de Jesús en Colombia y Centroamérica*, 4 vols. (Valladolid: Imprenta Castellana, 1898), 3: 432-33.

¹⁹ La Gaceta (Managua), 5 de mayo de 1881. Antes de la rebelión se habían plantado un total de quinientos mil cafetos en aproximadamente quinientas hectáreas. El único cafetero de importancia, un alemán, reparó los mosquetes de los rebeldes indios. Ver G. Von Houwold, *Los alemanes en Nicaragua* (Managua: Banco de América, 1975), 270. No está claro si el alemán realizó este servicio por temor por su vida o por simpatía por los rebeldes.

Managua para hacerles coger café por nada²⁰. -Una carta al jesuita Alejandro Cáceres subrayaba el resentimiento de los indios por los trabajos laborales.

Como estos señores ven que somos indios, quieren sujetarnos con un yugo. Pero hoy no podemos soportarlo más porque no somos ladrones para que nos lleven, aten. . .²¹

El propio relato de los jesuitas, apoyado por otros observadores, citó agravios adicionales: la realización de censos con fines fiscales y militares y la prohibición de hacer chicha (licor de maíz) .²²

Tras el ataque, los rebeldes se retiraron a las montañas pero no se desarmaron. A fines de mayo, el gobierno, cediendo a la presión de Guatemala desde hace mucho tiempo, expulsó a los jesuitas por su participación en la rebelión de marzo.²³ Provocada por la expulsión, en julio unos cinco mil indios iniciaron una guerra de guerrillas contra las tropas gubernamentales. El 9 de agosto los rebeldes atacaron nuevamente la localidad de Matagalpa. Después de un día de lucha, los refuerzos del gobierno los obligaron a regresar a las montañas, donde los indígenas continuaron participando en la resistencia armada hasta noviembre.

Durante esta segunda fase, los rebeldes comenzaron a ampliar su lenguaje de protesta para incluir nociones de solidaridad étnica y una "nación" india. Un líder escribió a un simpatizante: "Consideramos y sentimos que usted está al lado de su nación india".²⁴ Un capitán indio usó el mismo término para describir a las

²⁰ Padre P. M. Valenzuela, S.J., citado en el folleto El mensaje del 24 de febrero y el dictamen del 21 de febrero en el Congreso de Nicaragua en 1882, por el Padre F. M. Crispolti, S.J. (Nueva York: n.p., 1882), 64.

²¹ Carta a Alejandro Cáceres, S. J, 6 de abril de 1881, firmada "todos en general la gente", reproducida en Pérez, La Compañía de Jesús, 3: 500-501

²² Pérez, La Compañía de Jesús, 3: 491-92. En la misma publicación, Cáceres también aludió a los efectos de un decreto que tenía como objetivo abolir la comunidad indígena y vender sus tierras (aprobado en marzo de 1881). Ciertamente es posible que los indios se enteraran de este decreto, emitido el mismo mes de la rebelión; pero es muy dudoso que el decreto se haya puesto en vigor.

²³ Sobre el punto de vista del gobierno sobre la participación de los jesuitas, ver El Porvenir (Managua), 11 de junio de 1881. Para un tratamiento más completo, ver Franco Cerutti, Los jesuitas en Nicaragua en el siglo XIX (San José: Libro Libre, 1984). Sobre las insurrecciones ver Julián Guerrero y Lola Soriano, Caciques heroicos de Centroamérica, rebelión indígena en 1881, y expulsión de los jesuitas (Managua: Librería Loaisiga, 1982); y Enrique Miranda Casij, "La guerra olvidada", Revista Conservadora de Pensamiento Centroamericano no. 142, págs. 75-82.

²⁴ Teniente Coronel José Lorenzo Pérez a Pedro Garquín, aliado ladino, 20 de agosto de 1881, publicado en El Porvenir, 24 de septiembre de 1881

fuerzas indígenas en una nota que ordenaba a un ganadero que vendiera novillos a sus tropas, "para que la nación pueda librar la guerra contra el enemigo".²⁵

El coronel Joaquín Elizondo, ministro de Guerra a cargo de las operaciones anti rebeldes, formuló un programa que enfrentaría la amenaza de la autonomía política indígena estableciendo "un régimen [político] ... como el de otras aldeas ...". Una segunda etapa implicaría una versión moderna de la política de reducción colonial que "llevaría [a los indígenas] a la vida civil, haciéndolos vivir en ciudades".²⁶

La estrategia del ministro de Guerra fue congruente con la visión oficial de la represión militar como "una lucha de la civilización contra la barbarie, de la oscuridad contra la luz, de la ociosidad contra el trabajo".²⁷ De igual manera, los funcionarios del gobierno justificaron la ejecución de los indígenas como parte de la lucha de "civilización contra barbarie".²⁸ Esta victoria de la civilización dio origen al mito de la mestiza nicaragüense.²⁹

La derrota de la insurrección trajo muerte, destrucción y desunión a la comunidad. De hecho, lo que había sido en parte una expresión de afirmación étnica terminó en división. La derrota militar exacerbó las viejas divisiones y creó otras nuevas. El gobierno informó que hacia el final de la rebelión muchos indígenas se volvieron contra sus líderes. Asimismo, algunos capitanes de cañada y sus seguidores se sumaron a las tropas gubernamentales.³⁰ Finalmente, en Managua "una escolta de indígenas leales al gobierno, armados con flechas, [puso] en custodia a prisioneros de su casta"³¹.

Sin embargo, sería un error concebir la derrota como el último grito de batalla de una forma de vida moribunda. Por el contrario, la retórica proto

²⁵ Máximo Moreno a Isaac Sobalbarro, 14 de agosto de 1881, publicado en *El Porvenir*, 24 de septiembre, 'MI. z6. La Gaceta, 6 de junio de 1881.

²⁶ La Gaceta, 6 de junio de 1881

²⁷ *Ibíd.*, 20 de septiembre de 1881.

²⁸ Ortega Arancibia, *Cuarenta años*, sol.

²⁹ Para un excelente análisis de las opiniones extranjeras sobre el indio como figura progresista a mediados del siglo XIX, véase E. Bradford Burns, *Patriarch and Folk: The Emergence of Nicaragua, 1798-1858* (Cambridge: Harvard Univ. Press, 1991), 143-45. En este sentido, la derrota de la rebelión marcó una degradación del estatus del indio al de "semisalvaje".

³⁰ La Gaceta, 29 de octubre de 1881. Un informe oficial de una batalla en Yúcul el 24 de septiembre enumeraba diez rebeldes indios muertos, dos muertos y dos heridos del lado del gobierno; "tres de estos individuos de la casta indígena y recién aliados a las fuerzas nacionales".

³¹ *Ibíd.*, 29 de octubre de 1881.

nacionalista del movimiento expresó una fuerte, aunque implícita, demanda de autonomía. La derrota militar no erradicó esos sentimientos ni esas demandas. En 1884, los rebeldes indios se unieron a una conspiración contra el gobierno. El movimiento, aunque fracasó, subrayó una realidad que los ladinos locales entendían bastante bien: muchos indígenas no habían aceptado su derrota como definitiva³².

Los indios de las tierras altas bajo el régimen de Zelaya

La historiografía nicaragüense retrata al régimen de José Santos Zelaya (1893-1909) como uno que modernizó el país, movilizand o efectivamente recursos para el sector agroexportador. Los académicos no están de acuerdo sobre si tal crecimiento económico fue "capitalista" o no, dado el uso extensivo de la coerción laboral extraeconómica.³³ Sin embargo, es evidente que el régimen fomentó la expropiación de la tierra y la coacción del trabajo indígena, aunque en este sentido Zelaya hizo poco más que intensificar las políticas de sus predecesores conservadores.

Lo que la historiografía ha pasado por alto es la flexibilidad del régimen para enfrentar diversas formas de resistencia indígena. La rebelión india de 1881 obligó al estado a idear métodos para contener el potencial militar de los indios. También retrasó el desarrollo de la industria del café en una década.³⁴ Sin embargo, en 1909, el gobierno vendió a estadounidenses, alemanes y nicaragüenses más de 13.000 acres de tierra, que los compradores pronto sembraron con más de 1,2 millones de arbustos de café. Los cafetaleros intentaron crear una fuerza laboral permanente de colonos indígenas para limpiar, plantar, cuidar y cosechar sus plantaciones. Los indios, sin embargo, tuvieron bastante éxito en resistir la imposición de este nuevo régimen laboral mediante la evasión y la violencia ocasional. En 1895, por ejemplo, de 196 trabajadores obligados a saldar deudas o terminar contratos con 9 plantadores, 92 habían escapado.³⁵

³² Sobre la conspiración de 1884, ver Informe del Prefecto de Matagalpa, 30 de noviembre de 1884, Memorias del Ministerio de Gobernación, 1884 (Managua, 1885); La Gaceta, 11 de noviembre de 1884. Todavía en 1910, los antiguos rebeldes recordaban con cariño la insurrección. Ver Alberto Vogl Baldizón, Nicaragua con amor y humor (Managua: Ministerio de Cultura / Editorial Garco, 1977), 131.

³³ Sobre el debate ver Oscar-René Vargas, La revolución que inició el progreso: Nicaragua, 1893-1909 (Managua: Eco textura, 1991), 25-37; Amaru Barahona, "El gobierno de José Santos Zelaya", Revista de Historia 1 (enero-junio de 1990), 90-91. Véase también Charles Stansifer,

³⁴ El movimiento de 1881 coincidió con otras rebeliones lideradas por indígenas en León y Masaya, lo que generó el espectro de una guerra de castas. Ver, por ejemplo, El Porvenir, 11 de junio, 27 de agosto y 24 de septiembre de 1881.

³⁵ Ver W. C. Newell, The Handbook of Nicaragua (Washington, D.C.: Bureau of the American Republics, 1892), 31. Los datos sobre tierras están confirmados por el índice del Archivo Nacional, Sección de

Los indígenas de Matagalpa también resistieron directamente los esfuerzos de la iglesia para transformar sus prácticas religiosas durante este período. En 1891, por ejemplo, los alcaldes indios escribieron a las autoridades de la iglesia pidiéndoles que reemplazaran al sacerdote local. Afirmaron que el sacerdote había escondido dos de sus imágenes sagradas y les había dicho, "la Virgen es una máscara de rostro viejo". Subrayando la diferencia cultural, declararon que el cura era "muy tiránico con nuestra forma de ser"³⁶. Las autoridades eclesiásticas respondieron favorablemente a la petición de los alcaldes y sacaron al cura de Matagalpa.

Hacia fines del siglo XIX, sin embargo, la política de la iglesia se alejó de su tolerancia del control indígena de las imágenes sagradas; y en la década de 1890, la iglesia lanzó un ataque contra las prácticas religiosas indias.³⁷ Varios factores influyeron en este cambio de un papel protector a un esfuerzo global para socavar la cultura étnica. Frente a la contracción económica

"José Santos Zelaya: Una nueva mirada al dictador liberal de Nicaragua", Revista Interamericana 7 (1977). Benjamin Teplitz señala que Zelaya trató de persuadir a los indios sioux para que migraran a Nicaragua como agricultores, lo que sugiere una dimensión no racista de sus políticas indígenas. Teplitz, "Fundamentos políticos de la modernización en Nicaragua: La administración de José Santos Zelaya, 1893-1909" (Ph.D. diss., Howard Univ., 1974).

Bajo Zelaya, la iglesia necesitaba cobrar los derechos que cobraba por las misas y procesiones asociadas con las imágenes sagradas. Además, el liberalismo triunfante probablemente provocó que la iglesia reforzara su control ideológico sobre su rebaño; el clero necesitaba movilizar sus fuerzas para la lucha contra el régimen de Zelaya.

En 1893, inmediatamente después del triunfo de la Revolución Liberal, el nuevo sacerdote, Alfonso Martínez, ordenó a la cofradía de Matagalpa que entregara cuatro novillos para financiar la anti-zelayista "Unión Católica". Los indios se negaron y, a pesar de las amenazas del sacerdote, se mantuvieron intransigentes. El sacerdote se lamentó, "todavía creen que dirigen las cofradías.

Tierras (Managua, 1916). Sobre la resistencia, ver Diario Oficial, 8 de junio de 1895. El principal plantador alemán, Wilhelm Jericho, fue asesinado en 1893. Von Houwold, "Los alemanes", 271.

³⁶ Alcaldes indios a Vicario General, Matagalpa, abril de 1891, Archivo de la Diócesis de León, Sección de Correspondencia (en adelante ADL, Correspondencia), casilla 389/1.

³⁷ Cartas a Vicario General, ADL, Correspondencia, Rivas, 26 de noviembre de 1893, casilla 386 / i; El Viejo, 7 de septiembre de 1896, recuadro 220/3; Sutiava, 24 de septiembre de 1894, recuadro 220 / 3.

Usted sabe cómo los indígenas son incapaces de deliberar en cualquier cosa que no sean pequeños asuntos"³⁸. La resistencia cultural indígena evidentemente lució algunos troncos en el tradicional hábito de paternalismo de la iglesia.

La ruptura de los indios con la iglesia alcanzó proporciones dramáticas el 1 de agosto de 1895, cuando el diario gubernamental informó: "Hace unos días los indios que viven en las cañadas ... crearon un movimiento debido a los hechizos más absurdos de unos fanáticos ; recientemente se han alzado en rebelión en varios lugares cercanos a la capital departamental.³⁹ Al día siguiente, luego de anunciar el fin del movimiento, el diario publicó la carta de los indios a la iglesia, escrita antes de la breve rebelión. Los indios relataron 12 apariciones que afirmaron haber visto desde abril de ese año, declarando que se trataba de figuras de los 12 Apóstoles. Los indios afirmaron que las autoridades eclesiásticas no comprendieron estos milagros y estaban

amenazando con quemarnos porque dicen que nos hemos convertido en brujas. . . . [Aparecieron los Apóstoles] porque habíamos abandonado las Devociones al Sagrado Corazón. Dios ha querido usar su perdón haciendo que los apóstoles bajen a esta tierra para darnos los Ejemplos y mostrarnos que si no enmendamos nuestros caminos seremos castigados con justicia Divina. . . [Las autoridades] están tratando de intimidarnos. . encerraron los alcaldes indios. . .

⁴⁰

Los indios también pidieron a la iglesia que les enviara un sacerdote que conocían y en quien confiaban y "cualquier jesuita" para ayudarlos. La carta sugiere la creencia de que los Apóstoles aparecieron en los pueblos indígenas para purificarlos. Este movimiento, similar al movimiento Danza Fantasma de los Sioux en 1890, debe entenderse en el contexto de cinco años de cambios violentos en la vida de los indios: miles de acres perdidos de tierras comunales, trabajos forzados, divisiones económicas y políticas internas, y conflictos con la iglesia por la propiedad de sus cofradías y posesión de imágenes sagradas, incluyendo representaciones de los Apóstoles. El movimiento respondió y fomentó las luchas étnicas: los Apóstoles "aparecieron" para que los indios rectificaran sus propios caminos. Pero las autoridades ladinas estaban abortando este proceso de purificación, desobedeciendo violentamente el mensaje de los Apóstoles.

La recreación de los símbolos religiosos por parte de los indios, especialmente la inclusión de mujeres entre los 12 apóstoles también sugiere la

³⁸ Alfonso Martínez al Secretario del Obispo, Matagalpa, 25 de agosto y 25 de septiembre de 1893, ADL, Correspondencia, casilla 389/1.

³⁹ El Diario de Nicaragua (Managua), 1 de agosto de 1895.

⁴⁰ *Ibíd.*, 2 de agosto de 1895.

existencia de un sistema de creencias religiosas análogo en su distinción, si no en su complejidad, al de los indios mayas. Las autoridades ladinas, por supuesto, no vieron las apariciones con mucha curiosidad etnográfica. Para el régimen, el movimiento reveló "una llaga social que es necesario curar cuanto antes ... un mal que hay que erradicar de raíz"⁴¹.

Aunque el régimen de Zelaya hizo algunos intentos de curar el "dolor" social a través de la educación, su principal cura involucró fuertes dosis de represión.⁴² El general William Reuling, el jefe político de Matagalpa en 1897-98, no solo usó amplia coerción para obligar a los indios a mano de obra en las plantaciones, pero también recaudaba tributos en forma de "aportes alimentarios" .⁴³ Para llevar a cabo estas políticas, Reuling se apoyaba en el ejército y en los capitanes de cañada. Un tratado (quizás informal) entre el gobierno victorioso y los líderes indios que sobrevivieron a la rebelión de 1881 ayudó a los esfuerzos de Reuling para manipular a los capitanes. Una condición clave establecía que aunque los capitanes serían elegidos por los indígenas y serían responsables de defender a las comunidades indígenas, el estado se reservaba el poder de ratificar su elección y ejercer autoridad sobre ellos⁴⁴. Más prosaicamente, Reuling encarceló a los capitanes que desobedecieron sus comandos, a menudo quemando sus chozas para enfatizar.

Reuling contó con el apoyo de los militares, pero no está claro hasta qué punto Zelaya aprobó sus actividades. Por ejemplo, el régimen no respondió al llamado de Reuling para el reasentamiento de los indígenas cerca del cofre.

⁴¹ *Ibíd.*

⁴² *Ibíd.*, 17 de septiembre de 1895. El gobierno de Zelaya propuso el establecimiento de una "escuela normal india". Aunque la idea nunca salió de la mesa de dibujo, el gobierno fundó al menos una docena de escuelas en aldeas indias.

⁴³ El sistema laboral de principios de los años noventa funcionaba mejor en Matagalpa (donde sólo el 18 por ciento de los trabajadores desertó en 1900) que en otros lugares. Benjamin Teplitz sugiere que la pasividad de los indígenas —su cumplimiento de las leyes laborales— se derivó de la pérdida de tierras en los años setenta. "Fundamentos políticos".

⁴⁴ Nunca se ha encontrado el documento del tratado. Para ejemplos de nombramientos de capitanes de cañada en Matagalpa, ver *Diario Oficial*, 12 de marzo, 15 de marzo y 9 de septiembre de 1898. Para referencias al tratado y al papel de los capitanes, ver [?] Beaulac al Secretario de Estado, 18 de marzo de 1932, Departamento de Estado, RG 57, 817.00 / 7373, Archivos Nacionales; y J. A. Willey a Allen Dawson, 18 de octubre de 1934, *ibíd.*, 817.00 / 8160.

plantaciones de pago (haciéndose eco de la propuesta del coronel Elizondo en 1881) .⁴⁵ Sin embargo, el gobierno central seguramente estaba al tanto de las políticas de estilo colonial de Reuling y de su presión militar sobre los aldeanos. De hecho, fue la amenaza de otra rebelión india en marzo de 1898 lo que obligó a Zelaya a destituir a Reuling de su cargo.

Los indígenas de Matagalpa resistieron a Reuling a pesar de que tuvieron que enfrentarse a sus propios capitanes. El Comercio informó que el jefe político "había dado órdenes tan escandalosas a los capitanes que todos los días se producía un asesinato en las cañadas ..." ⁴⁶ Varios días después, el mismo diario informó que la gente del pueblo temía por sus vidas: "Los indios". conspiran y planean atacar la ciudad ". El ataque nunca se materializó, pero los indígenas lograron su objetivo: la reposición de Reuling y la suspensión de "los aportes forzosos de bienes" ⁴⁷.

Reuling dejó su huella en la cultura política del altiplano. Hizo estragos en las cañadas, sembrando amargas divisiones entre los que obedecían y los que resistían su brutal reinado. Además, a pesar del papel clave jugado por la resistencia indígena en derrocar a Reuling, la dependencia de los Matagalpas en Zelaya legitimó el poder del régimen sobre las comunidades⁴⁸.

El régimen formalizó su control en 1904 cuando aprobó los estatutos de la Comunidad Indígena de Matagalpa. Seguramente no fue una coincidencia que Zelaya eligiera legitimar la comunidad el mismo año en que sancionó un reconocimiento de tierras comunales, que los indígenas habían exigido. Cuando los alcaldes protestaron amargamente por los métodos de los agrimensores, la respuesta oficial fue aprobar los estatutos que eliminaban la autoridad temporal de los alcaldes.⁴⁹ Antes de 1904, los cuatro alcaldes, elegidos por la reforma (el consejo de ancianos), habían formado la dirección política Sin embargo, los estatutos ordenaban la elección de una dirección que no tenía conexión ni con la estructura religiosa comunal ni con las parcialidades. Aunque los alcaldes continuaron ejerciendo un papel religioso y una autoridad política informal, su

⁴⁵ Sobre el grado de reubicación, cuya eficacia se desconoce, ver Informe del Jefe Político de Matagalpa al Ministro de Gobernación, Matagalpa, 15 de julio de 1897, en Memorias del Ministerio de Gobernación, 1897 (Managua, 1898).

⁴⁶ El Comercio (Managua), 11 de marzo de 1898.

⁴⁷ Ibid., 11 de marzo y 15 de abril de 1898.

⁴⁸ En 1899, el régimen ejerció ese poder con poca resistencia aparente, y la pesadilla de los indígenas de 1881 se hizo realidad al verse obligados a recoger café en la sierra sur de Matagalpa. Ver Emiliano Chamorro, El último caudillo, autobiografía (Managua: Editorial Unión, 1983), z8, 145.

⁴⁹ Sobre las numerosas protestas de los alcaldes, véase el testimonio incluido en el título de propiedad de la comunidad, reimpresso en Nicaragua Indígena z: 7-10 (enero-diciembre de 1948), 98-246.

destitución del liderazgo político sancionado por el estado finalmente condujo a la secularización de la autoridad comunal.

Aunque la era de Zelaya fue difícil para los indígenas de Matagalpa, en ocasiones el gobierno liberal respondió favorablemente a la presión indígena, como lo había hecho en el caso Reuling. De manera similar, el gobierno decidió aflojar su control represivo sobre la mano de obra rural. En 1903, parte de la población indígena de Chontales apoyó una rebelión conservadora abortada. Durante el levantamiento, el gobierno buscó apaciguar a los indígenas aboliendo el trabajo forzoso en esa área. El mismo año, al menos en parte en respuesta a las peticiones de los indígenas de las tierras altas, el congreso votó 26-1 para abolir la boleta de ocupación, un pase de trabajo que todos los adultos con capital de menos de quinientos pesos debían portar. El sistema de la boleta, en efecto, obligaba a la mayoría de los habitantes rurales, incluidos los minifundistas, a trabajar para un empleador⁵⁰. Los legisladores desafiaron a Zelaya anulando su veto, revelando así serias huellas en el Partido Liberal. Muchos congresistas parecían cansados de ver los problemas de su región. trabajadores enviados a los cafetaleros de Managua, y otros probablemente irritados al ver a los artesanos tratados como peones. Su oposición formal a la boleta, sin embargo, se basó en los principios de la Revolución Liberal de 1893. Como dijo un congresista, "el sistema mantuvo al trabajador atado al poste de enganche del jefe".⁵¹

En 1904, la legislación de compromiso una vez más alentó las relaciones laborales coercitivas al prohibir la vagancia, exigir una libreta de ahorros y condenar a los trabajadores a 15 días de obras públicas por romper un contrato. Sin embargo, el nuevo código laboral era menos coercitivo que los anteriores y prohibía las prácticas de estilo mandamiento. De manera similar, la constitución de 1905 prohibió el encarcelamiento por deudas. Este relajamiento del sistema, al parecer, estimuló altos niveles de desobediencia laboral, a pesar de la presencia policial en las haciendas y en las cañadas.⁵² En 1908, la organización de

⁵⁰ Sobre la votación, ver Diario Oficial, 25 de octubre de 1903. El 10 de enero de 1901, por ejemplo, el gobierno municipal de Boaco, encabezado por indígenas, envió una carta de protesta pidiendo a Zelaya que rescindiera las órdenes que enviaban trabajadores locales a los cafetales de la sierra; así lo hizo. Este tipo de presión probablemente influyó en la votación del Congreso en 1903. Véase Libro de Actas y Acuerdos de la Alcaldía de Boaco de 1901, enero de 1901.

⁵¹ . Diario Oficial, enero de 1903.

⁵² Ver, por ejemplo, el semanario de Matagalpa El Noticiero, 12 de enero de 1908: "Ocho policías itinerantes visitarán el cafetal para que no haya dificultades durante la cosecha del café". El mismo periódico había advertido el 7 de noviembre de 1907 que todos los trabajadores sin libreta serían encarcelados o enviados a las plantaciones "para que la cosecha no sufra". Este parece ser un ejemplo del excepcionalismo de Matagalpa en lo que respecta a la legislación laboral.

cafetaleros de Matagalpa se quejó a Zelaya de que la legislación de 1904 había "conducido a la inmoralidad". y desorden ... hoy los trabajadores, deudores o no, no quieren ir a trabajar, ni siquiera los que tienen deudas ".⁵³

El gobierno también respondió positivamente a las demandas indias cuando detuvo los desalojos de tierras en Boaco y Jinotega. En 1893, los indígenas de Boaco habían jugado un papel importante en los hechos revolucionarios y se habían aprovechado del conflicto político para enfrentar militarmente a la población ladina local.⁵⁴ En 1904, luego de episodios de descontento político, el gobierno envió a un comisionado, Rafael Caldera, para resolver los conflictos de tierras entre los indígenas y el gobierno municipal controlado por los ladinos. El comisionado instó al régimen federal a bloquear los desalojos provocados por el arrendamiento de tierras anteriormente indígenas por parte del gobierno municipal.

[Después] de pensar en el deseo inveterado de los indígenas de ser comuneros. . . y su falta de capacidad intelectual [y] ya que nuestros enemigos encontrarían una coyuntura política favorable y provocarían una rebelión. . . deberíamos distribuir la tierra gratis a las familias indias de inmediato. . . [Eso] acabaría con el antiguo sistema de tierras comunales y la negligencia natural de nuestra raza primitiva que somos. . . obstáculos para el progreso⁵⁵.

El razonamiento de Caldera reveló el racismo que fluía a través del discurso progresista. Especialmente irritante era el "deseo inveterado" de los indígenas de ser miembros de una comunidad, una institución que reflejaba y perpetuaba su inferioridad intelectual, bloqueando el progreso de la nación. Pero el racismo del funcionario no le impidió ver las ramificaciones políticas de las divisiones étnicas de la región. La división entre indígenas y ladinos en Boaco, como en otros lugares, parecía derivar directamente de la existencia de la comunidad y sus tierras.

En 1906, después de dos años de relativa tranquilidad política, el régimen de Zelaya cumplió una promesa de una década al decretar la abolición de las comunidades indígenas. Siguiendo una fórmula liberal venerable, la ley exigía la distribución de la mitad de la tierra comunal a familias indígenas individuales y la venta del resto a ladinos, utilizando las ganancias para la educación indígena. A

⁵³ Diario de Granada, Sept.20, 1908. La demanda de Matagalpa por la reimplantación del trabajo forzoso debe tomarse como una evidencia del relativo éxito de la abolición de la legislación laboral de 1901.

⁵⁴ Sobre Jinotega, ver testimonio en título de propiedad de la Comunidad Indígena de Jinotega, publicado en Nicaragua Indígena 1: 4-6 (abril-diciembre de 1947), 13-14 y 60-81. Sobre los conflictos de 1893, ver Julián Guerrero, Boaco (Managua: Tipografía Alemana, 1957), 195-98.

⁵⁵ Ver Informe del comisionado del gobierno, enviado para resolver la disputa entre la Comunidad Indígena de Boaco y la Municipalidad de Boaco, en Memorias del Ministerio de Gobernación, 1904-1905 (Managua: Compañía Tipográfica Internacional, 1905).

pesar de la resistencia indígena, los agrimensores comenzaron su trabajo en 1908 y, como consecuencia, los indios de las tierras altas perdieron tierras adicionales a manos de los ladinos.⁵⁶

La abolición de las comunidades fue la culminación del prolongado ataque a los indios de las tierras altas que siguió a la derrota de la rebelión de 1881 y cobró fuerza con el desarrollo de la industria del café en los años 1890. Dicho esto, debe agregarse que la suposición común de que los caficultores expropiaron la mayoría de las tierras comunales en las tierras altas simplemente no se confirma con los datos disponibles. Los cafetaleros se apropiaron de 50.000 acres de territorio indígena en Matagalpa entre 1890 y 1910.⁵⁷ De hecho, algunas de las principales plantaciones de café de la zona se encuentran en antiguas parcelas comunales vendidas como tierra federal (terreno nacional) durante la era de Zelaya. Sin embargo, cuando Zelaya cayó en 1909, la comunidad de Matagalpa todavía funcionaba con cinco mil a siete mil familias que poseían más de 135.000 acres de tierra.⁵⁸

La industria del café eventualmente estratificó a la sociedad india más de lo que la proletarizó. Los indígenas de Matagalpa controlaban una gran proporción de las tierras cafetaleras al menos hasta la década de 1930. Desde los albores de la industria, los grupos familiares habían plantado café como cultivo comercial en sus tierras comunales. Aunque las élites insistieron en que necesitaban privatizar las comunidades para desarrollar la agricultura de exportación, a menudo expropiaron no a los agricultores de subsistencia, sino a los pequeños productores de café. También cabe destacar que algunos de los expropiadores eran ellos mismos indígenas. La industria del café y la Revolución Liberal no destruyeron a la comunidad indígena, pero sí debilitaron su base económica y dividieron a la sociedad indígena de maneras que no se podían revertir.

⁵⁶ Sobre el decreto, véase Nicaragua Indígena 1: 4-6 (abril — diciembre de 1947), 81; y Memorias del Ministro de Gobernación, 1905 (Managua: Compañía Tipográfica Internacional, 1906). Sobre la resistencia, véase Nicaragua Indígena 1: 4-6 (abril — diciembre de 1947), pág. 38.

⁵⁷ Ver Jeffrey L. Gould, "El trabajo forzado y las comunidades indígenas nicaragüenses", en *El café en la historia centroamericana*, ed. Héctor Pérez-Brignoli y Mario Samper (San José: FLACSO, 1992). Véase también el título de propiedad de la Comunidad Indígena de Matagalpa, relevado en 1904 y publicado en Nicaragua Indígena 1: 4-6 (abril-diciembre de 1947); y Memorias del Ministerio de Gobernación, 1911-12 (Managua: Compañía Tipográfica Internacional, 1913).

⁵⁸ El cónsul de los Estados Unidos, Harold Playter, señaló en 1925 que los indígenas constituían el 60 por ciento de la población de Matagalpa (o 46.800). Playter, "Informe sobre el café en Nicaragua", Archivo Nacional, Departamento de Estado, RG 59, 817.61333 / 1, p. 34. Tal estimación probablemente refleja la población de la comunidad de Matagalpa, Muy Muy y Sébaco.

Al final, las comunidades de Matagalpa y Boaco sí encontraron la oportunidad de vengarse del régimen al formar un componente importante de las fuerzas militares anti-zelayistas. Los políticos conservadores movilizaron el apoyo indígena conjurando los rumores de 1881 y la pesadilla de 1898 en llamamientos como los siguientes: ".. Ellos [el Zelaya

régimen] te trataron como bestias de carga te quitaron a tus esposas

e hijas y las obligó a ir a las haciendas de la sierra de Managua. . . saquearon las cofradías ".⁵⁹

LA ALIANZA INDIO-CONSERVADORA, 1911-1924

Las políticas de Zelaya hacia los indígenas apuntaban a poner en práctica lo que sus predecesores conservadores ya habían codificado en leyes. Desde 1880 hasta 1910, la política de las élites bipartidistas había favorecido la fórmula de que la privatización de las tierras comunales más la educación es igual a la civilización. El régimen conservador posterior a Zelaya cuestionó y modificó ese programa. El cambio más importante se produjo en 1914, cuando el congreso revirtió la abolición de las comunidades indígenas por parte de Zelaya. La legalización de las tierras y las organizaciones comunales resultó vital para la supervivencia de muchos grupos indígenas.⁶⁰

El cambio de política probablemente tuvo menos que ver con las diferencias ideológicas entre las élites liberales y conservadoras que con un reconocimiento pragmático por parte del nuevo régimen respaldado por Estados Unidos de que necesitaba el apoyo indígena. La revolución anti zelayista ya había manifestado la importancia de ese apoyo. De manera similar, el caudillo conservador Emiliano Chamorro, y en esto se diferenciaba claramente de los liberales y, de hecho, de la mayoría de los conservadores, había cultivado lazos políticos y familiares de larga data con los indígenas Matagalpa y boaqueño. La población indígena del altiplano representó hasta 15.000 votos (alrededor del 15 por ciento del electorado). Las habilidades políticas de Chamorro y la legalización de las comunidades solidificaron el apoyo indígena a los conservadores. Finalmente, los conservadores utilizaron la legislación como una entrada política a las comunidades en áreas históricamente liberales como León y Jinotega.

⁵⁹ A nuestros correligionarios indígenas de Boaco, Jinotega, Matagalpa, y Sutiava", prospecto elaborado por el Comité Conservador Indígena, 1920, Archivo del Instituto Histórico Nicaragüense, Universidad Centroamericana, Managua, legajo 573. Sobre el papel de los militares ver La Regeneración, 30 de septiembre de 1910.

⁶⁰ Nicaragua Indígena 1: 4-6 (abril-diciembre de 1947), 45.

El cambio produjo consecuencias inmediatas en Matagalpa. Aunque los alcaldes habían perdido su estatus legal bajo Zelaya, continuaron desempeñando un papel político importante. Sin embargo, su estatus indefinido se convirtió en fuente de conflicto interno y manipulación política externa. En marzo de 1912, la reforma retiró el reconocimiento a los alcaldes y organizó nuevas elecciones, argumentando que "sin llevar a cabo una elección legal, estas personas aparecen como ... alcaldes ... ya que el Jefe Político los instaló en el cargo sin saber con quién autoridad. ..."⁶¹ Los ancianos sugirieron que el jefe político, por ignorante o designio, había intervenido en los asuntos de la comunidad, nombrando arbitrariamente a tres de los cuatro alcaldes. Además, dijeron, se había negado a reconocer la autoridad de los capitanes de cañada. Cualesquiera que fueran los motivos del jefe político —y el faccionalismo conservador era sin duda uno de ellos— el problema se agravó cuando los tres alcaldes derrocados se negaron a reconocer a los ganadores de las nuevas elecciones, lo que provocó una confusión en la comunidad.

En mayo de 1912, cuando los liberales desencadenaron una insurrección revolucionaria en León, el gobierno volvió a enviar a un comisionado, J. Bárcenas Meneses, para resolver los problemas de la comunidad. Tras su visita a Matagalpa, Bárcenas redactó un informe instando al gobierno a convocar nuevas elecciones, que estaba curado daría como resultado una victoria conservadora (creía que los tres alcaldes estaban aliados con los liberales). Más importante aún, defendió una reformulación de los estatutos de la comunidad que legitimarían a los alcaldes, el capitán general y otras autoridades tradicionales. "[Ellos] juegan un papel tan importante que creo que es sumamente útil, de hecho indispensable, incluirlos en los estatutos ..."⁶²

Los capitanes, quizás por razones militares, recibieron el reconocimiento del gobierno, pero los alcaldes nunca recuperaron la prominencia política y cultural que habían tenido antes de 1904. Como consecuencia directa, el barrio comenzó a perder su importancia. Durante los siguientes 40 años, cuando los alcaldes fueron reducidos a roles ceremoniales, los barrios perdieron su función como unidades de parentesco endogámico.

Bárcenas, quien compartía con Emiliano Chamorro la comprensión de la importancia de los indios para el partido conservador, trató de proteger no solo el

⁶¹ Libro de Actas de la Comunidad Indígena de Matagalpa (fragmentos 1911-1913), en archivos privados de Aurora Martínez (hija de Bartolomé Martínez), Matagalpa (en adelante citado como PAAM).

⁶² J. Bárcenas Meneses, Informe al Ministerio de Gobernación, Matagalpa, 4 de junio de 1912, en Memorias del Ministerio de Gobernación, 19 / 1-1912, 199-200.

papel de los alcaldes sino también la tierra de la comunidad. Atacó a los usurpadores, señalando con el dedo enojado a un tal Antonio Belli, cuyo "atroz reconocimiento" en 1904 había dejado deliberadamente fuera las tierras comunales al norte de Matagalpa. A juzgar por el informe de Bárcenas y el título de propiedad de la tierra, la encuesta de Belli había convertido quizás 17.000 de 10.000 manzanas de tierra comunal en tierras federales que se vendieron a los cafetaleros. Para contrarrestar estos efectos, Bárcenas instó a medidas que impidieran el asentamiento ladino en tierras comunales.⁶³ Las recomendaciones del comisionado nunca se cumplieron en su totalidad, lo que revela los límites de la política indígena del gobierno.

En 1917, el presidente Chamorro explicó su apoyo a los reclamos de tierras de los indígenas de Matagalpa en los siguientes términos:

Conociendo tus sentimientos. . las comunidades indígenas que fueron víctimas de atropellos en administraciones pasadas y que además han sido las más leales. . cuando fueron llamados a sacrificarse por el prestigio del partido [merecen retribución] .⁶⁴

La posición de Chamorro produjo dividendos políticos. Aunque la migración desde la Granada conservadora había cambiado algo el complejo político, como miembro de la élite de Matagalpa, Chamorro todavía podía jugar con la tendencia de los indios de las tierras altas a identificar a los ladinos con el liberalismo. Tanto Chamorro como el caudillo local, Bartolomé Martínez, continuaron buscando el apoyo de los indígenas mediante el patrocinio y las respuestas favorables a las peticiones de los indígenas. En particular, en 1924, Martínez, como presidente de la república, distribuyó 3.600 manzanas de tierra a la comunidad indígena.⁶⁵

Los indios no solo proporcionaron un apoyo político crucial a los conservadores, sino que también crearon un espacio, aunque reducido, en el que defendieron sus comunidades y definieron su identidad en un mundo ladino hostil. En 1919, los Matagalpas impulsaron el proceso de distribución de la tierra

⁶³ *Ibíd.*, 204. Bárcenas también señaló que ya se habían vendido a ladinos 15 propiedades en el territorio comunal. Belli, italiano y arquitecto de profesión, era cuñado de Emiliano Chamorro.

⁶⁴ Discurso impreso en *Memorias del Ministerio de Gobernación*, 1917 (Managua: Tipografía y Encuadernación Nacional, 1918), 302.

⁶⁵ *La Gaceta*, 14 de mayo de 1924. Las 3.600 manzanas representaban las 15 propiedades dentro de los límites de la comunidad revisados citados en el informe de Bárcenas y no las 17.000 manzanas perdidas (100 kilómetros cuadrados). Sobre las relaciones de Martínez con los indígenas, ver Gould, "El trabajo forzado.-"

mediante la ocupación. A su vez, las movilizaciones indígenas en Boaco, Jinotega y Sutiava recibieron el respaldo de los conservadores.⁶⁶

El caso de Jinotega ilustra ese apoyo continuo. Desde 1895 unas dos mil familias indias que habitaban pequeñas aldeas cercanas a la ciudad de Jinotega habían luchado por defender sus 35.000 manzanas de comuna tierras contra los invasores ganaderos y cafetaleros ladinos. El 29 de mayo de 1915, el conflicto entró en una fase violenta. Esa mañana, capitán general Macedonio Aguilar llevó a los indios a cortar las cercas de alambre de púas de un señor López Guerra, que había construido su rancho ganadero en tierras comunales. Varios meses después, la policía capturó a 20 de los indios, incluidos Aguilar y sus hijos. Dos rebeldes, Benigno Granados y Abraham González, escaparon de la redada, pero tiempo después las autoridades mataron a González⁶⁷.

Con el apoyo tácito de los Chamorristas, los indígenas continuaron participando en acciones directas en defensa de su tierra. En 1918, El Correo afirmaron que se habían "involucrado repetidamente en la destrucción de todas las propiedades [de los ladinos] en estas tierras, profundizando así el odio de castas" .⁶⁸ A principios de 1919, cuando el tribunal de Matagalpa condenó a 12 indígenas a ocho meses de cárcel, los rebeldes de Jinotega cortaron la alambre en muchas propiedades ladinos. El jefe de la policía local Chamorrista les expresó su simpatía.

[Nuestra] fuerza ha estado con la comunidad, y ahora sus jefes están siendo juzgados por destrucción de propiedad. Los liberales han hecho esto para evitar los líderes de ayudarnos; los que están siendo juzgados eran los verdaderos amigos del general Chamorro, y seguirán siéndolo si son puestos en libertad. . .⁶⁹

El apoyo Chamorrista a los indios jinoteganos condujo a la liberación de los prisioneros y a detener la invasión ladina de sus tierras. Además, la política pro-india de los Chamorristas creó una base firme de apoyo para el Chamorristismo

⁶⁶ Sobre la ocupación de tierras, ver Luis Arrieta, Jefe Político, a Bartolomé Martínez, Matagalpa, 8 de junio de 1919, PAAM. Sobre Camoapa, ver Libro de Actas y Acuerdos, 1920-1923, en el Municipio de Camoapa. Para Sutiava, ver Gould, "La raza rebelde", 85-98.

⁶⁷ Basado en documentos judiciales sin título en el Juzgado Civil de Matagalpa, 1-25 de marzo de 1919; y de Max Borgen a Martínez, 18 de julio de 1918, PAAM.

⁶⁸ El Correo (Granada), Mar.22, 1918. Ver también Memorias del Ministerio de Gobernación y Anexos, 1918 (Managua; Tipografía Nacional, 1919), 342.

⁶⁹ Lisandro Moreira a Martínez, Jinotega, 6 de marzo de 1919, PAAM. Un informe interno del partido subrayó el origen reciente de esa amistad: "El Partido Conservador apenas tenía cinco miembros antes de la campaña [de 1916]". Borgen a Martínez, Granada, 22 de julio de 1918, PAAM.

donde no había existido antes de 1914. En Jinotega, la lealtad liberal de los ladinos creó una polarización tan clara que a fines de la década de 1920, favorecer al Chamorrista a menudo era expresar identidad indígena. Así, por ejemplo, un oficial de la Infantería de Marina de los Estados Unidos estacionado en Jinotega escribió: "Hemos encontrado que los indios de por aquí, los conservadores, adoran a un solo DIOS, y ese es Chamorro. Algunos de ellos tienen letras que atesoran como uno recibiría una medalla de honor ganada ".⁷⁰

La identificación política, por supuesto, no fue ni tan inmutable ni tan irracional como sugirieron los observadores. Menos de dos décadas antes no existía, y en un año un gran número de esos mismos indios Chamorristas se convertirían en sandinistas. Lo que permaneció constante en la política de los indios Jinotega fue el liberalismo de sus oponentes ladinos y su propia comprensión de que las alianzas interétnicas eran necesarias para la defensa de sus tierras y comunidad.

VARIEDADES DEL DISCURSO LADINO

Aunque mostraron un apoyo decisivo y una simpatía por los indios de las tierras altas, ni Bartolomé Martínez ni Emiliano Chamorro plantearon jamás un desafío ideológico al discurso dominante de la ladinización. Al mismo tiempo, aunque tomaron en serio los argumentos de la abolición, ninguno de los dos presidentes presionó jamás para eliminar a las comunidades indígenas. Ambos demostraron ambivalencia hacia las comunidades.⁷¹ En parte, esto reflejaba la necesidad de mantener su legitimidad entre las élites nacionales. También compartían la visión positivista de que los indios deben ser ladinizados o perecer como obstáculos para el progreso.

A pesar de la ambivalencia, Chamorro y Martínez estaban solos entre la élite política de Nicaragua como simpatizantes de los indios. Su posición pro-india, en parte atribuible a la psicología individual, tenía un enfoque específicamente regional y estaba fuertemente sesgada a favor de la élite indígena. Así lo confirma la biografía de Bartolomé Martínez: hijo ilegítimo de un hacendado y una india Jinotega, lo apodaron "El Indio". Más tarde en la vida (y después del nacimiento de varios hijos) se casó con la hija de un mozo en su plantación de café en la zona indígena de Muy Muy. Más tarde, tal vez no sea sorprendente, como jefe

⁷⁰ Julian Frisbie al Mayor H. Schmidt, Jinotega, 13 de julio de 1928, Archivos Nacionales, U.S. Marine Corps, RA 127, Ez2o, recuadro 11. Copia amablemente proporcionada por Michael Schroeder, Univ. de Michigan.

⁷¹ En 1919, la administración Chamorro convocó a una discusión pública sobre la reabolización de las comunidades. La Tribuna (Managua), 11 de marzo de 1919. En 1923 se introdujo una nueva legislación abolicionista conservadora, pero Martínez la archivó en 1924, a pesar de su llamamiento público a favor de la abolición en 1918. Ver Memorias del Ministerio de Gobernación y Anexos, 1918,312.

político en Matagalpa desarrolló una relación con los indios de las tierras altas, una simpatía que no demostró hacia otros grupos indígenas.

A pesar de su inusual experiencia, Martínez trabajó con sus clientes como cualquier otro político. Por citar un ejemplo típico, compró un acordeón como regalo de cumpleaños para el hijo del capitán general de la Comunidad de Jinotega. Su relación con el capitán general de Matagalpa, Ceferino Aguilar, sin embargo, destaca por su duración y porque muchas veces se asemejaba a una amistad entre iguales. Aguilar recibió numerosos favores de Martínez, que van desde becas para sus hijos hasta su excarcelación por delitos políticos y menos nobles. Aguilar, por su parte, ofreció a Martínez un análisis político incisivo desde la base y constantes actos de apoyo que ayudaron a Martínez política y económicamente. Aguilar promovió los programas de su amigo, particularmente en educación. La amistad fue lo suficientemente fuerte y fructífera como para darle a Martínez una conciencia constante de cómo actuarían las políticas entre los indios de las tierras altas. Aunque Martínez nunca adoptó una perspectiva política comunitaria indígena, su amistad con Aguilar le permitió apreciar el valor político del liderazgo indígena, un valor que se erosionaría con la abolición o desintegración de la comunidad.⁷²

Martínez hizo malabarismos con sus necesidades políticas, sus simpatías y su búsqueda de un método para "civilizar" a sus amigos, trabajadores y vecinos indígenas. Es significativo que durante su mandato presidencial de 13 meses, además de devolver la tierra a la comunidad de Matagalpa, fundó una escuela de formación de maestros para indígenas.⁷³ Sin embargo, para otros miembros de la élite, la educación planteaba problemas de definición espinosos. Los ladinos a menudo distorsionan las características de los "educados". Aunque "El Indio" entendió que Aguilar, relativamente educado, era indio, la mayoría de los ladinos relegaron la categoría indígena a "primitivos" lejanos. Considere la opinión del gobierno municipal de León sobre los Sutiava vecinos, que luchaban por el reconocimiento oficial como comunidad indígena con derechos territoriales.

Las castas viven en completa separación y nunca se mezclan. . . en las cañadas de Matagalpa viven en el desconocimiento de las leyes del estado. . . [los

⁷² El párrafo anterior se basa en diez cartas de Ceferino Aguilar a Martínez entre 1911 y 1925, PAAM.

⁷³ Sobre la escuela normal, ver Josefa T. de Aguerri, Puntos críticos sobre la enseñanza nicaragüense (Managua: Imprenta Nacional, 1933), 327-29. Sobre las contradicciones en la política educativa del gobierno, ver Memorias del Ministerio de Instrucción Pública, 1919 (Managua, 1920), 156-57.

Sutiava] son bastante avanzados intelectualmente. . . y no puede confundirse con las castas indias. . que viven en. . . áreas habitadas por indios incivilizados⁷⁴.

Congruente con el discurso mestizo de Nicaragua, el indio aquí es definido como incivilizado, como bárbaro. Así, los Sutiava, culturalmente más avanzados y urbanizados que los Matagalpas, ya no calificaban como indios. Los verdaderos indios eran lastimosos, estáticos, atrapados en el pasado e incapaces de progresar por sí mismos. La educación arrancaría a los indios del pasado y los convertiría en ladinos civilizados, con los mismos derechos que los demás ciudadanos; pero con la abolición de las comunidades, no tendrían derechos especiales sobre la tierra. El discurso de la élite retrató así a la comunidad indígena de Sutiava como una farsa para aferrarse a un territorio que se adapta mejor a las necesidades de la élite.

Vale la pena reflexionar sobre la cuestión planteada por la élite leonesa. ¿Qué distinguía al indio del ladino en una época en que se ejercía presión sobre el primero para cambiar las identidades étnicas? Pocos o ningún indio al oeste de la región atlántica todavía hablaba un idioma nativo en 1920. Ya sea en la zona urbana de Sutiava o en la zona rural de Matagalpa, la vida de los indígenas había cambiado drásticamente en comparación con el idioma, la vestimenta, la religión, las relaciones laborales y la organización comunal de sus padres. ' Generación. Sin embargo, la etnia indígena se había entrelazado estrechamente con la comunidad indígena y con las alianzas políticas necesarias para su defensa. De manera similar, la etnia proporcionó el único lenguaje de protesta de la clase rural que algunas élites pudieron entender. Podrían, por ejemplo, comprender las pretensiones de una comunidad; pero un sindicato rural era un concepto extraño.

Los ladinos de las tierras altas jugaron un papel importante en la formación de la opinión nacional sobre las comunidades. Modesto Armijo, un abogado liberal progresista que durante diez años había planeado el acaparamiento de tierras en Matagalpa, en 1919 encabezó una comisión nacional para estudiar "el problema indígena". Otro ladino de las tierras altas involucrado en un conflicto de tierras afirmó que las comunidades perpetuaban el "estilo de vida obstinado, refractario a todo progreso".⁷⁵ Un periódico de Managua apoyó una petición de los ladinos jinotepenses en términos similares: "Juzgamos que las comunidades retrasan el progreso nacional. . [los indios] viven herméticamente. . . ciertamente conservan

⁷⁴ El Cronista (León), 18 de julio de 1919.

⁷⁵ El Correo, 22 de marzo de 1918. Sobre la comisión de Armijo, ver La Evolución (Managua), 20 de febrero de 1919.

su tradición racial. . . y el sello de la soberanía primitiva pero en el centro todo se estanca y se petrifica.⁷⁶

Aunque los liberales partidistas (fuera del poder) se involucraron en la misma bandera del progreso, culparon del problema indio a los "esclavistas" conservadores que manipularon el voto indio. En 1920, Juan Mendoza, un liberal, añadió un giro importante:

Para ellos [los oligarcas conservadores] el ladino era la quintaesencia de la perfección. . . . La mezcla de sangre con el indio era inaceptable. . . . Los ladinos no entendieron lo resuelto por los sociólogos más avanzados. . . y confirmado por esos elementos, producto del mestizaje, que hoy avanzan con la fuerza dinámica del capital unido al experto. . . y liderazgo progresivo.⁷⁷

La visión de Mendoza sobre las relaciones étnicas es significativa porque articula el componente mestizo del mito de la homogeneidad étnica (que luego fue radicalizado por Augusto César Sandino y luego apropiado por Anastasio Somoza). Al hacerlo, subrayó los límites del indigenismo conservador, particularmente el racismo profundamente arraigado de su liderazgo "blanco" (curiosamente, tanto Chamorro como Martínez fueron excepciones mestizas). Al mismo tiempo, la construcción de Mendoza de un mestizaje ideal que guiaría a Nicaragua hacia el progreso capitalista dependía de una visión deshumanizada del indio.

Así vemos al indio moverse en manadas, como bestias, semidesnudo, como un primitivo. . . . Y el patrón lo mira con desdén; . . . los gobiernos indiferentes [ly], con eterna negligencia.⁷⁸

El indio como sujeto autónomo simplemente no existía en el discurso ladino durante esta época. Cuando los indios lograron la educación pero aún deseaban una identidad, tierras y organización indígenas, se les denominó ersatz, creaciones artificiales, como en Sutiava. Cuando se rebelaron, como lo hicieron en Sutiava y Jinotega, los terratenientes y los redactores los describieron como salvajes primitivos y títeres de políticos sin escrúpulos. Además, la posición de clase (como cafetaleros) de incluso un Chamorro o un Martínez los cegaba para no ver ninguna alternativa al camino ladino para progresar. En 1950, después de que el estado ladino había paralizado las instituciones que definían la etnia

⁷⁶ El Comercio, 18 de febrero de 1919.

⁷⁷ Juan Mendoza, *Historia de Diriamba* (Ciudad de Guatemala: Staebler, 1920, 78-81, cursiva agregada.

⁷⁸ . *Ibíd.*, 4.

indígena, se necesitó un pequeño acto de fe para declarar muertos a los indígenas a la llegada del siglo XX.

Sin embargo, en 1919 las imágenes ladinas todavía eran borrosas: los indios vegetaban perezosamente en el pasado pero suscitaban el odio étnico. Aunque petrificados, podían animarse lo suficiente como para cortar el alambre de púas de los plantadores ladinos. Los ladinos veían a los indios como objetos de lástima, una raza degradada que se movía en "rebaños" pero que podía redimirse mediante la educación. Estas imágenes conflictivas de pasividad-violencia y bestialidad-bondad se relacionan, al parecer, con las necesidades conflictivas de los ladinos y con la amargura de las relaciones étnicas en las tierras altas. La élite de las tierras altas deseaba convertir a los indios en trabajadores y la tierra de los indios en plantaciones; pero al mismo tiempo, necesitaban justificar el trabajo forzado en términos étnicos. Además, a pesar de la visión contradictoria, la violencia que rodeó las relaciones laborales simplemente confirmó las nociones de los ladinos sobre los indígenas como una raza degradada.

TRABAJO, AUTORIDAD Y VIOLENCIA

Por lo tanto, los cafetaleros de Matagalpa tenían dificultades para imaginarse a esta inherentemente perezosa "raza degradada" como una fuerza laboral libre en sus plantaciones. A pesar de la abolición del trabajo forzoso en las constituciones de 1905 y 1911, un sistema informal de peonaje por deudas siguió siendo una característica clave de la industria del café en el altiplano central hasta la década de 1930. Como explicaba Dana Munro, el diplomático académico en 1918, "los cafetaleros, incapaces de hacer cumplir sus contratos con los indios, a menudo tienen dificultades con su cosecha. El hecho es que las autoridades locales, en muchos casos, han hecho cumplir ilegalmente las viejas leyes."⁷⁹ Además, los cafetaleros presionaron al congreso para que aprobara una ley de aplicación de la deuda, sin éxito en 1910-11 pero obteniendo la aprobación en 1919. Finalmente, los cafetaleros de Matagalpa solos presionaron en 1923 contra una ley que una vez más abolió todas las formas de servidumbre por deudas y trabajo forzoso. ⁸⁰

⁷⁹ Dana Munro, *Las cinco repúblicas de Centroamérica: su desarrollo político y sus relaciones con los Estados Unidos* (reimpresión, Nueva York: Russell y Russell, 1967), 94.

⁸⁰ Ver informe de Admira! Kimball, 12 de marzo de 1910, Archivos Nacionales, Departamento de Estado, RG 59, 6369/811. Sobre la oposición de Matagalpa a la abolición, ver *La Gaceta*, mayo de 1923. Los cafetaleros managüenses favorecieron la abolición del trabajo forzoso porque se dieron cuenta de que dañaba la productividad y hacía que muchos trabajadores huyeran a Costa Rica. Para una discusión sobre este tema ver Gould, "El trabajo forzoso."

Los cafetaleros de la sierra obtuvieron importantes beneficios del régimen de peonaje por deudas. Utilizaron sus adelantos crediticios no solo para atraer mano de obra local, sino también para mantener salarios de subsistencia a pesar de que la productividad aumentaba rápidamente. Entre 1919 y 1925, por ejemplo, la producción de café en Matagalpa se duplicó sin ningún aumento correspondiente en los salarios o en la oferta de mano de obra.⁸¹ Por lo tanto, el argumento de los cafetaleros de que debían pagar salarios de subsistencia debido al alto costo del transporte parece débil. Tampoco es convincente el argumento de que los indios no patrocinados a incentivos salariales debido a las demandas conflictivas de su propia economía familiar. Por el contrario, como se demostrará, los trabajadores respondieron a los incentivos salariales y con frecuencia se mudaron de hacienda en hacienda en busca de avances en lugar de regresar a sus milpas.

Se podría obtener una comprensión más adecuada de las relaciones laborales de las tierras altas ubicándolas dentro de la tipología innovadora de trabajo por deuda de Alan Knight. Knight distingue entre situaciones en las que la deuda fue "un incentivo" en la creación de una fuerza laboral voluntaria (tipo 1); donde las deudas eran una parte "habitual" de la negociación entre el propietario y la mano de obra residente (tipo 2); y donde las deudas eran una característica central de un sistema coercitivo de contratación y retención de mano de obra (tipo 3).⁸²

Las relaciones laborales de Matagalpa, sin embargo, parecen extenderse a las tres categorías.

Aunque los propios indios exigieron avances (tipo que no se parecía a una fuerza laboral residente (ni usaba la tierra de la hacienda, como lo hacían los pastores peruanos). A diferencia del caso guatemalteco (tipo 3), los plantadores de Matagalpa no enfrentaron una escasez absoluta de recolectores en la región cafetera.⁸³ Harold Playter, el cónsul de Estados Unidos en 1925, observó: "La mano de obra es más abundante en la región de Matagalpa, por lo tanto más barata, pero el indio de esa sección, el 60 por ciento de la población, aunque no se puede

⁸¹ Playter, "Informe sobre el café.-

⁸² Alan Knight, "La servidumbre por deudas en América Latina", en *Slavery and Other Forms of Unfree Labor*, ed. Leonie Archer (Londres: Routledge, 1988), 106-7.

⁸³ Sobre Guatemala, ver David McCreery, "'An Odious Feudalism': Mandamiento Labor and Commercial Agriculture in Guatemala, 1858-1920," *Latin American Perspectives* 48 (1986). Sobre los pastores peruanos, ver Juan Martínez-Alier, *Los huachilleros del Perú: dos estudios de formaciones sociales agrarias* (París / Lima: Ruedo Ibérico, 1973); e ídem., *Haciendas, plantaciones y granjas colectivas: sociedades agrarias en Cuba y Perú* (Londres: Frank Cass and Co., 1977).

contar con un buen trabajador para informar cuando sea necesario".⁸⁴ Finalmente, a pesar de cierto grado de movilidad laboral, las relaciones laborales de la sierra no se parecían a las de la costa peruana o al Soconusco (tipo 1) porque se utilizó la coacción para retener a los trabajadores mucho después de su contratación inicial.

Aunque el caso de Matagalpa parece anómalo, el conjunto de fuerzas que lo moldearon no fue único. La clase trabajadora de las tierras altas nació cuando el estado y los cafetaleros expropiaron casi el 30 por ciento de la tierra indígena. La pérdida de tierra pudo haber contribuido a la disponibilidad de mano de obra indígena, pero la naturaleza de esa expropiación —por parte de estos cafetaleros que buscaban la mano de obra— influyó decisivamente en la calidad de las relaciones sociales de producción. Además, como se señaló anteriormente, las autoridades ladinas a menudo trataban a los Matagalpas como un pueblo conquistado. Por tanto, la cuestión de si el trabajo era o no libre sólo puede entenderse en el contexto de una lucha por el poder étnica sumamente desigual. Los jornaleros eran al mismo tiempo una etnia que trabajaba para otra etnia que les había impuesto su propio dominio.

Si no se tienen en cuenta estas interconexiones de tierra, poder y etnia, las relaciones laborales de las tierras altas parecen en gran medida voluntarias, ya que los indios y los hacendados compartían una dependencia mutua del sistema de adelanto. Al exigir anticipos por valor de varias semanas de salario al comienzo de la cosecha, los trabajadores indígenas parecen encajar en la visión revisionista de Arnold Bauer y otros que abogan por un papel predominantemente no coercitivo de la deuda en las relaciones laborales rurales.⁸⁵ Pero los plantadores usaron la fuerza contra aquellos que, como sus contemporáneos en Guatemala y El Salvador, trataron sus adelantos en efectivo como salarios devengados y buscaron trabajo en otras plantaciones. Según el cafetalero Alberto Vogl Baldizón,

Con el tiempo, todos los indios se vieron obligados legalmente a trabajar con los finqueros. Luego se iban a ir a trabajar a Managua o Jinotega, donde trabajaban como ganadores y no como desquitadores. Las autoridades indias no cumplieron las órdenes. . . porque sería como capturar a sus propios padres o

⁸⁴ Playter, "Informe sobre el café".

⁸⁵ Ver especialmente Arnold J. Bauer, "Trabajadores rurales en Hispanoamérica: Problemas de peonaje y opresión", *HAHR* 59: 1 (febrero de 1979), 34-63; y Peter Blanchard, *The Origins of the Peruvian Labor Movement, 1883-1919* (Pittsburgh: Univ. of Pittsburgh Press, 1982). Para una revisión crítica de la literatura, véase Tom Brass, "The Latin American Enganche System: Some Revisionist Interpretations Revisited", *Slavery and Abolition* 11: 1 (mayo de 1990), 74-101. Knight sí señala en una nota a pie de página la existencia de "factores adicionales" dentro de un modo de explotación que inducen a los trabajadores a producir un excedente. "Servidumbre por deudas en América Latina", 116. Sin duda reconocería la expropiación de tierras por parte de los empleadores como uno de esos factores.

hermanos. . en realidad, desangraba a los cafetaleros y proporcionaba una fácil fuente de ingresos a los indios⁸⁶.

Este recuerdo coincide con las fuentes documentales en un aspecto importante: los indígenas de Matagalpa no solían desertar de la plantación para regresar a sus milpas, sino para trabajar en otras plantaciones de café. De hecho, jugaron un cafetalero contra otro. Por ejemplo, en 1913 Bartolomé Martínez, entonces jefe político y dueño de un cafetal, recibió un telegrama de su capataz: "Hay mozos registrados a su nombre trabajando en la hacienda de Federico Fley"⁸⁷. Que esta resistencia obrera indígena implicó mudarse de cafetal to cafetal sugiere que el problema de los plantadores con la "confiabilidad" del trabajo tuvo poco que ver con el grado de compromiso de los indios con el trabajo asalariado estacional. Las trabajadoras, en particular, respondieron a los incentivos del trabajo a destajo, a menudo ganando lo suficiente para pagar sus deudas⁸⁸.

La perpetuación de este sistema en la década de 1920, por lo tanto, parece derivan del conflicto entre el deseo de los cafetaleros de mantener salarios a nivel de subsistencia y la defensa de los indígenas de los derechos "consuetudinarios" a un anticipo en efectivo que reflejaba su propio concepto de salario justo. A pesar de la visión idílica de Vogl de los avances como una forma de bienestar, la reacción de los cafetaleros a la resistencia laboral sacó a relucir la brutalidad del sistema de adelanto y corroyó los lazos de la comunidad indígena.⁸⁹ La falta de voluntad de la élite para aceptar un sistema de trabajo voluntario también derivó en gran parte por su visión racista del trabajo indígena. Para un ejemplo benévolo, considere a Samuel Meza, poeta, abogado, terrateniente y reputado defensor de los indios. En su opinión, "esta raza deshonrada nunca saldrá de su abyecta miseria sin escolarización".⁹⁰

⁸⁶ Vogl Baldizón, Nicaragua con amor y humor, 129.

⁸⁷ . Telegrama de J. L. Fernández a Martínez, Muy Muy, Matagalpa, 13 de enero de 1913, PAAM. En otro caso del Juzgado Civil de Matagalpa, un trabajador desertó de tres cafetaleros locales diferentes en dos años, acumulando deudas por el equivalente a \$ 75, que otro cafetalero pagó Jacinta Hernández contra Florentino Pérez, 24 de marzo de 1913.

⁸⁸ Con base en datos de los cuadernos de bitácora "corte" del cafetal de Bartolomé Martínez, El Bosque, PAAM. En 1918, cuando Martínez pagaba menos de diez centavos el medio, las mujeres promediaban 24,3 medios a la semana, mientras que los hombres promediaban 15,8.

⁸⁹ A pesar del lamento de Vogl, los cafetaleros obtuvieron ganancias anuales promedio del 35 por ciento sobre el precio de venta y, por lo tanto, del 15 por ciento sobre la inversión después de cinco a diez años. Véase Harold Playter, Nicaragua: A Commercial and Economic Survey (Washington, D.C.: U.S. Government Printing Office, 1927), 30.

⁹⁰ El Noticiero, 2 de marzo de 1919.

El sistema legitimó un aparato represivo que convirtió a capataces y autoridades indígenas en agentes policiales. De hecho, esta presencia policial en la plantación hace que el problema del trabajo libre sea aún más complejo. Cuando los capataces encarcelaban a los trabajadores por no presentarse a trabajar, imponían severas limitaciones a la libertad de los trabajadores, incluso cuando el trabajador podía haber llegado a la plantación voluntariamente. Además, la concepción racista que tenían los ladinos de los indios impregnaba esas relaciones de producción, al igual que el resentimiento indígena por las expropiaciones de tierras de los cafetaleros. Los ladinos no veían que los indios valieran los salarios más altos que podrían acabar con su deseo de adelantos; tampoco podían concebir que los indios trabajaran en un sistema que no dependiera en última instancia de la coacción. Y al perpetrar el equilibrio de poder, el propio sistema laboral generó evidentes para esta imagen del indio como criatura sumergida en un mundo de violencia.

A pesar del recuerdo de Vogl, las autoridades indígenas locales a menudo capturaban a otros indígenas. Servando Ochoa, por ejemplo, se quejó al jefe político de que un capitán de cañada había encarcelado a sus hijos por no poseer un pase de trabajo. Del mismo modo, en 1921 un cafetalero estadounidense se quejó al entonces vicepresidente Martínez de que "el capitán de cañada estaba capturando gente que no le debe dinero a nadie. . . ."⁹¹ La conversión gradual de los funcionarios de las aldeas indias en autoridades gubernamentales proporcionó al sistema laboral su base política. Una vez que las autoridades indígenas

Dejó de derivar su legitimidad de la comunidad, la incidencia de abusos violentos aumentó dramáticamente. En un caso de 1910, Jorge Pérez, un capitán indígena, recibió una orden de tomar prisionero a Ciriaco Obregón y entregarlo a un cafetal como "deserten laboral". Cuando el capataz le soltó las manos, Obregón se volvió hacia Pérez y le dijo: "Más pronto o más tarde vas a pagar por esto ". Dos años más tarde, Obregón, para entonces una autoridad de aldea indígena, capturó a Pérez y casi lo mató.⁹² Este caso y otros mencionados anteriormente sugieren que en las tierras altas los términos trabajo libre y trabajo servil tienen significado solo en el contexto de la red circundante de relaciones sociales contradictorias mediadas por la autoridad y el poder ladinos.

La violencia autoritaria también estalló por disputas por la tierra. Los esfuerzos de los ladinos por expropiar propiedades pusieron a las autoridades

⁹¹ . Servando Ochoa a Martínez, San Dionisio, Matagalpa, 14 de enero de 1913; Eric Smith a Martínez, El Gorrión, Matagalpa, 28 de noviembre de 1921, PAAM. Incluso Ceferino Aguilar probablemente usó su autoridad para reclutar mozos para Martínez. En 1919, cuando su hacienda estaba escasa de mano de obra, Martínez recibió el siguiente telegrama del jefe político, Luis Arrieta: "Capitán general, Ceferino Aguilar, tiene gente lista para trabajar en su hacienda". 24 de octubre de 1919, PAAM.

⁹² -Jorge Pérez demanda a Ciriaco Obregón, por lesiones, 9 de mayo de 1912, Juzgado Civil, Matagalpa.

indígenas en contra de su propio pueblo. Así, en 1913 Ceferino Aguilar protestó ante Martínez por la complicidad de los líderes indígenas en la pérdida del territorio comunal. Aguilar acusó al presidente de la comunidad de desalojar por la fuerza a los indígenas para alquilar tierras a los ladinos.

El 17 de marzo en Matazano, Bacilio Figueroa, acompañado de 20 personas, llegó a inspeccionar unos terrenos. . que un no comunero quiso cercar. . Como la tierra nos pertenecía a los comuneros decidimos cercarlo. . . Cuando terminamos, el presidente regresó y tenía a seis [indios] atados.⁹³

Aunque sus tácticas fueron brutales, el presidente de la comunidad creyó que estaba actuando en nombre de su pueblo. Como se señaló anteriormente, entre 1904 y 1913 los Matagalpas habían perdido miles de acres de tierra a manos de los abogados "defensores" y agrimensores que cobraron tarifas exorbitantes a la comunidad, forzando así la venta de tierras como pago. En 1913, el presidente deseaba alquilar esta tierra para evitar otra venta forzosa.

La creciente comercialización de los productos y estructuras de la tierra comunal — cultivos, cercas, edificios y corrales — también carcomía los lazos indígenas. En la segunda década del siglo, decenas de grupos de parentesco indios plantaban café para el mercado comercial. Sus cercas y árboles eran mejoras (mejoras) que podían incautarse legalmente por falta de pago de deudas. Aunque la tierra en sí no podía ser expropiada (alterando la ley de 1914), los indígenas podían perder sus mejoras frente a otros indígenas o ladinos. De hecho, la mayoría de los conflictos por la tierra durante el período 1916-1924 enfrentaron a los indios con otros indios aliados con los ladinos.

La manipulación de las autoridades indígenas por parte de la élite ladina y las divisiones que creó entre los Matagalpas sobre el reclutamiento de mano de obra y la tierra, impidieron el tipo de resistencia unificada que se formó en el norte de Jinotega. Aunque la política Chamorrista a menudo ayudó a las comunidades indígenas, la política en general debilitó la solidaridad comunal. Durante la campaña electoral de 1916, por ejemplo, el gobierno y las facciones Chamorristas del Partido Conservador compitieron por los votos indígenas. El método de "hacer campaña" del gobierno consistió en el reclutamiento forzoso de indios Chamorristas en el ejército; el jefe político reemplazó a 40 de los 45 capitanes por anti Chamorristas.⁹⁴ Ceferino Aguilar le contó a Bartolomé Martínez las acciones de una autoridad indígena.

⁹³ Aguilar a Martínez, Susulí, Matagalpa, 10 de junio de 1913, PAAM.

⁹⁴ Informe enviado a B. Martínez, agosto de 1916, PAAM.

El capitán, Félix Pérez. . . reclutó a un gran número de personas. . . muchos estaban atados. . . esos ciudadanos esperan tristemente con la esperanza de que lo destituyan de ese cargo. . . Pérez provocó mucho desorden. . . con los prisioneros atados, muriendo de hambre, ¿por qué los indios tenemos que morir así?⁹⁵

Así, las autoridades indias, siguiendo las órdenes de los ladinos, desencadenaron una campaña para aterrorizar a los Chamorristas y someterlos. Brindan otro atisbo de la imagen reprimida de la vida indígena de la época: los amarrados (los amarrados), una larga fila de indios con las manos atadas a la espalda, conducidos por sus hermanos étnicos a caballo hacia un campamento del ejército o al campamento de los peones. cuartos de la plantación.

Los indios de Matagalpa claramente no deseaban "morir de esta manera". En su propia defensa, siguieron tres estrategias diferentes para hacer frente a la violencia que afligía a sus comunidades. La migración fue la respuesta que probablemente tuvo las mayores consecuencias a largo plazo para las comunidades, ya que la calidad coercitiva de la política y el trabajo llevó a muchos indios al este hacia las montañas escasamente habitadas. Un capitán le escribió a Bartolomé Martínez en 1921: "Los indígenas han sido muy explotados y han llegado a estas montañas huyendo de las comunidades"⁹⁶.

Aunque todavía es imposible cuantificar la emigración de las aldeas indígenas, el testimonio oral sugiere que muchas aldeas perdieron más de la mitad de sus habitantes por la montaña durante este período. De la población indígena de Matagalpa de principios de siglo de aproximadamente 30.000 a 35.000, quizás el 25 por ciento huyó del área entre 1910 y 1950.⁹⁷ Más

A medida que los ladinos adquirieron más y más tierras, los indios se retiraron lejos. La ley siempre iba en contra de ellos. . . la inmigración era constante y por centenares, hacia el este donde los árboles milenarios nunca habían sido tocados por un hacha. . . a estas montañas. . . ellos huyeron⁹⁸.

⁹⁵ Aguilar a Martínez, Susulí, 8 de septiembre de 1916, PAAM. Cuatro cartas de otros indígenas ese mismo año pidieron a Martínez protección de las autoridades indígenas Bibiano Herrera y Félix Pérez.

⁹⁶ Capitán de Cañada a Martínez, Guasaca, Matagalpa, 21 de diciembre de 1921, PAAM.

⁹⁷ La migración intramunicipal es prácticamente imposible de cuantificar, dada la naturaleza de los resultados del censo y las vastas porciones orientales de los municipios indios. El censo muestra, además, quienes establecieron pequeñas granjas en las montañas perdieron el contacto con el resto de la población indígena. Emilio Sobalvarro comentó sobre un proceso migratorio similar a 50 millas al sur durante la década de 1940.

⁹⁸ Emilio Sobalvarro, en La Flecha (Managua), 17 de junio de 1950.

El alejamiento autoimpuesto del contacto con la sociedad ladina fue otra respuesta estratégica. Utilizando el epíteto ladinazo, que se originó durante esta época de violencia, un anciano indio resumió más tarde la perspectiva de quienes permanecieron en sus aldeas.

Cuando vimos a los indios amarrados y arrastrados a una hacienda, nos enteramos de que teníamos que mantenernos al margen de las deudas con los ladinazos. Y la única forma de hacerlo era no tener nada que ver con ellos. Durante mucho tiempo nunca viste un ladinazo por aquí. Íbamos a Matagalpa a vender nuestro café y naranjas, pero nos quedamos en el común [el centro indígena] y nunca nos mezclábamos con nadie.⁹⁹

A pesar de su relativo aislamiento, durante la década de 1940 los indígenas de Matagalpa sufrieron nuevos y poderosos golpes. En 1942, las autoridades departamentales malintencionadas interpretaron un acuerdo de guerra con los Estados Unidos que restringía la producción de algodón para incluir algodón silvestre. Luego, la Guardia Nacional arrancó los arbustos de algodón con los que los indios tejían sus ropas.¹⁰⁰

Al percibir esta acción como una prohibición contra la confección de su ropa, los Matagalpas dejaron de usar vestimentas distintivas (fueron el último grupo indígena en hacerlo). El segundo golpe cayó a fines de la década de 1940, cuando la iglesia, bajo la influencia temprana del grupo proselitista, Acción Católica, removió todas las imágenes sagradas pertenecientes a las cuatro parcialidades de las casas de los mayordomos y las colocó en capillas. Estas dos acciones tuvieron un efecto severamente desmoralizador en las comunidades, pero hicieron poco para romper su aislamiento o superar su desconfianza hacia los ladinos.¹⁰¹ que la población de la cañada indígena no creció al mismo ritmo que la población nacional. Ver Gould, "Y el buitre respondió". Esta estimación se basa en entrevistas con miembros del consejo de ancianos de la comunidad, incluidos Gregorio Aráuz, Francisco Arceda, Pablo García, Patrocinio López, Valerio Mercado y Santos Pérez, Matagalpa, enero de 1992.

LOS MOZOS DE VITA: EXPROPIACIÓN DE TIERRAS Y LADINIZACIÓN

⁹⁹ Entrevista a Patrocinio López, El Chile, Matagalpa, abril de 1990.

¹⁰⁰ La Gaceta, 19 de agosto de 1942; entrevistas con la reforma, Matagalpa, enero de 1992.

¹⁰¹ Entrevistas con la reforma, Matagalpa, enero de 1992. La fecha exacta de la acción de la iglesia no está clara, pero numerosos testimonios coinciden en la eliminación de las imágenes.

La tercera y menos típica respuesta estratégica comenzó con la resistencia directa a la agresión ladina, pero finalmente dio paso a una relativa sumisión. El ejemplo más significativo fue un caso de adquisición simple. En 1881 el pueblo de Yúcul había sido el bastión de la rebelión, pero entre 1911 y 1916 José Vita, el segundo cafetalero más grande de Matagalpa, conquistó el pueblo y sus tierras. Vita logró lo que la mayoría de sus compañeros de élite solo habían soñado: la abolición de la tierra comunal y la conversión de los indios en peones.

En 1910 Vita pagó mil dólares por mil manzanas de tierra de Yúcul en una subasta. La comunidad tuvo que vender la tierra porque le debía dinero a Eudoro Baca, un abogado que le había comprado la deuda a Antonio Belli, director de la infame encuesta de 1904. Vita manipuló el título para incluir 150 manzanas adicionales al borde de su plantación de café, La Laguna. Reclamando a Yúcul como propio, Vita ordenó a sus 35 familias extendidas, que cultivaban cultivos comerciales y granos básicos en unas 2.000 manzanas, que se fueran o trabajaran en su plantación.

Para 1913, Vita había persuadido a diez familias extendidas que cultivaban unas quinientas manzanas para que aceptaran su trato: "Quienes han cultivado lotes pueden quedarse con ellos si aceptan limpiar un cafetal [tres mil cafetos] tres veces al año; el dueño pagará ellos lo que vale el trabajo, y los que no cumplan con su obligación tendrán que irse".¹⁰² Este breve acuerdo revela la acumulación primitiva en acción; en Yúcul, como en otros lugares, el proceso no fue pacífico.

Bibiano Díaz, líder de la Comunidad de Matagalpa, argumentó que Vita había "usado su superioridad e influencia para hacer lo que deseaba con los indios de Yúcul. fundó su vinculación a través del terror."¹⁰³

Díaz invirtió el sentido de la palabra vinculación, que la élite había estado usando para cuestionar la legalidad de las comunidades. Al mismo tiempo, atacó hábilmente a Vita de maneras que atraerían a la élite ladina: llamó a Vita "un extranjero pernicioso" y lo acusó de restablecer la "esclavitud en el siglo XX"¹⁰⁴. Sin embargo, ningún ladino estaba escuchando.

Díaz organizó más que una resistencia verbal contra Vita. Para tres años, la mayoría de las familias indias permanecieron en sus tierras mientras se negaban a cumplir con su obligación laboral con Vita. Pero el cafetalero italiano no se dejó

¹⁰² Los datos sobre Yúcul derivan de una serie de casos judiciales encontrados en el Juzgado Civil, Matagalpa. La toma de posesión de las tierras de Yúcul por parte de Vita se revela en "Ejecutoria a favor de Eudoro Baca contra los indígenas de esta ciudad", 1909-1910. La cita proviene del "Recurso de Apelación de Bibiano Díaz et al.", 21 de julio de 1913.

¹⁰³ "Recurso de Apelación de Bibiano Díaz y otros", 2 de septiembre de 1913.

¹⁰⁴ *Ibíd.*

intimidar fácilmente. Durante 1913 logró desalojar a cuatro familias. Según un relato, "porque no pudieron soportar más las hostilidades de Vita contra los indios ... [16 familias] ... abandonaron sus fincas".¹⁰⁵ A fines de 1913, solo cinco familias seguían resistiendo.

A pesar de la prominencia de Díaz en la comunidad, su grupo luchó solo. Las divisiones internas de la comunidad eran profundas y Díaz sugirió además que su presidente había ayudado a Vita. Martínez tampoco estuvo disponible en esta batalla; tenía una larga amistad con Vita, su vecina de al lado en Matagalpa.

Mientras Díaz discutía en la sala del tribunal, Vita ordenó a sus mozos que derribaran las cercas de Díaz y destruyeran sus cultivos. Además, como testificó Díaz, "Muchas veces [Vita] me ha calumniado y hasta me ha azotado sin motivo alguno, solo porque se ha acostumbrado a hacer eso a la servidumbre que él ha establecido". Las tribulaciones de Díaz en la corte le enseñaron amargas lecciones sobre el poder y la justicia: "Al comienzo del juicio, por amor a la tierra creí inocentemente en la igualdad de derechos. ¡Vana ilusión!"¹⁰⁶ Los secuaces de Vita aterrorizaron a los testigos indios, y el juez presidente los envió a la cárcel antes de que pudieran testificar. Díaz y las otras cuatro familias resistieron hasta 1916. Finalmente, en lugar de formar parte de la servidumbre de Vita, Díaz dejó atrás su finca de 50 manzanas y se fue a vivir a la tierra de un pariente en otra aldea.

Las otras cuatro familias extendidas se unieron a la servidumbre. Pronto, la victoriosa Vita confiscó sus fincas, dejándolas con una manzana por cada macho adulto. A cambio de esa parcela, todos los miembros de la familia se vieron obligados a recoger el café de Vita y desyerbar ocho mil cafetos al año, por mucho menos que el salario corriente. De 1916 a 1963, si un yuculeño no se presentaba a trabajar, Vita (y más tarde su hijo) enviaba su propia "policía civil" para arrastrar al trabajador recalcitrante a la plantación.¹⁰⁷

La proletarianización de los yuculeños por parte de Vita estuvo acompañada de un proceso de ladinización tan riguroso que los nietos de Bibiano Díaz no recuerdan que era indio y mucho menos líder de la comunidad indígena. Entre 1916 y 1950, los yuculeños perdieron contacto con los pueblos indígenas, pero a diez millas de distancia. Consideraron a las mujeres indias que vinieron a recoger el café de Vita en los años treinta y cuarenta como personas de diferente grupo

¹⁰⁵ Ibíd. En el "recurso" del 21 de julio, un testigo a favor de Díaz afirmó que Vita "disparó a un indio por gritar cerca de la casa hacienda".

¹⁰⁶ Ibíd.

¹⁰⁷ Entrevistas con Delfina Díaz (1990), Blas García (enero de 1992), Macarí Hernández (1990-1992), Juan Polanco (1990), Urbano Pérez (1990) y Eusebio Urbina (1990, 1992), Yúcul, Matagalpa .

étnico. Los yuculeños los llamaban mantiadas por su vestimenta y gente de lenguaje enredado por su dialecto español.¹⁰⁸ Así, en una generación, los indios de Yúcul perdieron su identidad étnica.

La experiencia de Yúcul parece apoyar la interpretación histórica que vincula la proletarización y la ladinización. Yúcul, sin embargo, no es un caso abierto y cerrado; los matones que arrastraban a la gente por las montañas, Armijo, Baca y Meza podrían haber parecido rostros amistosos. Cualquiera que sea la causa, estos abogados, poetas y cafetaleros pudieron aprovecharse del silente indígena e inventar una versión de la historia social que, a pesar de un descarado desprecio por los hechos locales, rápidamente se convirtió en un canon: A pesar de los nobles esfuerzos de sus ilustrados defensores, La raza primitiva murió trágicamente, víctima de su incapacidad para modernizarse y de forasteros sin escrúpulos que se aprovecharon de su sencillez.¹⁰⁹

La creación de los ladinos de una historia mítica que suprimió la existencia de los indios en el siglo XX ha tenido efectos devastadores en aquellas comunidades del altiplano que han logrado sobrevivir a esta época de violencia. Desde 1950, estos grupos indígenas se han distinguido de los campesinos ladinos pobres por un sentido colectivo de la historia. Sin embargo, a medida que perdían tierras, vestimenta, símbolos religiosos e instituciones que les permitían comprender su identidad, quedaba poco que hiciera que la historia indígena fuera vital para las nuevas generaciones. Como se lamentó un indio de las tierras altas: "Los jóvenes no se preocupan por nuestra historia".

Los yuculeños los llamaban mantiadas por su vestimenta y gente de lenguaje enredado por su dialecto español.¹¹⁰ Así, en una generación, los indios de Yúcul perdieron su identidad étnica.

La experiencia de Yúcul parece apoyar la interpretación histórica que vincula la proletarización y la ladinización. Yúcul, sin embargo, no es un caso abierto y cerrado; porque los yuculeños mantuvieron una identidad separada y un sentido de su propia historia, un reflejo de su experiencia práctica diaria. Reconocieron, por ejemplo, que aunque constituían una pequeña minoría de la fuerza laboral de Vita, estaban muy sobrerrepresentados en su cárcel. Además, en 1963, los nietos de Bibiano Díaz organizaron un sindicato que rompió el sistema de colonato y para 1965 habían recuperado trescientas manzanas de su tierra. Un vago recuerdo de su pasado informó esta y las luchas posteriores. Aunque no se

¹⁰⁸ Entrevista, Yúcul 1990-92

¹⁰⁹ Entrevista con Delfina Díaz, Yúcul, marzo 1990.

¹¹⁰ Entrevistas con Blas García y Eusebio Urbina, Yúcul, enero de 1992. Estos informantes manifestaron que creían que los ladinos eran siempre "altivos" y los indígenas eran "humildes" y "respetuosos".

consideraban "indios", sí creían que "antes de que Vita la tomara, la tierra era libre".¹¹¹

Durante décadas después de la toma de posesión de Vita, la gente local se refirió a los forasteros como "ladinos" y a sí mismos como "indígenas" o simplemente "yuculeños", y atribuyeron un conjunto particular de rasgos de carácter a cada grupo. "1" También continuaron practicando aspectos de las tradiciones indígenas de Matagalpa que ayudaron a mantener cierto grado de comunidad. Por ejemplo, una reforma local jugó un papel destacado en las prácticas religiosas de Yúcul. Además, la gente se enorgullecía de su ascendencia precolombina y del papel de sus antepasados en la rebelión de 1881. Aunque los yuculeños internalizaron el discurso dominante de modo que consideraban a los "indios" como incivilizados, su conciencia contradictoria sugiere una relación más compleja entre proletarización y ladinización que un desvío forzado a una calle de un solo sentido.

John Comaroff finaliza un artículo sobre etnicidad con el siguiente desafío: "Mucho más irritante ... es la cuestión de cuándo y por qué se derrumban las ideologías étnicas y surge la conciencia de clase para reemplazarlas, si es que esto sucede en términos sencillos".¹¹¹ El caso de Yúcul sugiere que la conquista de las aldeas indígenas por parte de la élite agraria puede crear las condiciones para tal ruptura ideológica étnica y su reemplazo por algo parecido a una conciencia proletaria rural. Pero como muestran los ejemplos anteriores, la retirada a comunidades cerradas y la migración fueron respuestas indígenas mucho más comunes a la agresión de las élites. El retiro a las comunidades marginales quizás sostuvo una forma de conciencia étnica. Las migraciones familiares, sin embargo, llevaron a la ruptura de las comunidades desde Boaco hasta Honduras, ya la erosión de su identidad étnica sin el correspondiente surgimiento de la conciencia de clase.

El desafío de Comaroff sigue sin respuesta, pero los descendientes de los indios de las tierras altas han proporcionado algunas pistas para futuras investigaciones. Las identidades étnicas que se extinguieron durante décadas de acoso ideológico, político y económico generalmente se atomizaron en identidades basadas en el parentesco. En Yúcul, por el contrario, la toma violenta de la aldea indígena erradicó los lazos de la gente con la comunidad indígena y disipó su sentido de identidad étnica. Pero en respuesta a una conocida y visible historia de opresión, los aldeanos desarrollaron una perspectiva de clase que dependía en

¹¹¹ John Comaroff, "Of Totemism and Ethnicity", *Ethnos* 52: 3-4 (1987), 319.

gran medida de un sentido de identidad "indígena".¹¹² Aquí, una condición previa para la conciencia del proletariado rural era una identidad autóctona, aunque silenciada y alejada de la "indignidad".

CONCLUSIÓN

La ladinización de los yuculeños y el alto nivel de emigración indígena evidencian la opinión de que las comunidades de las tierras altas estaban, si no muertas, al menos gravemente heridas a principios de este siglo. Una lectura de este ensayo podría señalar razonablemente, entonces, que esencialmente involucra una disputa académica sobre cronología con Wheelock y otros científicos sociales. Pero las diferencias son más sustanciales. Wheelock, por ejemplo, postula la desaparición de los indígenas nicaragüenses (excepto los de la costa atlántica) antes de 1900, mientras que la investigación aquí presentada sugiere que muchos grupos indígenas sobrevivieron como comunidades étnicas hasta bien entrado este siglo; de hecho, muchos de sus descendientes hoy se consideran a sí mismos "indígenas".¹¹³

Este ensayo sostiene, además, que los indios de las tierras altas desempeñaron un papel económico y político tan vital desde 1880 hasta 1925 que su ausencia en el retrato histórico estándar deja una imagen seriamente distorsionada del desarrollo social y político de Nicaragua. Sin comprender este asalto prolongado y multi frontal contra las comunidades indígenas, sería imposible reconocer una piedra angular enterrada de la hegemonía de la élite. Ese reconocimiento es importante porque muchas interpretaciones de la historia moderna de Nicaragua se han basado en la supuesta incapacidad de la burguesía para construir formas hegemónicas de dominación¹¹⁴.

El logro hegemónico más perdurable de la élite es la noción de sentido común de que Nicaragua es una sociedad étnicamente homogénea.

Por qué este logro de la élite y los conflictos étnicos que lo produjeron se han deslizado en las grietas de la historia es una pregunta cuya respuesta se puede encontrar en la construcción del discurso ladino. Desde 1880 hasta 1920, las élites ladinas proyectaron imágenes de los indígenas como primitivos marginales que bloquearon el progreso mediante la ignorancia y las prácticas

¹¹² En las elecciones de 1990, por ejemplo, los sandinistas obtuvieron más del 60 por ciento de los votos en el área de Yúcul mientras que perdieron en las comunidades indígenas de Matagalpa y Jinotega por márgenes de 4: 1 y 5: 1.

¹¹³ Sobre organización indígena, ver La Prensa (Managua), 27 de enero de 1992.

¹¹⁴ Mi trabajo anterior cuestiona esa mirada a través de un estudio de los movimientos obreros y campesinos. Véase Jeffrey L. Gould, *Liderar como iguales: protesta rural y conciencia política en Chinandega, Nicaragua, 1912-1979* (Chapel Hill: Univ. Of North Carolina Press, 1990).

derrochadoras en sus tierras comunales. Estas imágenes racionalizaron y reflejaron a la vez las políticas que llevaron a la expropiación de esa tierra y la explotación de la mano de obra indígena. Las representaciones de la "misericordia abyecta" o de un indio amarrado justificaban las prácticas de "civilización" ladina y reflejaban la cambiante realidad social de los indígenas de pérdida de tierras, trabajo forzoso y reclutamiento militar. La resistencia indígena simplemente confirmó el discurso ladino. Cuando los indios eludieron las obligaciones de la deuda para ganar un salario justo, solo demostraron su astucia e irresponsabilidad infantil. De manera similar, las protestas religiosas de 1895 en Matagalpa o las batallas agrarias en Jinotega de 1915 a 1980 reiteraron la necesidad de educar a los primitivos y abolir las comunidades. Y cuando los indios recibieron una educación, dejaron de ser indios "reales" y sus demandas se volvieron falsas por definición.

Durante esta época, entonces, el discurso ladino exhibió una notable capacidad totalizadora, ya que paró y luego asimiló todos los esfuerzos indígenas de expresión autónoma. Pero queda la pregunta de cómo y cuándo este discurso pasó de ser un arma ideológica a una forma de hegemonía. Como sugieren Jean y John Comaroff, "la hegemonía ... existe en interdependencia recíproca con la ideología; es esa parte de una visión del mundo dominante que se ha naturalizado y, habiéndose escondido en la ortodoxia, ya no aparece como ideología".¹¹⁵

En las tierras altas de Nicaragua, la transformación fue simbolizada por las acciones de los supuestos expertos y defensores de los indígenas. El abogado poeta Samuel Meza se apropió de 1.500 hectáreas de tierras comunales a los indios de Sébaco mientras escribía artículos en su calidad de experto y benefactor indio. Meza argumentó, por ejemplo, que la abolición de las comunidades sería "un gran acto extremadamente noble que libraría a esta raza desgraciada de las garras de la ignorancia y la superstición ...". El abogado Modesto Armijo, aunque quizás menos enriquecido en el proceso, colaboró en la expropiación de las tierras de Matagalpa y luego, en 1919, encabezó una comisión nacional sobre el tema¹¹⁶. Eudoro Baca, el abogado que, en 1910, entregó a Yúcul a José Vita, se convirtió en 1923 en el abogado defensor de la Comunidad Indígena de Matagalpa. Y Alberto Vogl Baldizón, el bondadoso cafetalero, declaró que los indios habían desangrado a su clase. Ni una sonrisa irónica brilla a través de este registro histórico. Estos ladinos aparentemente creían en su propia experiencia y buena

¹¹⁵ Jeanne y John Comaroff, *Of Revelation and Revolution: Christianity, Colonialism, and Consciousness in South Africa* (Chicago: Univ. De Chicago Press, 1991), 25.

¹¹⁶ Armijo se desempeñó posteriormente como rector de la Universidad Nacional y como ministro de Educación. Véase el comentario de Meza en *El Noticiero*, 2 de marzo de 1919.

voluntad; además, los burócratas e intelectuales de Managua creyeron en su testimonio.

Estos triunfos individuales sugieren la íntima conexión entre violencia "real" y "simbólica". Porque el discurso de los expertos ladinos sólo cobró sentido en el contexto de la violencia real librada contra las comunidades. Además, la creación misma de estos "expertos" implicó la participación pasiva de los indios, lo que Pierre Bourdieu llama su "complicidad".¹¹⁷ Se vieron obligados a guardar silencio sobre las distorsiones radicales de la historia reciente que significan estas cuatro carreras. Quizás sus desesperadas circunstancias llevaron a los indígenas a aceptar pasivamente a estos "defensores" porque ofrecían "soluciones" — usualmente una versión más amable de la venerable fórmula "privatización más educación es igual a ciudadano" - precisamente en el momento en que la comunidad en desintegración estaba siendo atacada por todos los lados. En comparación con algunos de los matones que arrastraban a la gente por las montañas, Armijo, Baca y Meza podrían haber parecido caras amistosas. Cualquiera que sea la causa, estos abogados, poetas y cafetaleros pudieron aprovecharse del silente indígena e inventar una versión de la historia social que, a pesar de un descarado desprecio por los hechos locales, rápidamente se convirtió en un canon: A pesar de los nobles esfuerzos de sus ilustrados defensores, la raza primitiva murió trágicamente, víctima de su incapacidad para modernizarse y de forasteros sin escrúpulos que se aprovecharon de su sencillez.

La creación de los ladinos de una historia mítica que suprimió la existencia de los indios en el siglo XX ha tenido efectos devastadores en aquellas comunidades del altiplano que han logrado sobrevivir a esta época de violencia. Desde 1950, estos grupos indígenas se han distinguido de los campesinos ladinos pobres por un sentido colectivo de la historia. Sin embargo, a medida que perdían tierras, vestimenta, símbolos religiosos e instituciones que les permitían comprender su identidad, quedaba poco que hiciera que la historia indígena fuera vital para las nuevas generaciones. Como se lamentó un indio de las tierras altas: "Los jóvenes no se preocupan por nuestra historia".¹¹⁸

Ese lamento revela la profundidad de las victorias ladinas a lo largo de este siglo. Pero también está claro que los pueblos indígenas del altiplano resistieron en muchos frentes. Desde la década de 1870 hasta la de 1940 bloquearon los esfuerzos de la iglesia para controlar sus prácticas religiosas; libraron una lucha a menudo exitosa contra las relaciones laborales serviles y frustraron los esfuerzos

¹¹⁷ Bourdieu y Wacquant, *Invitación a la sociología reflexiva*, 167. ¹¹⁸. Entrevista a Mercedes López, Camoapa, Boaco, enero de 1992.

¹¹⁸ Entrevista con Mercedes López, Camoapa, Boaco, enero 1992

de las élites para abolir sus comunidades indígenas. De hecho, un siglo después de su desaparición programada, miles de habitantes de las tierras altas aún se identifican con sus comunidades, que sobreviven en las sombras de la historia oficial.