

VOL. 2

**PUEBLOS, MOVIMIENTOS, SABERES
Y MIGRACIONES EN EL ISTMO
CENTROAMERICANO**

Gustavo Menon (org.)

Amaral Arévalo (org.)

Denia Román Solano (org.)

Aleksander Aguilar-Antunes (org.)

Carmen Elena Villacorta (org.)

**SERIE
AMÉRICA CENTRAL EN PERSPECTIVA ÍSTMICA**

Vol. 2

**Pueblos, Movimientos, Saberes
y Migraciones en el istmo
centroamericano**

Gustavo Menon (org.)

Amaral Arévalo (org.)

Denia Román Solano (org.)

Aleksander Aguilar-Antunes (org.)

Carmen Elena Villacorta (org.)

**SÃO PAULO
EDIÇÕES EACH
2023**

DOI: 10.11606/9786588503430



Esta obra es de acceso abierto. Se permite la reproducción parcial o total de esta obra, siempre que la fuente y autoría sean citadas y se respete la indicación de la Licencia Creative Commons indicada

2023 – Escola de Artes, Ciências e Humanidades/USP
Rua Arlindo Bettio, 1000 – Vila Guaraciaba
Ermelino Matarazzo, São Paulo (SP), Brasil
03828-000

“Los análisis y opiniones vertidas en los textos aquí recogidos son de única y exclusiva responsabilidad de sus autores”.

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
Reitor Prof. Dr. Carlos Gilberto Carlotti Junior
Vice-Rector Profa. Dra. Maria Arminda do Nascimento Arruda

ESCOLA DE ARTES, CIÊNCIAS E HUMANIDADES
Director Prof. Dr. Ricardo Ricci Uvinha
Vice-Diretor Profa. Dra. Fabiana de Sant'Anna Evangelista

Conselho Editorial das Edições EACH		Publicación
Prof. Dr. Jefferson A. Mello (Presidente -EACH/USP – Brasil)	Organizadores	Gustavo Menon
Profa. Dra. Ana Paula Fracalanza (EACH/USP – Brasil)		Amaral Arévalo
Analúcia dos Santos V. Recine (EACH/USP – Brasil)		Denia Román Solano
Profa. Dra. Anna Karenina A. Martins (EACH/USP – Brasil)		Aleksander Aguilar-Antunes
Profa. Dra. Clara Vasconcelos (Universidade do Porto – Portugal)		Carmen Elena Villacorta
Prof. Dr. Daniel Hoffman (Rutgers University - EUA)		
Profa. Dra. Flávia Mori Sarti (EACH/USP – Brasil)	Revisión filológica	Ariana Alpizar Lobo
Maria Fátima dos Santos (EACH/USP – Brasil)		Carmen Elena Villacorta
Prof. Dr. Michel Riaudel (Sorbonne Université – França)	Diseño y diagramación	Luciana Gallegos Volio
Profa. Dra. Rosely A. Liguori Imbernon (EACH/USP – Brasil)		Fabiola Palacios Murillo
Profa. Dra. Verónica Marcela Guridi (EACH/USP – Brasil)		

DADOS INTERNACIONALES DE CATALOGACIÓN EN LA-PUBLICACIÓN
Universidade de São Paulo. Escola de Artes, Ciências e Humanidades. Biblioteca.
Maria Fátima dos Santos (CRB-8/6818)

Pueblos, movimientos, saberes y migraciones en el istmo centroamericano / [organizadores] Gustavo Menon ... [et al.] – São Paulo : Edições EACH, 2023.
1 ebook. – (América Central em perspectiva ístmica ; 2)

ISBN 978-65-88503-43-0 (recurso electrónico)
DOI 10.11606/9786588503430

1. História da América Central. 2. Movimientos sociales – América Central.
3. Resistencia - América Central. 4. América Central – Aspectos sociales. 5. América Central - Aspectos políticos. 6. América Central - Aspectos económicos. I. Menon, Gustavo, org. II. Gómez Arévalo, Amaral Palevi, org. III. Román Solano, Denia, org. IV. Aguilar Antunes, Aleksander, org. V. Villacorta Zuluaga, Carmen Elena, org. VI. Série.

CDD 22. ed. – 972.8

Cómo citar la publicación (ABNT 6023:2018):

MENON, G.; GÓMEZ ARÉVALO, A. P.; ROMÁN SOLANO, D.; AGUILAR ANTUNES, A.; VILLACORTA ZULUAGA, C. E. (org.). **Pueblos, movimientos, saberes y migraciones en el istmo centroamericano**. São Paulo: Edições EACH, 2023. 1 ebook. (América Central en perspectiva ístmica; 2). DOI 10.11606/9786588503430.

Cómo citar el capítulo de esta publicación (ABNT NBR 6023: 2018):

APELLIDO, Iniciales del nombre; APELLIDO, Iniciales del nombre; APELLIDO, Iniciales del nombre. Título del capítulo. In: MENON, G.; GÓMEZ ARÉVALO, A. P.; ROMÁN SOLANO, D.; AGUILAR ANTUNES, A.; VILLACORTA ZULUAGA, C. E. (org.). **Pueblos, movimientos, saberes y migraciones en el istmo centroamericano**. São Paulo: Edições EACH, 2023. 1 ebook. (América Central en perspectiva ístmica; 2). DOI 10.11606/9786588503430.

FICHA TÉCNICA

Comité científico:

Abelardo Morales Gamboa. Universidad Nacional, Costa Rica

Albino Chacón Gutiérrez. Universidad Nacional, Costa Rica

Andrés Jiménez Corrales. Universidad de Costa Rica

Guillermo Navarro Alvarado. Universidad de Costa Rica

Luis Aguilar Vásquez. Universidad Centroamericana “José Simeón Cañas”

Pauline Martín. Universidad Centroamericana “José Simeón Cañas”

Revisión filológica:

Ariana Alpizar Lobo

Carmen Elena Villacorta

Diseño y diagramación:

Luciana Gallegos Volio

Fabiola Palacios Murillo

Los análisis y opiniones expresadas en los textos aquí reunidos son de entera y exclusiva responsabilidad de sus autores y autoras.

TABLA DE CONTENIDOS

Prefacio

Gustavo Menon

1

Introducción

Entre puente y estrecho: el istmo centroamericano

Aleksander Aguilar-Antunes, Amaral Arévalo,
Carmen Elena Villacorta & Denia Román Solano

4

1. Literatura centroamericana: entre la tradición y el presente en transformación

Mauricio Espinoza, Gloria E. Chacón & Nicasio Urbina

35

2. “Esto no es el cuerpo de todos”. El papel de la fotografía en las recientes movilidades humanas centroamericanas. Una mirada crítica

Guillermo Acuña González

80

3. Protestas sociales y pueblos en movimiento en Centroamérica: una mirada panorámica a los casos de Costa Rica y Nicaragua (2000-2021)

Sofía Cortés Sequeira & Ronald Sáenz Leandroz

108

4. Educación en América Central: entre el capitalismo salvaje y la sociedad del saber crítico

Briseida Barrantes & Giovanni Beluche

148

**5. Cocinas del istmo: saberes, sabores
y poderes en la olla centroamericana**

Giselle Chang Vargas & Gloria Lara Pinto

187

**6. Espiritualidades insubordinadas en Centroamérica.
Resistencia, significados e importancia en el istmo**

Nelise Wielewski Narloch & Amanda Rodríguez Vargas

231

**7. Autonomías indígenas en el sur del istmo
centroamericano. Los Pueblos Gunadule y Miskito**

Salvador García & Bernal Castillo

268

**8. Gobiernos comunales en el Caribe nicaragüense:
Resistencia del ayer en las luchas de hoy**

Amanda Martínez E. & Dolene Miller Bacon

303

Sobre las personas autoras y organizadoras

340

PREFACIO

Gustavo Menon

"Hay muchas cosas que solo pueden ser vistas
a través de ojos que han gritado"

Óscar Arnulfo Romero y Galdámez

América Central, una región tan olvidada en los debates académicos sobre América Latina, además de ser un área de paisajes deslumbrantes y formaciones sociales diversas, también es un lugar donde persisten las heridas del colonialismo y del imperialismo. Ubicada entre dos océanos, albergando siete países con culturas y características distintas, pero de orígenes comunes, esta región tiene una historia marcada por contrastes y desafíos, desde la colonización española que comenzó en el siglo XVI, pasando por la independencia y posteriormente, las guerras y conflictos internos desarrollados hacia el cambio de milenio.

Por otro lado, es en este mismo escenario donde se observa una red de esperanza, solidaridad y valentía formada por los movimientos sociales. Los pueblos indígenas, los movimientos estudiantiles, sindicales, colectivos artísticos, feministas, poblaciones de ascendencia africana y los grupos LGBTI+, que históricamente han sido violentados y silenciados en múltiples formas de dominación y explotación, emergen de la marginalización y la injusticia para luchar por una sociedad más democrática en la contemporaneidad.

Este libro arroja luz sobre las historias no contadas de los movimientos sociales y las dinámicas contemporáneas en Centroamérica, explorando el complejo y multifacético panorama de resistencia que impregna la región. A través de investigaciones en y sobre América Central podemos vislumbrar las experiencias de guerreros y guerreras "anónimos" que se unen para enfrentar los desafíos que aquejan a los diferentes países.

Los movimientos migratorios, las contribuciones y consistencias de los pueblos originarios, y toda la articulación de las clases populares se presentan como un hilo conductor de esta obra. Estas resistencias milenarias y actuales son concebidos como alternativas para soñar otro mundo posible. Al mismo tiempo, esta obra contribuye a reflexionar sobre el papel de los movimientos sociales, los agentes sociales y culturales que resisten los procesos de (neo)colonización, homogenización capitalista y los constantes intentos de despojo de tierras y territorios por parte de grupos y empresas transnacionales.

Las resistencias aquí presentadas apuntan a los dilemas, contradicciones y perspectivas que se presentan en Centroamérica en un contexto de crisis y de rearticulación de las fuerzas geopolíticas a nivel internacional. Temas como el financiamiento y capitalización del modo de producción, el avance de proyectos (neo)extractivistas en la región y la reciente aproximación de las economías centroamericanas por parte del capital chino, refuerzan la percepción de América Central en cuanto una pieza importante en el tablero de las relaciones internacionales.

A lo largo de esta obra, podemos también presenciar investigaciones académicas consistentes que develan temáticas innovadoras, transdisciplinarias, así como historias inspiradoras de solidaridad y esperanza que emergen de los movimientos populares, incluso en medio coyunturas dramáticas marcadas por transiciones inacabadas, períodos de graves violaciones de los derechos humanos que han afectado y que continúan afectando a los países centroamericanos. Después del ciclo de guerras civiles y dictaduras militares que se presenciaron en la segunda mitad del siglo XX, la violencia y la vulnerabilidad de los derechos humanos vuelven a ser temas de análisis.

De esta manera, este libro **Pueblos, Movimientos, Saberes y Migraciones en el istmo centroamericano** se configura como una invitación a conocer y celebrar las resistencias de los movimientos socioculturales presentes en Centroamérica. Se trata del segundo *ebook* de la serie "América Central en perspectiva ístmica", organizado por la Articulación Centroamericanista O Istmo en colaboración con el Programa de Posgrado en Integración de América Latina de la Universidad de São Paulo (PROLAM-USP) y nos invita a reflexionar sobre las alternativas antisistémicas en curso en la región. Al mismo tiempo, la perspectiva ístmica aquí presentada señala la necesidad de cambiar el modelo civilizatorio

instituido por el capitalismo. Constituido por ocho capítulos, este libro también amplía nuestra comprensión de los desafíos enfrentados, tanto por la institucionalidad, la democracia, como las clases subalternas centroamericanas.

Las organizadoras y organizadores, además de participar en el Grupo de Trabajo “El istmo centroamericano: perspectivas epistemológicas periféricas” del Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO), también son sensibles y estudiosos de las movilizaciones sociales en curso. Esta obra, como un grito de justicia, problematiza trayectorias y disputas, del pasado y del presente, señalando convergencias y divergencias que involucran a los diferentes países que conectan América del Norte con América del Sur.

Finalmente, que los siguientes capítulos y las investigaciones en este importante *ebook* inspiren acciones transformadoras en todas partes del mundo.

Dr. Gustavo Menon

Docente en la Universidad Católica de Brasilia (UCB) y en el Programa de Posgrado de Integración de América Latina en la Universidad de São Paulo (PROLAM-USP)

11 de agosto de 2023

INTRODUCCIÓN

ENTRE PUENTE Y ESTRECHO: EL ISTMO CENTROAMERICANO

Aleksander Aguilar-Antunes

Amaral Arévalo

Carmen Elena Villacorta

Denia Román Solano

(Articulación Centroamericanista O Istmo)

“La dulce cintura de América” (NERUDA, 2002), “el marginal de la marginalidad” (ARIAS, 1995) o “la cola de Quetzalcóatl” (BERGOINEG, 2001). Son tan variadas como interesantes las analogías que podemos encontrar en referencia geográfica, poética o política a los territorios que, de manera accidentada y sinuosa, cubren la extensión que, tal como sugiere Héctor Pérez Brignoli (2017), abarca desde el istmo de Tehuantepec -al sur de lo que hoy es México- hasta el valle del Atrato, al noroeste de lo que hoy es Colombia. Un conjunto territorial istmico, que se encuentra en medio de dos masas continentales y de dos océanos, marcado por volcanes y lagos, bosques y tierras geológicamente jóvenes; lugares y pueblos de una alta complejidad étnica, histórica, sociopolítica y económica.

Esta difusa territorialidad histórico-cultural es núcleo conceptual de una idea de región que está en permanente elaboración. Un puente que integra y permite el paso de migraciones antiguas y actuales. Un estrecho istmo cuya geografía contribuye a la dinamización del comercio mundial.

El nombramiento de una región, siguiendo a Porto-Gonçalves y Quental-Araújo (2012), es un acto de poder, un acto de creación que, si bien permite el reconocimiento de su existencia, también favorece el control y el espacio de la autoridad, que impone así su

visión y división del mundo social. La emergencia del concepto de 'América' desde una visión específica de la cosmología cristiana es, como sabemos, un homenaje al navegante italiano Amerigo Vesputcio. Esta denominación 'creó' el territorio, sobreponiéndose a otras representaciones del mundo que los habitantes originarios le atribuían al espacio (como *Abya Yala*, propia del pueblo guna, por ejemplo).

Como señala Aguilar-Antunes (2017), para nuestros territorios -el centro ístmico de las Américas- también existe una variedad de denominaciones, utilizadas históricamente para definir su espacio territorial y sociopolítico con el objeto de construir una delimitación e identidad regional.

La constitución de los cinco Estados-nación ístmicos (Guatemala, El Salvador, Honduras, Nicaragua y Costa Rica), luego de la independencia de España en 1821, en los territorios que históricamente formaron una sola unidad político-administrativa en el período colonial —la llamada Capitanía General de Guatemala— es ciertamente un criterio válido para el nombramiento de una 'Centroamérica histórica'. Este nombre se cristalizó en la II Cumbre de Jefes de Estado en Tuxtla-Gutiérrez (México), en 1991, como definición metodológica, y luego fue aceptada como un hecho político. Sin embargo, otra denominación recurrente es la expresión 'América Central', la cual no se refiere a una entidad regional unívoca y unitaria, por el contrario, es una conceptualización que incorpora otros territorios más allá del propio istmo.

Existen diferentes categorizaciones que denotan otras posibles referencias regionales, tales como:

- Sistema de la Integración Centroamericana (SICA): que, además de los cinco Estados 'históricos', incluye a Panamá y Belice, y, más recientemente, también a la República Dominicana, aunque ésta no se encuentra en territorio ístmico.
- Triángulo Norte: que se refiere a El Salvador, Guatemala y Honduras, países que comparten patrones de desarrollo similares con problemas estructurales semejantes, especialmente en términos de seguridad regional.
- CA-4: que además de los tres Estados que integran el llamado Triángulo Norte, incluye a Nicaragua para efectos de políticas fronterizas con base en acuerdos entre ellos, aun sin contar con un marco legal formal.

- Mesoamérica: que ha dejado de ser únicamente un concepto histórico-antropológico -tal como fue pensado por Paul Kirchhoff (1960)- y ha tomado también un significado geopolítico en el que los países ubicados entre Panamá y México – incluidos estos dos– comparten condiciones socioeconómicas, especificidades identitarias y una relación estructural con la potencia del norte, Estados Unidos.
- Cuenca del Gran Caribe: que en los marcos geopolíticos ampliados puede incluir también al conjunto de las islas del Mar de las Antillas como parte del istmo del centro de las Américas.

Dentro de este amplio abanico de posibilidades de nominación de la región cobra pertinencia una aún no mencionada: la de 'istmo centroamericano', que desde nuestra perspectiva es capaz de transgredir los límites de los siete Estados-nación tradicionalmente asociados a ese conjunto de territorios (Guatemala, Belice, Honduras, El Salvador, Nicaragua, Costa Rica y Panamá). Este istmo, en sus fronteras tradicionales, tiene más de 500 mil km² que albergan cerca de 50 millones de habitantes y, entre ellos, aproximadamente nueve millones son indígenas y tres millones son afro-centroamericanos. En América Central habitan 29 pueblos indígenas, incluyendo al pueblo maya, conformado por más de 20 lenguas vivas. Esta diversidad étnica está vinculada a dos tradiciones culturales originarias que atraviesan el istmo: la Mesoamericana al norte y la Chibchense al sur, evidenciando la profundidad histórica de la presencia humana en estos territorios que, desde hace más de 15 mil años, pueblan la región. Estas sociedades se han reconfigurado a partir de largos y complejos procesos internos en el pasado y continúan haciéndolo en la dinámica socio-cultural contemporánea.

El nombramiento regional es en nuestro entendimiento un tema fundamental también porque, para que una región se defina como tal, se necesita más que un marco conceptual. No es el espacio geográfico *per se* lo que nos interesa, sino la retroalimentación constitutiva de escenarios históricos, sociopolíticos, normativos y discursivos, al fin y al cabo, de la organización de las sociedades que allí se establecieron y desarrollaron (AGUILAR-ANTUNES, 2017). Tal como profundizamos en el desarrollo de este texto, observamos que la noción de región, o la falta de ella, emerge de las dinámicas culturales, sociopolíticas y económicas compartidas que conforman un común a través de esta propia experiencia interna. Ahora bien, otra perspectiva es la percibida desde el exterior, específicamente por una gran potencia estatal, que ve

una región como una zona de influencia para sus particulares intereses estratégicos, experiencia histórica también constante en América Central.

La invasión colonial en *Abya Yala* en el siglo XVI instauró violentamente nuevas formas de organizar la sociedad y el territorio, la política, la economía, la sexualidad, el pensamiento, el campo religioso y cosmológico. Mestizó culturas y poblaciones, racializó la vida social y las comunidades. En su momento, lo que fue llamado como la Capitanía General de Guatemala, también denominado '*Reyno de Goathemala*', tuvo una gran importancia para los intereses españoles, no tanto por la poca riqueza minera (eje económico del periodo imperial-colonial) encontrada en su territorio, sino por su privilegiada posición geográfica. Al percatarse los invasores de la existencia del Océano Pacífico, "la mar del sur"¹ emprendieron la tarea de encontrar un paso que conectara los dos mares. Este paso natural no existe en el territorio ístmico, pero se identificaron dos posibles rutas: la angostura de Panamá (la principal) y el Lago de Nicaragua unido al Río San Juan (la secundaria). Aunque la ruta de Nicaragua presentaba la facilidad de conectar por vía fluvial, resultaba más práctico realizar la conexión entre los dos océanos por medio de una travesía a pie por la angostura de Panamá.

La obtención de la independencia de España en 1821 dió paso a la efímera conformación de las 'Provincias Unidas del Centro de América' que, tras la emisión de la Constitución Federal, en noviembre de 1824, estableció la 'República Federal de Centro América'. Sin embargo, en 1841/42 se fracturó esa recién nacida Federación y se impusieron los pequeños Estados-nación republicanos centroamericanos, con base en el modelo estatal europeo de impronta colonial, avanzando hacia precarios procesos de modernización, con economías ambientalmente depredadoras, vulnerables y desiguales, así como sistemas políticos excluyentes de los pueblos originarios, afrodescendientes y los amplios sectores campesinos y mestizos.

Inglaterra, en cuanto potencia imperialista y con presencia histórica desde la segunda mitad del siglo XVI en el caribe centroamericano –especialmente en lo que se llamó la Honduras Británica (hoy Belice)—, en el siglo XIX ingresa con mayor vigor al juego geopolítico de estos territorios ístmicos. Pone en movimiento sus intereses comerciales en la región y busca la hegemonía en el flujo del comercio global a través de la conexión entre los océanos

1 Mar del Sur, o mar de Balboa (por ser, presuntamente, Vasco Nuñez de Balboa el primer europeo en avistar, en 1513) eran los nombres con los que se conocía al océano Pacífico en la época de las primeras exploraciones españolas en América.

Atlántico y Pacífico. Para ello recupera la figura del protectorado en un amplio territorio de lo que hoy es la vertiente caribe de Nicaragua y Honduras: la Mosquitia. Sustentado en relaciones comerciales y alianzas con la población nativa que perduraron por más de dos siglos, la dominación británica de este territorio le permitía tener control estratégico del paso interoceánico.

A finales del siglo XIX se observa el ascenso de una potencia que encara al territorio centroamericano como su área natural de influencia – ya sea como su “patio trasero” o más recientemente “patio delantero”²: los Estados Unidos. La particularidad geoestratégica del istmo marcó su devenir convirtiendo a los gobiernos estadounidenses y a consorcios económicos poderosos, como la *United Fruit Company*, en actores de primera importancia en la definición de la concepción de región centroamericana a lo largo del siglo XX y lo que va del XXI. El conocimiento y comprensión de Centroamérica desde la geopolítica y el ámbito socioeconómico implica la consideración del papel que ha jugado Estados Unidos en los territorios ístmicos en las diversas coyunturas históricas en los últimos 120 años (SPENSER, 2004; BARROS; CAMPOS, 1991; BERMÚDEZ, 1987).

2 Siguiendo las reflexiones de Victor Acuña (2015), Estados Unidos estableció una zona de influencia a manera de “imperio informal”, basado en un sistema de “Estados-clientes”, en Centroamérica y el Caribe, denominado como su “patio trasero”. En enero 2022, en un proceso de reactualización de la narrativa colonial de dominación, Joe Biden llamó a toda América Latina como el “patio delantero” de los Estados Unidos, lo cual generó diversas críticas.

Aún hoy, estas configuraciones de imposición y poder son avaladas por procesos de injerencia externa, pero retadas por procesos organizativos propios y de resistencia, cuya confrontación conlleva a la caracterización de una “región de convulsión social constante” (CASTAÑEDA; VALENZUELA, 2015). Convulsión expresada de diferentes formas, por medio de masivas olas de protesta y movilizaciones político-militares ante autoritarismos violentos –a mediados del siglo XX– y, en décadas recientes, en el recrudecimiento de las maras o pandillas asociadas a la intensificación de la migración y el crimen organizado en los países del norte de Centroamérica (Honduras, Guatemala y El Salvador). Todo ello marca la visión internacional sobre nuestra región, generando un entendimiento ligero, frecuentemente asociado al llamado ‘Triángulo Norte’ (Guatemala, Honduras y El Salvador) como lugar de permanente crisis.

Sin embargo, Centroamérica presenta una complejidad mucho mayor. La diversidad geográfica, étnica, cultural y sociopolítica propia de América Central, atravesada por el trauma de la conquista, dió lugar a expresiones variopintas de Estados-nación. El fracaso del proyecto unionista (en referencia al sueño federativo centroamericano del líder liberal Francisco Morazán) devino en

una especie de 'balcanización', conformando un conjunto de pequeños países que comparten territorios, poblaciones, lenguas e historias de resistencias y luchas semejantes, pero, a la vez y paradójicamente, quedaron separados por fronteras y desarrollos sociohistóricos y políticos particulares.

Con el propósito didáctico de dar cuenta de esa complejidad y sus particularidades, identificamos 'cuatro Centroaméricas': i) La primera conformada por el Triángulo Norte; ii) la segunda por Belice; iii) la tercera por Nicaragua; iv) y la cuarta, Centroamérica Sur, integrada por Costa Rica y Panamá. En apretada síntesis, se presentarán elementos constitutivos y singulares de cada una:

Guatemala, Honduras y El Salvador comparten en la actualidad la triste condición de contarse entre los lugares más violentos del mundo, con tasas de homicidio superiores a las de países en conflicto (PRADO, 2018). La cantidad de muertes violentas hoy en día supera, incluso, la de la década de 1980 cuando el istmo atravesó por cruentas guerras civiles. La violencia, que pasó de ser política a convertirse en un problema endémico y social durante el posconflicto, vinculada íntimamente a la migración masiva, son fenómenos que hacen de ese 'Triángulo Norte' un foco rojo de atención. En la actualidad, Centroamérica suele ser, ante la comunidad internacional, equívoco sinónimo de ese triángulo mortífero y caótico en el que sobresalen la presencia de pandillas -también conocidas como maras- e intensos flujos migratorios. Durante los últimos años, ciertos hechos han llamado la atención de la prensa extranjera sobre estos tres países en especial (RIERA BOSQUED, 2022).

Honduras se destacó, en noviembre de 2018, como país expulsor de población que se organizó para dejar el país en masa, formando 'caravanas migrantes' en las cuales cientos de familias, incluidos niños y ancianos, iniciaron travesías por México intentando llegar a Estados Unidos. En Guatemala, una crisis política de gran envergadura terminó con la disolución, en septiembre de 2019, de la Comisión Internacional contra la Impunidad en Guatemala (CICIG), inaugurada en diciembre de 2006. Creada como un mecanismo para contrarrestar la corrupción y el crimen organizado en el contexto de la consolidación de una democracia endeble y asediada por estos males en el posconflicto, la CICIG enfrentó a poderes fácticos que finalmente consiguieron su disolución. Y en El Salvador, en junio de 2019, asumió como presidente el controvertido empresario Nayib Bukele, quien,

pese a sus rasgos autoritarios, ostenta hasta hoy el primer lugar en popularidad, tanto a nivel nacional, como entre los presidentes de América Latina.

Cabe señalar que los países de este Triángulo Norte también comparten como rasgo importante en su historia política del siglo XX la inexistencia de una democracia liberal sólida. En Guatemala y El Salvador se sucedieron gobiernos militares hasta la década de 1980 cuando en ambos casos se iniciaron procesos de transición democrática en el contexto de las guerras civiles en ambos países. En Honduras sobresale la longevidad de dos partidos políticos que se fueron alternando en el poder gubernamental, dando lugar al bipartidismo más poderoso del istmo. Este bipartidismo fue quebrantado recientemente, tras la crisis política fruto del golpe de Estado contra el presidente electo Manuel Zelaya, en 2009³. Xiomara Castro, esposa de “Mel” Zelaya, es quien preside Honduras en la actualidad.

Belice, considerado por los demás países de Centroamérica como un “extraño vecino orientado hacia el Caribe” (CORREA; RAMÍREZ, 2020) , cuya singularidad lo dota de una posición cuasi insular, se caracteriza por haber sido objeto de la dominación británica hasta la tardía obtención de su independencia, en 1981. La actual Belice, también conocida como la ‘Honduras británica’, formaba parte del territorio maya histórico. Con la llegada de los españoles, quedó bajo la Capitanía General de Guatemala durante el siglo XVI. Desde entonces, y como el resto de las costas caribeñas del istmo, fue continuamente asediada por piratas y comerciantes ingleses, ávidos de diferentes especies madereras fundamentales en la producción de lana británica. A fines del siglo XVII, España cedió el territorio beliceño a Gran Bretaña, a cambio de poner fin a los continuos ataques. En manos de esta potencia, se inició la explotación de caoba y, en función de dicha actividad, la población indígena y afrodescendiente, primero, garífuna y mestiza, después, fue sometida a trato esclavo y semi esclavo. Hoy en día Belice se encuentra entre los países más pequeños del continente americano, con baja densidad poblacional y una economía centrada principalmente, en la agricultura, la industria agroalimentaria (especialmente la producción de azúcar y banano), la comercialización y el turismo⁴.

Nicaragua es un país centroamericano de historia singular, marcado por dinastías familiares, revoluciones, contrarrevoluciones y grandes proyectos sociopolíticos inconclusos. Presenta

3 Se trató del primero de los llamados ‘golpes blandos’ latinoamericanos en el siglo XXI.

4 Teniendo presente América Central como una región enmarcada también por la compleja relación istmo-caribe, cabe destacar que, entre mediados del siglo XVII y mediados del siglo XIX, parte de lo que hoy se considera el caribe hondureño y el caribe nicaragüense establecieron una organización político-territorial muy particular denominada Reino de la Mosquitia. Como Belice, estos territorios comparten un vínculo colonial con Inglaterra, con la particularidad de que a pesar de ser oficialmente española, esta área mantuvo un dominio territorial indígena y afro indígena, basado en relaciones militares y político-comerciales desiguales con los ingleses. Este territorio, con características culturales propias y un proto-nacionalismo, fue reprimido con la anexión impositiva al Estado nicaragüense en 1894. Dicha anexión duplicó el territorio de Nicaragua, ya que la Mosquitia representa el 50.4% del mismo, convirtiéndose en el país más extenso de Centroamérica y con la menor densidad poblacional. Este caribe se instituye como una región aislada, boscosa y con una fuerte alteridad sociopolítica, cultural y lingüística que conlleva al establecimiento de las regiones autónomas en 1987, durante el periodo de gobierno revolucionario sandinista, producto de las luchas contrarrevolucionarias de carácter étnico afroindígena.

algunos rasgos característicos del Triángulo Norte, algunos del Caribe Ístmico y otros de la Centroamérica del Sur. Luego de la independencia, enfrenta conflictos internos que se van diluyendo con la consolidación de una institucionalidad estatal y la alternancia en el poder de conservadores y liberales. En la primera mitad del siglo XX, la hegemonía estatal y la estabilidad política se fragilizan ante el intervencionismo neocolonialista de los Estados Unidos, que encontró el apoyo de la dictadura (1937 a 1979). Ante este injerencismo emerge el movimiento nacionalista liderado por el revolucionario Augusto Cesar Sandino, a finales de la década de 1920. Inspirado en su nombre se crea durante la década de 1960 el Frente Sandinista de Liberación Nacional (FSLN), guerrilla que enfrenta a la dinastía Somoza y la derrota, tras larga y cruenta lucha, en 1979. El triunfo de la Revolución Sandinista trae la esperanza de reconstruir el país y una emblemática solidaridad internacional. Asediada por la agresión estadounidense a través de un ejército contrarrevolucionario, e incapaz de sortear la crítica situación económica, la revolución fue derrotada en las urnas en 1990. Le sigue una etapa neoliberal, de incipiente democratización atravesada por pactos liberales y casos de corrupción. A partir del 2006, Daniel Ortega vuelve a gobernar el país, transformando paulatina y sostenidamente su mandato en un régimen autoritario y violento. En la sublevación de abril del 2018, en oposición a los gobiernos de la pareja Ortega-Murillo, fueron asesinadas más de 400 personas (AGUILAR-ANTUNES, DE GORI & VILLACORTA, 2018) y actualmente, hay más de 200 personas presas y juzgadas de manera arbitraria, según diferentes organizaciones de derechos humanos (OACNUDH, 2022; MECANISMO PARA EL RECONOCIMIENTO DE PERSONAS PRESAS POLÍTICAS, 2022).

El sur del istmo centroamericano se caracterizó históricamente por una poca concentración de población indígena, condición propia de la tradición cultural chibchense que contrasta con el muy poblado pacífico norte del istmo. Ello favoreció su condición periférica y marginal de la Capitanía General de Guatemala y del Virreinato de Nueva Granada, durante la mayor parte del periodo colonial. Con núcleos poblacionales dispersos, Costa Rica y Panamá (hasta 1903 provincia de lo que hoy es Colombia) mantuvieron hasta antes de la independencia una economía básicamente de subsistencia y algunos ciclos comerciales efímeros con Inglaterra e incluso con Perú, entre otras dependencias coloniales (DEMYK, 1995, p. 18). A partir de finales del siglo XVIII, el territorio ístmico de

Panamá cobró importancia estratégica, convergiendo allí intereses británicos, franceses y estadounidenses durante la segunda mitad del siglo XIX (BELUCHE, 2003).

Panamá ha tenido élites criollas que, en alianza con los intereses imperialistas, consolidaron su 'economía de paso' de mercancías. El llamado "transitismo" (sociedad organizada en torno al tránsito, BELUCHE, 2010) terminó por concretarse, tras siglos de tensiones y deliberaciones entre los diversos actores implicados, en la construcción del canal interoceánico de Panamá, en ese entonces el más grande proyecto de infraestructura y geopolítico de las Américas, inaugurado oficialmente en 1914. Estados Unidos, cuyo gobierno había comprado a Francia el derecho de continuar la obra y había desarrollado una intensa labor diplomática –previa ocupación militar– para conseguir el usufructo de ella, instigó la separación de Panamá de Colombia y su advenimiento en Estadonación en 1903. No es sino hasta 1977 cuando la gestión del canal pasa a manos del Estado panameño, en virtud de los tratados Torrijos-Carter. Así, el presidente de Estados Unidos, Jimmy Carter, y su homólogo de Panamá, Omar Torrijos, pusieron fin a 45 años de presencia imperialista directa en el país centroamericano. No obstante, en 1989, la política injerencista estadounidense se hará sentir bélicamente por medio de una invasión militar para capturar al entonces presidente panameño Manuel Antonio Noriega, acusado de nexos con el narcotráfico. Como en el resto de la región, férreas transformaciones neoliberales se llevaron a cabo durante la década de 1990, con altos costos sociales en materia de desigualdad y acceso a servicios básicos. Panamá se ha convertido en un paraíso fiscal *offshore*, blanco de la especulación financiera a nivel internacional. Una expresión de esto fue el escándalo conocido como *Panama Papers* (THE GUARDIAN, 2016). El actual presidente, Laurentino Cortizo, ha declarado su aspiración de convertir a Panamá en el "Dubai de las Américas".

Costa Rica es considerada la excepcionalidad de Centroamérica (ACUÑA, 2002, 2022), debido a su particularidad histórica, el desarrollo social y un consolidado sistema democrático a nivel latinoamericano que algunos historiadores explican como resultado de la pobreza colonial (FACIO, 1942; MONGE, 1939), así como del estado de bienestar instaurado en la década de 1950. En la historia reciente, Costa Rica comparte con el resto de Centroamérica la implementación de los programas de ajuste estructural durante la

década de 1990, lo cual acentuó la desigualdad, el deterioro de la políticas públicas, los indicadores sociales y ambientales. Debido a su estabilidad política, Costa Rica ha sido y es el país receptor de población centroamericana expulsada por los conflictos armados, políticos y sociales, así como receptor histórico de migrantes económicos desde la mitad del siglo XX, especialmente nicaragüenses. Mantiene un importante estatus internacional en defensa de los Derechos Humanos, que se expresa en su condición de sede de la Corte Interamericana de Derechos Humanos (y de varias otras organizaciones internacionales del sistema ONU) desde 1979, luego de que el país formalizará su ofrecimiento ante la Organización de Estados Americanos (OEA). Entre 1986 y 2014, la política del país se caracteriza por el bipartidismo entre Liberación Nacional y Unidad Social Cristiana, partidos hegemónicos de centro que pierden fuerza en la última década, dando paso a la emergencia de partidos de un espectro político más diverso. Actualmente y luego de dos gobiernos consecutivos del Partido Acción Ciudadana que no lograron cumplir con las promesas de revertir la desigualdad, la corrupción y mejorar la economía nacional, llega en 2022 Rodrigo Chaves Robles, un economista con carrera en el Banco Mundial y de un partido conformado apenas en el 2018.

Son estos los países ístmicos –los Estados-nación de la Centroamérica histórica (en alusión a las mencionadas ex provincias de la Capitanía General de Guatemala), a los cuales se han sumado Belice y Panamá e incluso República Dominicana (este último en el marco del SICA)– que conforman el conjunto de territorios en el centro de las Américas que se ha dado a llamar ‘región centroamericana’.



Entre Estado y/o región: territorio y territorialidad en Centroamérica

Alegóricamente descrita como la 'serpiente emplumada' (en referencia a la divinidad mesoamericana *Quetzalcoátl* en nahúalt; Qúkúmatz en quiché, mitad pájaro y mitad serpiente), esta región se muestra como un centro heterogéneo entre el Norte y el Sur y está circunscrita, como hemos destacado anteriormente, en una especificidad geopolítica de amplios efectos socioculturales que asumimos como uno de sus principales distintivos. De todas las tierras de este continente que el invasor europeo denominó América, apenas esta pequeña porción conlleva la particularidad de istmo entre océanos y puente continental.

Esta doble característica geográfica, entre mares y tierras, y su marginalidad en cuanto región en el sistema internacional constituyen las representaciones de estos territorios que la colonialidad —utilizando la categoría de Quijano (2000)— reduce a una condición geopolítica. Las miradas del saber colonial que la han caracterizado hacen de Centroamérica un lugar ambiguo ante el mundo moderno. Así, desde el comienzo de los proyectos nacionales republicanos y aún en las tensiones sociales del presente, se intenta construir una identidad regional que, con recurrentes ausencias y negligencias, busca un lugar en la americanidad conceptual y, lo que es más necesario, un lugar propio desde su particularidad histórica y actual.

La América Central contemporánea suele ser considerada un lugar de paso para el comercio global y, a la vez, periférico para el sistema-mundo (WALLERSTEIN, 1990). Frente a esta mirada externa e interesada, se subraya la persistencia histórica de una 'istmicidad' originaria "[...] ya no como estrecho, ya no como puente, sino como territorio en el que ocurrió un desarrollo propio, endógeno, lo que no quiere decir desconectado de lo demás" (GUEVARA, 2020: 24). Esto implica dos connotaciones: la de territorio físico continuo, istmo *per se*, que prevaleció en el pasado prehispánico, y la de territorio "estrecho dudoso"⁵, que se desarrolló con la invasión europea desde inicios del siglo XVI.

Es decir, nuestra posición geográfica es una de las principales determinantes que la colonialidad tiene sobre nuestras sociedades. Aguilar-Antunes (2018) destaca que esta es la condición sobre la cual se genera la percepción de "eterna área geoestratégica" que histórica y actualmente mueve ambiciones

5 El "estrecho dudoso" refiere al hipotético paso fluvial que conectaría el océano Pacífico con el mar Caribe, según la aspiración de los colonizadores europeos en los primeros años de la conquista.

Durante varias décadas se efectuaron búsquedas infructuosas para encontrarlo, en la zona del río San Juan, en Nicaragua. Siglos más tarde, fue construido en Panamá. El tema aparece en la poesía de Ángel Martínez Baigoni ("Río hasta el fin", 1943) y en la de Ernesto Cardenal ("El Estrecho Dudoso", 1966). En el primero, la epopeya nacional nicaragüense se transforma en personal, de la búsqueda por Dios. En Ernesto Cardenal, la historia se transforma en profecía revolucionaria y epopeya política. En 2006, "Estrecho Dudoso" fue el nombre dado a un evento de artes visuales organizado por TEOR/ética (centro cultural en Costa Rica), con curaduría de Tamara Díaz Bringas y Virginia Pérez-Ratton. La idea fue, a través del arte visual, inscribir aquella duda en el contexto actual de una región que tal vez continúa dudosa, pero sobre todo sigue dudando. Con los procesos de globalización y los crecientes flujos de personas, información, culturas, pareciera que el mundo se ha vuelto más estrecho, más conectado, más cercano. Sin embargo, ese "estrecho" sería también "dudoso", en la medida en que estos procesos globales han estado acompañados de un incremento de los límites físicos y simbólicos; una proliferación de sistemas de seguridad y dispositivos de control y vigilancia.

económicas e injerencias políticas, coloniales y neocoloniales. Intereses que buscan el control comercial interoceánico (lícito e ilícito), la hegemonía del tránsito territorial, el dominio político-militar, unido a renovadas formas de extractivismos ambientales y socio-laborales que vulneran la vida, la naturaleza y los proyectos democráticos. Este contexto produce, a su vez, configuraciones del poder híbridas entre el pasado y el presente, generando inéditas formaciones político-ideológicas que en cada país dan lugar a modos particulares de organizar la vida política, social, económica y cultural, así como alianzas transnacionales y nuevas luchas territoriales.

Como sabemos, el territorio no es solo una dimensión espacial organizada social y políticamente por el Estado, no es solo un espacio delimitado por relaciones de poder. Sino, como Saquet (2007) argumenta, la importancia de la organización/acción política está en la búsqueda de una mayor autonomía y justicia social. El enfoque territorial es central y exige profundizaciones a partir de los múltiples agentes que construyen y transforman los territorios. Por esto, la cuestión 'soberanía estatal', histórica y continuamente presente en los más candentes debates políticos contemporáneos, cobra fundamental importancia.

Desde el Tratado de Paz de Westfallia (1648) —acuerdos postmedievales de organización territorial en Europa que fundaron el Estado moderno— las reflexiones sobre el territorio se restringieron al derecho positivo y al positivismo, elementos jurídico-filosóficos que dieron materialidad a la noción de soberanía estatal. Sin embargo, autores como Porto-Gonçalves y Quental-Araújo (2012) plantean la necesidad de pensar el territorio y la territorialidad más allá de la visión eurocéntrica, contribución que agudiza la crítica sobre los sentidos del Estado-nación. Sociedad y territorio son inseparables, contrariamente a lo que el pensamiento hegemónico liberal quiere hacernos creer. Toda apropiación material es, al mismo tiempo, y no antes ni después, simbólica. El concepto de territorio, pensado más allá de los dualismos, nos invita a abandonar uno de los pilares del pensamiento eurocéntrico, que es la separación entre sociedad y naturaleza.

Es así que para Haesbaert (2010) no es posible concebir territorios puramente funcionales o puramente simbólicos, ambos están contenidos uno en el otro. Todo territorio es, a la vez y necesariamente, funcional y simbólico, en la medida en que

ejercemos dominio sobre el espacio, tanto para cumplir funciones como para producir significados. Para este autor, la territorialidad, además de incorporar una dimensión estrictamente política, concierne a las relaciones económicas y culturales, ya que está íntimamente ligada a la forma en que las personas usan la tierra, cómo se organizan en el espacio y cómo dan sentido al entorno.

Las dinámicas regionales hoy son también comunitarias, novedosas configuraciones territoriales y culturales que, desde lo local, lo subalterno e, incluso, desde grietas estatales se constituyen como alternativas históricas al proyecto civilizatorio dominante. En la región centroamericana estas acciones se expresan a partir de procesos bioculturales de territorialización en áreas ambientalmente conservadas donde históricamente han convivido pueblos indígenas y afrodescendientes, precisamente en áreas de fronteras nacionales y fronteras agrícolas que, en tensión y amenaza, proponen formas alternativas de usar, organizar y vincularse con la tierra y el bosque. Tal como son los casos de: la región del Petén en Guatemala, frontera con México; la cuenca del río Coco, frontera entre Honduras y Nicaragua; Bosawás en Nicaragua; la región de Talamanca, fronteriza entre Costa Rica y Panamá; y el territorio del Darién entre Panamá y Colombia; áreas que han sido convertidas en reservas de la biosfera por parte de la UNESCO.

Tabla 1. Estadísticas socioeconómicas de países centroamericanos

Categoría	Guatemala	Belice	El Salvador	Honduras	Nicaragua	Costa Rica	Panamá
Cantidad de población (habitantes)	16.858.33	419.201	6.301.411	9.304.380	6.347.927	5.003.393	3.975.404
Esperanza de vida (años)	73	75	74	76	75	81	79
PIB per cápita (dólares)	3.172,4	4.056,1	3.572,3	2.241,2	1.763,2	10.047,0	11.910,1
Deuda pública (%)	25	-	90,2	37,0	-	80,0	69,8
Remesas (% del PIB)	13,8	5	20	21,7	13,6	0,8	0,8
Homicidios (Tasa por 100.000 habitantes)	16,6	29,1	18,0	38,6	-	11,4	-
Incidencia de la Pobreza total (%)	60	41	22	63	23	21	21
Incidencia de la Pobreza extrema (%)	23	17	5	40	7	6	10
Jóvenes de 15 a 19 que concluyeron la educación primaria (%)	74,6	-	89,1	87,4	80,9	97,1	96,2
Jóvenes de 25 a 29 que concluyeron la educación terciaria (%)	4,5	-	7,3	5,2	12,3	8,7	14,09
Saneamiento (%)	65	88	87	81	74	98	83
Fuentes básicas de agua (% de población con acceso a fuente de agua mejorada y a menos de 30 minutos de distancia)	94	98	97	95	82	100	96

Elaboración propia. Fuente: Sexto Estado de la Región 2021.

Centroamérica es y ha sido un territorio, también, diaspórico. La migración centroamericana fue asumida desde décadas atrás como un proyecto de futuro individual, pero en los últimos años el

fenómeno transmuta en una respuesta masiva a la desigualdad, las violencias y la pobreza. Son emblemáticos los desplazamientos forzados y migraciones por las guerras internas de los años 1980, las históricas migraciones laborales de nicaragüenses hacia Costa Rica y, más recientemente, los dramáticos éxodos de familias hondureñas, guatemaltecas, salvadoreñas y nicaragüenses en las llamadas caravanas migrantes. La diáspora centroamericana, dispersa por el mundo entero, pero radicada en su mayoría en el sur de los Estados Unidos, es también territorio de Centroamérica de manera fundamental, al punto de ser sostén económico de países enteros en la región. Como se puede observar en la Tabla 1 en el apartado anterior, las remesas representan más del 20% del PIB en El Salvador y Honduras. Es decir, la diáspora, que no habita el espacio geográfico ístmico, sostiene económicamente a las familias y las poblaciones que habitan el Triángulo Norte y Nicaragua.

Ante tal constatación, ¿qué valor darle a los márgenes fronterizos? ¿Pueden los Estados-nación continuar considerándose unidades analíticas paradigmáticas?

Interpelados por estas cuestiones, abordamos la forma-Estado (entendida como ente político-administrativo capaz de producir normas jurídicas y proveer un marco constitucional a las sociedades capitalistas para la gestión y el control de territorios) como el problema-eje que asumimos en relación a las posibilidades de la destitución/constitución de diferentes órdenes sociopolíticos y de la aprehensión analítica de los procesos que permiten nombrar y definir el área geográfica centroamericana como región.

Aunque fruto de aquella provinciana conceptualización europea de soberanía en el lejano siglo XVII, el Estado-nación soberano sobrevive hegemónica e impositivamente en todo el planeta como forma política-administrativa universalmente aceptada. La visión geopolítica estadocentrada y anclada en la noción de 'soberanía' sostiene que Centroamérica, asumida como región geoestratégica en el sistema-mundo, es parte de una macro región latinoamericana que debe estar sujeta al gran capital (AGUILAR-ANTUNES, 2017). Entendemos que asumir esa idea es resultado de sus influjos coloniales, comerciales, extractivos y neoliberales.

Un análisis actual de lo que podría denominarse "círculo vicioso centroamericano" (CÁLIX, 2014) en la región muestra las profundas falencias del proyecto político del Estado-nación y lo inacabado

de los procesos democratizadores en Centroamérica. A partir del cuestionamiento en torno de la forma-Estado y sus posibilidades, y en aras de avanzar en la reflexión teórico-epistemológica al respecto, proponemos dos puntos de partida básicos:

- Una apropiación crítica de la teoría del Estado-Nación soberano que dé cuenta de los actuales estados centroamericanos y de la realidad de los vigentes conflictos sociopolíticos que se manifiestan en la interfaz identidad/ territorio.
- Una aproximación propositiva a la cuestión de las formas de relación entre 'pueblo' en sus distintas acepciones (subalternidades, multitud, masas, sociedad civil, ciudadanía, otredades, alteridades, movimientos sociales, pueblos en movimiento, mayorías populares, entre otros) y 'Estado-Nación' en las presentes condiciones capitalistas globalizadas en la particular coyuntura centroamericana.

Estas cuestiones e inquietudes emergieron en el seno de la 'Articulación Centroamericanista O Istmo', nuestro espacio de encuentro para la reflexión y acción sobre el istmo centroamericano. A lo largo de casi una década de trabajo conjunto en 'O Istmo', nuestras miradas se han estado nutriendo y retroalimentando para contribuir a desentrañar las paradojas y dilemas que constituyen lo que entendemos como región centroamericana.

Entre ponderación y proposición: la Articulación Centroamericanista O Istmo

La iniciativa O Istmo surgió en 2013, al interior del núcleo de investigación Desarrollo y Región (D&R) del Programa de Posgrado en Ciencias Políticas de la Universidad Federal de Pernambuco (PPCP/UFPE-Brasil), liderada por el salvadoreño-brasileño Aleksander Aguilar-Antunes y por Juliana Vitorino, en aquel año compañeros de estudio en el doctorado del PPCP/UFPE. La motivación inicial fue la percepción de que las ciencias sociales –no sólo en Brasil, sino en muchas partes del continente– tienen pendiente la comprensión de América Central en sus varias dimensiones. Una conjunción de esfuerzos centroamericanistas, movidos sobre todo a través de la incorporación a la iniciativa de intelectuales centroamericanos como Carmen Elena Villacorta, Denia Roman Solano, Amaral Arévalo -y, posteriormente, de muchos otros compañeros y compañeras intelectuales, artistas

y activistas- desató una energía organizativa, interregional y transdisciplinar que se ha estado ocupando de articular, dar visibilidad, sistematización y acción a diversos conocimientos y debates sobre temas sociopolíticos y culturales de las realidades centroamericanas.

De grupo de estudios pasamos a ser una red académica y, a partir de ahí, —aun sin recursos propios y sin fuentes regulares de financiación— hemos logrado establecernos como una plataforma de contenidos de referencia continental sobre temas centroamericanos. Hoy somos una articulación sociopolítica-cultural de labor colaborativa que continúa avanzando en el estudio, análisis y conexión de los fenómenos y asuntos sociopolíticos, económicos y culturales ístmicos y diaspóricos de América Central.

Nuestro objetivo es contribuir a un mayor conocimiento global sobre América Central y a un mayor intercambio, conexiones y fortalecimiento de la comunicación y de las capacidades organizativas entre agentes sociopolíticos y culturales en el istmo. En función de ello, promovemos la circulación de información y la sistematización de saberes centroamericanos. Y adoptamos como reto la estructuración de enlaces entre redes, frentes y colectivos de luchas sociopolíticas y culturales centroamericanas.

La Articulación O Istmo, como ente vivo, ha ido en continuo crecimiento y complejización. Ese proceso de ampliación y profundización conlleva a la Articulación a postular ante el Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO) el Grupo de Trabajo “El istmo Centroamericano: repensando los Centros”, vigente durante dos trienios: 2016-2019 y 2019-2022. Actualmente estamos en un tercer periodo de presencia activa en CLACSO en cuanto GT para el trienio 2022-2025.

Concebimos a dicho GT como el 'brazo académico' de la Articulación O Istmo. Cuenta con 40 integrantes y es el único de los GT's de CLACSO dedicado exclusivamente a temas centroamericanos. El nombre del Grupo de Trabajo alude a repensar los centros geográficos, geopolíticos y geoeconómicos, y también los centros teórico-epistemológicos, culturales y simbólicos de Centroamérica. En 2022, recogiendo nuestra trayectoria de trabajo continuo, identificamos como prioridades: a) servir como punto de conexión Sur-Sur entre intelectuales con

una propuesta concreta de pensamiento crítico; y b) la intención de dar visibilidad a América Central en el contexto de las ciencias sociales y las humanidades en América Latina y el mundo.

O Istmo es, en suma, una iniciativa de reflexión-acción en torno de América Central que busca crear puntos de contacto entre pensamientos epistémicos y luchas sociales centroamericanas, fundamentos de nuestra 'perspectiva ístmica' (de la cual hablaremos con más detalle en la próxima sección). Nuestro trabajo se inserta en el entramado de redes de investigación e intercambio a nivel latinoamericano y global que favorecen el intercambio entre experiencias académicas y saberes 'otros'. Partimos de la premisa de promover relaciones horizontales y vínculos estratégicos entre intelectuales de diferentes disciplinas y agentes de luchas sociopolíticas concretas. Adherimos al continuum de resistencia, transgresión y nuevas epistemologías en diferentes espacios y temporalidades centroamericanas.

El nombre de nuestra Articulación Centroamericanista refleja lingüísticamente nuestros cuestionamientos teórico-epistemológicos al concepto de 'región'. Se trata de problematizar, a partir de un juego fonético/gramatical, sobre el hecho de que "O Istmo" no corresponde únicamente al nombre en portugués equivalente en español a "El Istmo". El nombre O Istmo expresa una reflexión política sobre la relación semántica del fonema [o] en los idiomas español/portugués respecto de la istmicidad de América Central. Es decir, el fonema [o], que existe tanto en portugués como en español, pertenece a diferentes clases gramaticales en los dos idiomas. En portugués ese fonema es el pronombre personal <o> y en el español es la conjunción disyuntiva <o>. Esa diferencia del mismo fonema entre las dos lenguas evidencia la certeza\ cuestionamiento de la condición ístmica de estos territorios del centro de América que establece su propia definición de región en la vigente arquitectura internacional (Aguilar-Antunes,2017).

Es así que continuamos desarrollando un espacio interdisciplinario capaz de reunir las contribuciones, las trayectorias personales, los proyectos institucionales y los debates y enfoques que han estado dando forma, contenido y sistematización a un pensamiento social, político y cultural en la Centroamérica contemporánea.

Entre epistemologías y territorios: la perspectiva ístmica

Estudiar y articular Centroamérica es, entonces, interrogar un espacio dominado por la contradicción diversidad-unidad que, sumada a su lugar geoestratégico, lo hace único en el planeta. Sin embargo, ¿qué es lo que hace de estos territorios del centro de las Américas una región? ¿Qué es lo que se dice, o se quiere decir, con la denominación de 'región' para el istmo centroamericano? En estas y otras preguntas está la inquietud epistemológica de O Istmo. En este sentido, la 'perspectiva ístmica' que proponemos desde la Articulación Centroamericanista O Istmo se instala en la tensión entre las nociones de Estado-nación, región y territorio, tal como hemos elaborado en las páginas anteriores de este texto, cuestionando las fronteras arbitrariamente establecidas y los proyectos políticos e identitarios centroamericanos durante los últimos 200 años.

'Perspectiva ístmica' significa, en primer lugar, un esfuerzo conceptual por tratar de comprender los territorios y la territorialidad en el istmo centroamericano en su conjunto, más allá de los límites impuestos y delimitados por los Estados-nación. Centroamérica o América Central es, a nuestro juicio, más que la suma de los pequeños países en la franja territorial entre el Norte y el Sur de las Américas, y también mucho más que sencillamente una 'región homogénea'. Es una unidad heterogénea, que se configura a través de porosas fronteras culturales, ambientales, sociales y lingüísticas que se extienden y se contraen, en permanentemente crítica y transgresión. Al encarnar la potencia de la ambigüedad política entre territorio/territorialidad en un nivel sistémico global es capaz de llevar al límite los marcos explicativos tradicionales de las ciencias sociales.

'Perspectiva Ístmica' es un ensanchamiento de la mirada desestructuradora e indisciplinar sobre Centroamérica que se extiende en el espacio y el tiempo. Al norte, va hasta el sur de México y al sur, hasta el norte de Colombia, así como del Océano Pacífico, al Mar Caribe y el Océano Atlántico, configurando tanto territorios como "acuatorios" (FALS BORDA, 1984) ístmicos. Esta conceptualización parte de su historia profunda y no solo desde los Estados-nación contemporáneos, a los cuales entendemos como una fragmentación arbitraria de apenas 200 años. Nuestra 'perspectiva ístmica' concibe, además, el istmo en su territorialidad

diaspórica, simbólica y potente, que transita en las redes migrantes, en los circuitos relacionales del tejido social centroamericano y en la memoria de un origen común.

La 'perspectiva ístmica' es, entonces, un movimiento epistémico que permite identificar y posicionar 'objetos de estudio' y 'sujetos políticos' en América Central que provoquen preguntas sobre las sociedades centroamericanas, en su particularidad histórica y geográfica, como en sus vínculos e incursiones en el mundo globalizado. Se trata de un detonante de preguntas que parten del ejercicio de mirar la propia idea de región como interrogante y no en la certeza de un presunto conjunto de Estados-nación. Esas respuestas y soluciones se encuentran y deben buscarse en los pueblos en movimiento y en los sectores subalternizados organizados y en organización en el istmo.

Más que un lugar, la 'perspectiva ístmica' es un camino de reflexión; más que una afirmación es una pregunta que se ramifica en diversas posiciones intelectuales y políticas; antes que una teoría es una invitación a pensar en colectivo, horizontal y transversalmente, acerca de los significados de Centroamérica y América Central en cuanto 'región'. Como propuesta de construcción de objetos de estudio y de sujetos políticos, no parte de los límites nacionales, sino de temáticas específicas de la realidad geográfica y sociopolítica del istmo centroamericano que se constituyen en núcleos relacionales contextualizados en dinámicas históricas o contemporáneas.

La base empírica que buscamos son nodos de situaciones (objetos de estudios) que transitan las fronteras nacionales, como es el caso del autoritarismo, el extractivismo como modelo de desarrollo, la violencia y el racismo como formas societales, o bien, el comunitarismo indígena y afro al margen del Estado. Así mismo, buscamos identificar subjetivaciones políticas, culturales y colectivas (sujetos políticos) que se relacionan, actúan o se movilizan más allá de las fronteras nacionales, como las comunidades transfronterizas, las áreas costeras y sus vínculos con el caribe insular, las redes migratorias, los movimientos artísticos e intelectuales, las comunidades virtuales y las organizaciones regionales formales e informales.

Es así, articulados, en un esfuerzo centroamericanista colectivo y comprometido, que en O Istmo buscamos los significados de la identidad regional centroamericana que nos permite abrir cauce a

reflexiones y praxis en este espacio sociopolítico complejo donde, tal como ha poetizado Miguel Huevo-Mixco (2013), “convergen estupidez y miedo, inteligencia y pasión, asombro y estupor, que no es Norte ni es Sur, que parece podrirse y, sin embargo, pervive”.

Entre la USP y O Istmo: la colección centroamericanista y el “bicentenario desde abajo”

La conmemoración centroamericana, en 2021, del bicentenario de la independencia del Imperio Español de las provincias que conformaban la Capitanía General de Guatemala –entonces convertidos en pequeños países bajo la consigna de modernidad de impronta colonial– constituye el marco de nuestra exploración de la idea de región, a la luz de los desafíos hodiernos de Estados-nacionales precarios, deficitarios y endeblés. Colonialismo, injerencismo político-militar, dictaduras, modernización desigual y excluyente, revoluciones, guerras civiles, pacificación, democratización, maras, migraciones y huidas y expulsiones masivas, entre otros, son términos recurrentes en el estudio centroamericano que describen una parte de la trayectoria de 200 años de historia republicana en la mayoría de estos países.

Teniendo esto presente, la Articulación Centroamericanista O Istmo ha promovido una serie de iniciativas de reflexión sobre aquellas conmemoraciones oficiales, principalmente gubernamentales, de este episodio fundamental en la historia regional. De allí surgió la iniciativa BICENTENARIO DESDE ABAJO (BDA) promovida por O Istmo en una línea crítica hacia los 200 años de las independencias centroamericanas (O ISTMO, 2021). El nombre “desde abajo” para esta propuesta de reflexión centroamericana es de inspiración zapatista⁶, y el sentido de la iniciativa – que es también, en términos amplios, el de O Istmo – es promover reflexión/acción que contribuya al análisis político-epistémico, reconociendo las diversidades sociales y culturales del istmo en su interseccionalidad y afirmando la necesidad de comprender y construir emancipaciones sociopolíticas. Esta colección centroamericanista aporta a estos objetivos.

En el contexto de dichas iniciativas, O Istmo, en *parceria* con la coordinación del *Programa de Pós-Graduação Integração da América Latina* (PROLAM) y con la *Escola de Artes, Ciências e Humanidades* (EACH), ambas de la *Universidade de São Paulo (USP/Brasil)*, impulsa esta obra de profundidad analítica

6 El movimiento sociopolítico de los pueblos indígenas tzeltal, tzotzil, chol y tojolabal, organizados en el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), planteó desde sus comienzos, en 1994, la elaboración de un programa político desde los “de abajo y a la izquierda” para resistir al neoliberalismo, a partir de sus territorios en Chiapas, al sur de México.

y sociopolítica sobre Centroamérica, de largo y fresco aliento. Nos dedicamos a promover la construcción de conocimiento en torno del istmo centroamericano con énfasis en su 'istmicidad', inspirado en nuestra 'perspectiva ístmica', eludiendo los análisis anclados en temas nacionales y avanzando hacia meta-comprensiones regionales.

Es así que, desde el hito que marca la conmemoración de los 200 años de países 'independientes y soberanos', hemos convocado a nuestros intelectuales, artistas y activistas a promover reflexiones desde la centroamericanidad que nos une y nos diverge, realizando reflexiones sociopolíticas, corporales, histórico-culturales, epistemológicas y críticas a partir de la actualidad, el pasado y el futuro del istmo. Los textos en esta obra promueven un debate multitemático y multidisciplinar, en un amplio diálogo centroamericanista para pensar y repensar América Central.

El reto propuesto a las y los diferentes autores y autoras de la región consistió en escapar del aprisionamiento impuesto al pensamiento por la estructura Estado-nación, desarrollando análisis que involucran al menos a dos países del istmo. La consigna fue respetar la libertad de criterio para la construcción de cada texto, de acuerdo con la especialidad de cada autor/a, dejando abiertas las posibilidades en cuanto a metodología, contenido e interpretación. Tal como sucedió con el Tomo I, los textos aquí recogidos muestran las dificultades y potencialidades de los diversos modos de comprender Centroamérica ístmicamente.

La publicación del Tomo II de esta colección centroamericanista amplía los alcances de este laboratorio teórico-epistemológico en el cual la Articulación O Istmo pone en marcha la perspectiva ístmica que esperamos configure una contribución de relevancia para los estudios centroamericanos.



Acerca de este volumen

Los textos publicados en este tomo tuvieron una larga espera. Fueron escritos hace más de un año, revisados y trabajados varias veces y algunos de ellos actualizados. Esto permitió decantar ideas y propuestas, así como demostrar lo atinado de sus proyecciones sobre el inconstante mundo centroamericano. Agradecemos la generosidad de los autores y autoras, cuya paciencia, constancia y tenacidad nos permiten ofrecer un segundo tomo osado por sus temáticas, abordajes, propuestas analíticas y narrativas.

Hay un vigoroso diálogo entre los capítulos que parece inusitado por la diversidad temática, pero que está a la base de los argumentos de fondo, que buscan entender desde el pasado profundo y reciente la contemporaneidad de la región centroamericana. Así, los textos reunidos en este **Vol. 2: América Central en perspectiva ístmica: Pueblos, Movimientos, Saberes y Migraciones**, traen algo de universalidad en sus exploraciones a los problemas políticos, económicos, las injusticias, las inconformidades sociales y civilizatorias, los desafíos políticos y culturales de esta región. La mayoría de los autores y las autoras decidieron plantear una visión panorámica regional de sus temas, trabajando transversalmente con todos los países centroamericanos o, como mínimo, con dos de ellos.

Si bien, los capítulos fueron escritos desde disciplinas específicas (sociología, literatura, antropología, teología, arquitectura, historia) y temas delimitados (cocina, migraciones, olas de protesta, educación, espiritualidad, resistencias étnicas y autonomías), el horizonte amplio era apuntar a una perspectiva del istmo como un campo de estudio. La misma que se logró a partir de las descripciones y comparaciones analíticas de donde afloran el origen y la historia compartida. Si en el Tomo I predominan temáticas estructurales, económicas y geopolíticas, en este Tomo II se apuntala hacia las construcciones culturales de larga y mediana duración y hacia aspectos propios de las configuraciones locales y subjetivas, tales como la educación, la espiritualidad, las luchas autonómicas y los usos y costumbres culinarias.

El capítulo que abre el tomo hace de la *literatura centroamericana* tanto su tema de análisis, como su delimitación conceptual. «Literatura centroamericana: entre la tradición y el presente en transformación» es una sugestiva propuesta que aborda, de manera histórica e innovadora, la producción literaria en la región

reivindicando su trascendencia y destacando la vitalidad de sus producciones contemporáneas. Sus autores: Mauricio Espinoza, Gloria E. Chacón y Nicasio Urbina, optan por tres ejes: la literatura modernista, la literatura indígena y la literatura sobre migración, que son conceptualizados como guías metodológicas que orientan el análisis.

El primer eje se ubica en la posindependencia y refiere al modernismo como la expresión de universalidad literaria que visibiliza la región, la impronta del poeta nicaragüense Rubén Darío, el guatemalteco Enrique Gómez Carrillo y el cubano José Martí da lugar a la afirmación del protagonismo del istmo centroamericano y el Caribe en los inicios de este movimiento hispanoamericano. Una exhaustiva revisión documental recorre autores, obras y países. La literatura indígena como el segundo eje del texto, emerge como una potente contra-narrativa ante estas vanguardias dominantes y occidentalizantes. Lo amerindio reconfigura formas literarias, tomando distancia de los cánones retóricos y transformándose en oralidad. La mitología amerindia se hace voz/texto y hay una reconfiguración del autor o autora como sujeto político. Aflora lo plurilingüe y pluricultural, junto a la reivindicación de espacios de creación y de enunciación que son en sí mismos subversivos y políticos.

Un balance crítico y creativo cierra el texto, mostrando otro ámbito subversivo de las actuales letras centroamericanas: la literatura sobre y en la migración. La que desdibuja las fronteras, las identidades, los idiomas, las culturas, así como las subjetividades de las y los protagonistas, cuya ambigüedad transnacional detona, tal como sucede con las vidas de muchos de estos autores y estas autoras. Los límites nacionales y personales que el modernismo de finales del siglo XIX e inicios del XX se empeñaron en definir, se vuelven transitorios y fluidos a través de los centroamericanos/as en diáspora. Esta literatura es una creación potente, dura y rebelde, donde lo trans-centroamericano se vuelve universal.

«Esto no es el cuerpo de todos. El papel de la fotografía en las recientes movilidades humanas centroamericanas: una mirada crítica» es el título del aporte ofrecido por Guillermo Acuña, sociólogo y especialista en el estudio de la migración en nuestro istmo. Se trata de un original abordaje, en el que destacan palabras anunciadas ya en el título: fotografía, mirada, criticidad. En esta ocasión, Acuña propone observar las representaciones y estigmatizaciones al uso en el tratamiento mediático del tema

migratorio en Centroamérica. El contrapunto crítico frente a esos lugares comunes que tienden a homogeneizar y criminalizar a las personas migrantes viene dado por el diálogo del autor con el fotoperiodista y escritor hondureño Martín Cáliz. No estamos aquí ante los resultados de una investigación sociológica en el sentido formal, sino ante una conversación franca y profunda sobre un acercamiento artístico-periodístico a personas en situación de movilidad, con todos los matices que esa mirada sensible brinda respecto del fenómeno. La movilidad humana en Centroamérica deja entonces de ser una masa uniforme en movimiento, para adquirir rostro, singularidad y dignidad.

El tercer capítulo, titulado «Protestas sociales y pueblos en movimiento en Centroamérica: una mirada panorámica a los casos de Costa Rica y Nicaragua (2000-2021)» de Sofía Cortés y Ronald Sáenz nos ofrecen una radiografía de Costa Rica y Nicaragua durante las primeras décadas del siglo XXI. Adoptando un enfoque de sociología histórica y comparativa, puntualizan en las olas de protesta en estos países, a los cuales observan en una perspectiva regional. Destaca, en este sentido, una paradoja: la excepcionalidad, tradicionalmente atribuida a Costa Rica, corresponde durante el periodo observado a Nicaragua, sobre todo a partir del retorno de Daniel Ortega al poder y a una creciente oposición que alcanzó su punto más dramático durante la crisis de 2018. Por su parte, Costa Rica, inmersa en un proceso de políticas de ajuste estructural, se caracterizó por la emergencia de movimientos contestatarios contra la implementación de medidas neoliberales.

Por su parte, Giovanni Beluche y Briseida Barrantes Serrano nos introducen a una discusión sobre la educación en Centroamérica. A partir de la pregunta ¿la educación genera movilidad social en Centroamérica?, el autor y la autora realizan un breve panorama educativo de América Central. La región enfrenta nuevos desafíos y mantiene la necesidad de superar las vigentes formas de colonialidad del ser, el saber, el poder y el hacer que se colocan de manifiesto en rasgos como: baja calidad educativa, falta de acceso, discontinuidad e inequidades socioeconómicas, todo lo cual limita las oportunidades reales a una mejor calidad de vida o, en la perspectiva sociológica usada por el dúo de autores, "movilidad social". La educación tiene un papel preponderante en el futuro de Centroamérica. Por ello demanda de una inversión mayor y sostenida en el tiempo, que implique la introducción de

enfoques colaborativos innovadores que respondan al contexto de cada uno de los países y que den como resultado un desarrollo educativo integral. De esta reflexión inquieta y razonada deviene el título: «Educación en América Central: entre el capitalismo salvaje y la sociedad del saber crítico».

El quinto capítulo es un singular recorrido por la historia, la diversidad cultural, la modernización y la actualidad de Centroamérica, a través de dos experimentadas antropólogas: Giselle Chang Vargas y Gloria Lara Pinto. En el capítulo, titulado «Cocinas del istmo: saberes, sabores y poderes en la olla centroamericana», las autoras indagan en las culinarias de la región, destacando sus tradiciones amerindias, mestizajes y sus múltiples influencias. Cuentan con cinco apartados incluyendo una introducción que orienta al lector sobre los principios conceptuales del capítulo. En los dos primeros apartados se discute el universo alimentario centroamericano a través de dos grandes áreas culturales: Mesoamérica y el Área Intermedia, para luego discutir las transformaciones históricas y las dicotomías de lo rural y lo urbano, lo tradicional y lo moderno. Este marco amplio permite en los apartados siguientes, presentar descripciones específicas, iniciando con una interesante presentación histórico cultural sobre los panes y dulces en la región.

Posteriormente, se reseñan de manera amena y analítica las culinarias que caracterizan a cada una de las naciones centroamericanas y sus múltiples relaciones transversales. Aquí el mestizaje y lo centroamericano adquieren vigoroso valor, mostrando una condensabilidad penetrante, amplia y subterránea que deconstruye lo regional y sus fronteras. En el último apartado se discuten aspectos de la política económica de los alimentos, la modernización del agro, las desigualdades, la soberanía alimentar y el patrimonio cultural. Cerrando el capítulo con una reflexión sobre las políticas de alimentación y los desafíos económicos, ambientales e identitarios actuales.

Nelise Wielewski Narloch y Amanda Rodríguez Vargas nos presentan un interesante análisis sobre la espiritualidad en Centroamérica a través de un capítulo con elocuente y vivido título: «Espiritualidades insubordinadas en Centroamérica. Resistencia, significados e importancia en el istmo». En su texto se puede apreciar cómo la espiritualidad es un fenómeno social diverso y complejo, que está arraigado en tradiciones indígenas que se fundieron, consciente o inconscientemente, con la religión católica

y que, en determinadas regiones, se vio fuertemente influenciada por tradiciones de matriz africana. Todo esto no está exento de tensiones entre las religiones dominantes y esas espiritualidades “subalternas”. El abordaje de la espiritualidad en Centroamérica permite evidenciar vínculos culturales y comunitarios importantes en la búsqueda de significados y significantes para la vida cotidiana de gran parte de la población.

Salvador García y Bernal Castillo titulan su capítulo «Etnopolítica y otras independencias indígenas en el sur del istmo centroamericano». En el mismo se abordan dos proyectos emblemáticos de autonomía comunitaria de los pueblos indígenas en América Latina: Gunadule y Miskito, ubicados en el sur de Centroamérica. El capítulo aporta una cuidadosa reflexión de política histórica y se plantea un doble objetivo. Por una parte, explora el protagonismo que han ejercido estos pueblos en la producción de su etnicidad, su identidad étnica y el control político de sus territorios ante los estados nacionales donde se ubican (Panamá y Nicaragua). Y, por otra parte, ofrece reflexiones orientadas a desarmar las matrices de la colonialidad del poder, así como las formas del Estado nacional y la modernidad, sobre las que se inscriben las condiciones materiales y discursivas de desigualdad en el presente. Cierra el texto con una aguda reflexión sobre las formas en que se intersecan la cultura indígena, el estado-nación y las etnicidades en el mundo contemporáneo, y demuestran como desde lugares y territorios marginales se desconstruye la modernidad y la figura del estado.

En consonancia y continuidad con el capítulo anterior, Amanda Martínez y Dolene Miller Bacon presentan el texto que cierra el libro: «Gobiernos comunales en el Caribe Nicaragüense: resistencia del ayer en las luchas de hoy». Se trata de un balance socio histórico políticamente posicionado acerca de la territorialidad autonómica del caribe nicaragüense. La memoria más reciente del mundo colonizado, aquella que impuso nombres en los territorios ancestrales homogeneizando la cultura y la diversidad, no hace referencia a la vida de las comunidades preexistentes, invisibilizando sus culturas, saberes, formas políticas y de gestión del poder. Tanto los amerindios como los pueblos secuestrados y esclavizados en el continente africano afrontan la historia oficial que no relata su existencia, territorialidad y permanencia, distintas a las impuestas por la razón occidental.

Nicaragua, un país con escasos registros sobre su diversidad social y cultural, es un territorio que contiene dentro de sí formas de gobierno plurales y distintas al modelo Estado nación, específicamente modelos de gobierno que se producen en la Costa Caribe. Las formas de gobierno comunitarias han sobrevivido a todo un sistema-mundo que amenaza constantemente su existencia. El objetivo de este artículo es describir las formas de gobierno comunitario que se producen en el caribe nicaragüense, ofreciendo un relato sobre las tensiones y conflictos de estos gobiernos con el Estado de Nicaragua y evidenciando con ello la reproducción de la colonialidad y las formas occidentales de organizar la vida.

Para finalizar, queremos dejar explícito nuestro agradecimiento y reconocimiento al trabajo realizado por cada uno y una de los y las autoras, a los prestigiosos integrantes del comité científico, así como la revisión filológica de Ariana Alpizar Lobo. Igualmente, agradecemos el hermoso trabajo de diagramación de Luciana Gallegos Volio y Fabiola Palacios Murillo, que una vez más, lograron capturar los argumentos y las ideas expresadas en los capítulos a través del diseño, las imágenes y el arte realizado sobre estos. Sin el compromiso de todas y todos para abrir espacios entre sus actividades laborales, este libro y este trabajo colaborativo que nos orgullece, no hubiera sido posible.

BIBLIOGRAFÍA

ACUÑA, V. La invención de la diferencia costarricense, 1810-1870. **Revista de Historia**, Heredia, n. 45, p. 191-228. 2002.

_____. Centroamérica en las globalizaciones (Siglos XVI-XXI). **Anuario de Estudios Centroamericanos**. San José, v. 41, p. 13-27, 2015.

_____. La Costa Rica excepcional: un centenario en tiempos inciertos. **Revista de Ciencias Sociales Ambos Mundos**. Alicante, n. 3, p. 27-38, 2022. DOI: <https://doi.org/10.14198/ambos.20500>

AGUILAR-ANTUNES, A. **Um discurso político ístmico - a integração regional centro-americana entre o signifiante vazio e a colonialidade do poder**. Tese de doutorado em Ciência Política. Programa de Pós-graduação em Ciência Política da Universidade Federal de Pernambuco, Brasil. 2017.

_____. Territorios, identidades y canales: pueblos centroamericanos entre la geopolítica y la cosmopolítica. In: GARITA, N. (Ed.). América Latina y sus pueblos en movimiento. Heredia: Costa Rica, p. 33-76. Letra Maya. 2018. Disponible en: <https://sociologia-alas.org/2019/01/28/libro-america-latina-y-sus-pueblos-en-movimiento-dra-nora-garita/> Acceso en: 30 de oct 2022.

AGUILAR-ANTUNES, A., DE GORI, E., & VILLACORTA, C. E. (Eds.). **Nicaragua en crisis: entre la revolución y la sublevación**. Buenos Aires: CLACSO, 2018. Disponible en: <https://www.clacso.org/nicaragua-en-crisis-entre-la-revolucion-y-la-sublevacion/> Acceso en: 26 de oct. 2022.

ARIAS, A. Descolonizando el conocimiento, reformulando la textualidad: repensando el papel de la narrativa centroamericana. **Revista de Crítica Literaria Centroamericana**. Lima Berkeley, a. 21, n. 42, p. 73. 1995.

BARROS, J. & CAMPOS, M. (Coords). **La política exterior norteamericana hacia Centroamérica. Reflexiones y perspectivas**. México D. F.: Centro de Investigaciones sobre Estados Unidos de América-UNAM/FLACSO-México/Miguel Ángel Porrúa, 1991.

BELUCHE, O. A veinte años del 20 de diciembre. **OSAL, Observatorio Social de América Latina**, Año XI, no. 27. (abr 2010). Buenos Aires: CLACSO, 2010. Disponible en: <http://biblioteca.clacso.edu.ar/ar/libros/osal/osal27/16Beluche.pdf>

_____. **La separación de Panamá de Colombia. Mitos y falsedades. Reflexiones sobre la patria**. Tareas no. 122. CELA, Centro de Estudios Latinoamericanos "Justo Arosemena". Enero-Abril 2006. Disponible en: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/panama/cela/tareas/tar122/06beluche.pdf>

BERGOINEG, J. P. La integración centroamericana en el nuevo milenio. **Revista de Geografía Norte Grande**, n. 28, p. 105-112, 2001.

BERMÚDEZ, L. **Guerra de baja intensidad. Reagan contra Centroamérica**. México D. F.: Siglo XXI, 2ª edición, 1989.

CALIX, A. El círculo vicioso centroamericano. **O Istmo**. Recife. 2014. Disponible en: <https://oistmo.com/2014/10/14/analise-el-circulo-vicioso-centroamericano/> Acceso en: 02 de dic. 2020.

CASTAÑEDA, J. G. & VALENZUELA, R. A. Grandes cambios en la pequeña cintura América. **Revista Nexos**. oct. 2015. Disponible en: <<http://www.nexos.com.mx/?p=26486>>. Acceso en: 9 abril de 2017.

CORREA, C. & RAMÍREZ, A. La pertenencia Centroamericana: Belice entre países vecinos. **Anuario de Estudios Centroamericanos**. San José, n. 46, p. 1-16, 2020. DOI: <https://doi.org/10.15517/aeca.v46i0.45027>

DEMYK, N. Los Territorios del Estado-Nación en América Central. Una problemática regional. En Taracena, A. y Piel, J. (Coms). **Identidades nacionales y Estado moderno en Centroamérica**. San José Costa Rica: Editorial de la Universidad de Costa Rica, 1995.

FALS BORDA, O. **Historia doble de la costa, tomo III: Resistencia en el San Jorge**. Bogotá: Carlos Valencia editores, 1984.

FACIO, R. **Estudio sobre economía costarricense**. San José: Editorial Costa Rica, 1978 (1942).

GUEVARA, M. Istmicidad. Persistencia de la historia y estrechos dudosos. En: ARAYA, M. & SALGADO, S. (Eds). **La profunda huella histórica de los pueblos del istmo centroamericano: XI Congreso de la Red Centroamericana de Antropología**. San José, Costa Rica: Centro de Investigaciones Antropológicas. p. 17-35, 2020.

HAESBAERT, R. Território e multiterritorialidade: um debate. **GEOgraphia**, Recife, a. 9, n. 17, p. 19-46, 2010. DOI: <https://doi.org/10.22409/GEOgraphia2007.v9i17.a13531>

HUEZO-MIXCO, M. **Autores de Centroamérica** | Magacín. 05 de abril de 2013. Disponible en: www.scoop.it/topic/autores-de-centroamerica/p/3999466497/2013/04/05/del-curador Acceso en: 30 de octubre de 2022.

KIRCHHOFF, P. Mesoamérica, sus límites geográficos, composición étnica y caracteres culturales. **Suplemento de la revista Tlatoani**, México D. F., n. 3, p. 1- 13. 1960.

MECANISMO PARA EL RECONOCIMIENTO DE PERSONAS PRESAS POLÍTICAS. **Lista de personas presas políticas Nicaragua septiembre 2022**. Disponible en: <https://presasypresospoliticosnicaragua.org/wp-content/uploads/2022/10/219-PP-lista-informe-sept-2022.pdf>

MONGE ALFARO, C. **Historia de Costa Rica**. San José: Librería Trejos, 1980. (1939).

NERUDA, P. **Canto general**. Buenos Aires: Editorial Seix Barral, 2002.

O ISTMO. Bicentenario desde Abajo. **O Istmo**. Recife. 2021. Disponible en: <https://oistmo.com/2021/08/31/bicentenario-desde-abajo-la-articulacion-centroamericanista-o-istmo-en-movimiento-por-discursos-criticos-sobre-los-200-anos-de-las-independencias-centroamericanas/> Acceso en: 26 de oct. 2022.

PÉREZ BRIGNOLI, H. **El laberinto centroamericano: los hilos de la historia**. San José: Centro de Investigaciones Históricas de América Central, 2017.

PORTO GONÇALVES, W, C.; ARAÚJO QUENTAL, P. Colonialidade do poder e os desafios da integração regional na América Latina. **Polis Revista Latinoamericana**. Santiago de Chile, n. 31, 2012. Disponible en: <http://polis.revues.org/3749>. Acceso en: 26 oct. de 2022.

PRADO, R. El entramado de violencias en el Triángulo Norte Centroamericano y las maras. **Sociológica**, Ciudad de México, v. 33, n. 93, p. 213-246. 2018.

RIERA BOSQUED, L. Migrantes en huelga de hambre en México contra las redadas policiales y detenciones en Tapachula. **Euronews**. Lyon. 2022. Disponible en: <https://es.euronews.com/2022/02/04/migrantes-en-huelga-de-hambre-en-mexico-contra-las-redadas-policiales-y-detenciones-en-tap>. Acceso en: 27 oct. de 2022.

OACNUDH (2022) **Informe sobre la situación de Derechos Humanos en Nicaragua de la Oficina Regional para América Central y el Caribe del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos**. Septiembre , 2022. Disponible en: <https://www.oacnudh.org/wp-content/uploads/2022/09/14-temas-clave-HRC51.pdf>

QUIJANO, A. Colonialidad del poder y clasificación social. **Journal of World-System Research**. Riverside, v. XI, n. 2, jun/dez. 2000.

SAQUET, M. **Abordagens e concepções de território**. SP: Expressão Popular, 2007.

SPENSER, D. (Coor.). **Espejos de la guerra fría: México, América Central y el Caribe**. México D. F.: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS)/Secretaría de Relaciones Exteriores/Miguel Ángel Porrúa, 2004.

THE GUARDIAN. **Panama Papers - A special investigation into the leaked documents created by Panamanian law firm Mossack Fonseca**. Londres, 2016. Disponible en: <https://www.theguardian.com/news/series/panama-papers>. Acceso en: 26 oct 2022.

WALLERSTEIN, I. **O sistema mundial moderno: vol 1**. Portugal: Editora Afrontamento, 1990.

Sobre la fotografía utilizada en este apartado:

Las imágenes en esta introducción son detalles de la fotografía que también puede verse en la portada y la contraportada del volumen. Esta fotografía es de Susan Ruggles, usuaria de Flickr. El enlace actual es: <https://flic.kr/p/2jeKwUF>

1

LITERATURA CENTROAMERICANA: ENTRE LA TRADICIÓN Y EL PRESENTE EN TRANSFORMACIÓN

Mauricio Espinoza

Gloria E. Chacón

Nicasio Urbina



"Y aquí escribimos (ya con lengua castellana),
aquí fijamos la antigua palabra [...]"

Pop-Wuj, traducción de Adrián I. Chávez (p. 1)

Aunque muchas veces relegada a los márgenes del canon literario latinoamericano, la literatura centroamericana ha hecho contribuciones fundamentales a la producción cultural del continente desde sus orígenes en las tradiciones indígenas pre-coloniales hasta el diverso y pujante trabajo de sus autores contemporáneos—reconocidos mundialmente en variedad de géneros, estilos y temáticas. Cabe recordar aquí que el istmo centroamericano ha producido algunos de los más importantes textos de la literatura indígena americana, entre ellos el *Popol Vuh*, *El libro de libros de Chilam Balam* y el *Rabinal Achí*, todos ellos de la cultura maya de Guatemala. Centroamérica también fue fundamental en la creación del modernismo, el primer movimiento literario autóctono de Hispanoamérica y renovador de las letras en castellano a finales del siglo XIX, gracias a la obra magistral de uno de sus padres fundadores: el poeta nicaragüense Rubén Darío.

Asimismo, el istmo centroamericano fue cuna de uno de los escritores latinoamericanos más importantes del siglo XX, el guatemalteco Miguel Ángel Asturias. Maestro del surrealismo y de la estética de lo real maravilloso, Asturias es considerado un precursor indispensable del boom literario latinoamericano. En 1967, su obra le hizo acreedor al Premio Nobel de Literatura—el único para Centroamérica y el segundo de los seis recibidos por escritores latinoamericanos hasta el momento. En el panorama literario latinoamericano y mundial, también han destacado la literatura sociopolítica o comprometida de mitad del siglo XX (que incluye, entre muchos otros, a los poetas Ernesto Cardenal de Nicaragua y Roque Dalton de El Salvador); y la literatura testimonial de los años 70s y 80s (en la que figuran autores como el nicaragüense Sergio Ramírez y la activista indígena guatemalteca y Premio Nobel de la Paz Rigoberta Menchú).

Por supuesto, la relevancia de la literatura centroamericana no se puede limitar ni resumir en estas pocas obras, figuras o movimientos literarios, sin importar qué tan influyentes hayan sido o continúen siéndolo. Además de ofrecer un breve resumen de la historiografía literaria del istmo a manera de contexto, el presente ensayo se enfoca en tres tipos de producción literaria

centroamericana que dan cuenta de la importancia, diversidad y evolución de las letras de la región desde finales del siglo XIX hasta el presente en ebullición: la literatura modernista, la literatura indígena, y la literatura sobre migración. Esto no significa que otras temáticas, estéticas o movimientos literarios centroamericanos sean menos importantes que los escogidos aquí. El objetivo de esta selección es resaltar ciertas manifestaciones literarias representativas del istmo que bien han tenido una enorme influencia en la literatura latinoamericana (el modernismo); han sido marginalizadas como resultado del colonialismo y su turbio legado (la literatura indígena); o encarnan las nuevas realidades de violencia generalizada, desencanto, lucha social, movi­lidades, diáspora y transnacionalismo en el siglo XXI (literatura sobre migración).

El modernismo: De Centroamérica y el Caribe para el mundo

Si bien Rubén Darío y el modernismo pusieron a Centroamérica por primera vez en el mapa de la literatura latinoamericana y la literatura universal finales del siglo XIX, la región ya había producido anteriormente un legado literario con obras y autores de cierta relevancia. Mencionamos anteriormente los textos indígenas recopilados durante la época colonial en Guatemala, entre los cuales destaca el *Popol Vuh*, de autor o autores anónimos maya k'iche' que data de la mitad del siglo XVI (CHÁVEZ, 1997, p. xvii). En 1701, este manuscrito llegó a manos de Fray Francisco Ximénez, quien lo transcribió y tradujo al español. Más adelante, a mediados del siglo XIX, el texto de Ximénez fue "re-descubierto" por diplomáticos y religiosos alemanes y franceses, quienes lo publicaron y tradujeron en Europa. Finalmente, durante el siglo XX se realizaron varias traducciones del *Popol Vuh* al español y otras lenguas, entre las cuales destacan las de Adrián Recinos y Adrián Chávez. Como indica el escritor nicaragüense Sergio Ramírez en su ensayo *La narrativa centroamericana* (1970), "entre la excelente tradición literaria de la cultura maya quiché y las primeras obras narrativas del siglo XIX, hay un abismo, el de la colonia" (p. 2), cuya tradición literaria "consiste únicamente de narraciones orales de clara ascendencia indígena, cuentos de caminos cuyos personajes son animales; de alguna poesía callejera que es peninsular; y de un teatro popular barroco en

que ambas culturas se fundieron" (p. 1). El autor centroamericano más reconocido de la colonia es Francisco Landívar (1731-1793), poeta y sacerdote nacido en Guatemala y autor, en latín, de *Rusticatio Mexicana* (1782).

Después de la independencia de España (1821), la literatura centroamericana toma más impulso, especialmente en la narrativa. El primer novelista de la región fue el criollo guatemalteco Antonio José de Irrisari (1786-1868), quien publicó en 1847 *El Cristiano Errante*, influenciado por la picaresca (RAMÍREZ, 1970, p. 2). Destaca también su compatriota Don José Milla (1822-1882), quien escribió varias novelas cuyos temas oscilan entre la exploración de la historia colonial, la fantasía y la crítica realista a la sociedad. El costumbrismo dominó la literatura regional a finales del siglo XIX y principios del siglo XX, incluyendo la obra de los costarricenses Aquileo J. Echeverría (1866-1909), Manuel González Zeledón, "Magón" (1864-1936), y Joaquín García Monge (1881-1958)—cuya revista cultural *Repertorio Americano* jugó un papel esencial en la promoción de la intelectualidad y los ideales democráticos latinoamericanos en la primera mitad del siglo XX. Otros miembros de esta escuela son los salvadoreños Salvador J. Carazo (1850-1910) y Arturo Ambrogi (1875-1936); y el nicaragüense Adolfo Calero Orozco (1899-1980). El naturalismo también se desarrolla durante esta época en el istmo. Entre los autores representativos de este movimiento se encuentran los costarricenses Carlos Gagini (1865-1925) y Genaro Cardona (1863-1930); los guatemaltecos Enrique Martínez Sobral (1875-1950) y Ramón A. Salazar (1852-1914); y el salvadoreño José María Peralta Lagos (1873-1944). La poesía ístmica del siglo XIX tiene un importante referente en la antología *El parnaso centroamericano* (1882), el cual reúne la obra de 16 autores, cuatro de ellos mujeres. Dentro de este grupo se destacan el salvadoreño Miguel Álvarez Castro (1795-1855), quien escribió poemas panegíricos; el costarricense José María Alfaro (1861-1939), quien prefirió poemas de corte romántico y patriótico; el guatemalteco Juan Fermín Aycinena (1838-1898), quien se ocupó de temas históricos; la salvadoreña Ana Dolores Arias (1859-1888), poeta romántica; y el hondureño Carlos Alberto Uclés y Soto (1854-1942), de corte intimista. El romanticismo dominó la escena literaria de esta época en Panamá (que hasta 1903 perteneció a Colombia), como podemos ver en la obra de Gil Colunje (1831-1899) o Amelia Denis de Icaza (1836-1911).

En medio de esta incipiente producción literaria aparece el modernismo—el movimiento literario más importante de Hispanoamérica a finales del siglo XIX, que tiene su origen en Centroamérica y el Caribe. Si consideramos que el escritor más importante del modernismo, Rubén Darío (1867-1916), nació en Nicaragua; que el otro escritor considerado como padre del modernismo, José Martí (1853-1895), nació en Cuba; que el tercer escritor modelo del modernismo puede ser considerado Julián del Casal (1863-1893), también cubano; y que José Asunción Silva (1865-1896), colombiano, y Manuel Gutiérrez Nájera (1859-1895), mexicano, marcan el norte y el sur de estos inicios; entonces vemos que de alguna manera el modernismo tiene sus orígenes en esa área conocida como Centroamérica y el Caribe. Ese territorio que de alguna forma está abierto a las influencias que vienen de Europa, esa puerta de entrada del océano Atlántico en cuyos barcos llegaban las noticias de Francia, Italia, España e Inglaterra. Probablemente no es casual el hecho que muchos de los escritores importantes del modernismo temprano hayan surgido de esta zona.

Ahora bien, sería imposible explicar el surgimiento del modernismo por la pujanza o la riqueza de esos entornos culturales, porque son zonas marginales y empobrecidas, de forma que tenemos que buscarla en las conexiones y en las influencias que se entrecruzan, en la dinámica de las influencias culturales, en las lecturas y en los gustos que se desarrollan con las mismas, en las prácticas culturales que acompañan esos gestos. Lo cierto es que José Martí a través de su prosa brillante y de gran elegancia, tuvo influencia en Rubén Darío, quien a su vez logró desarrollar un verso de enorme flexibilidad sonora y elegancia estrófica, explorando diferentes posibilidades de la lengua, ampliando el registro de la poesía en lengua española, e influyendo tanto a escritores de Hispanoamérica como de España.

El modernismo presenta la dificultad teórica de que se encuentra a medio camino entre el Romanticismo en sus principios, y las Vanguardias en su final.¹ El modernismo hispanoamericano es un movimiento que no tiene correspondencia en las otras lenguas y tradiciones literarias, que viene de un Romanticismo endeble y sin una tradición literaria bien definida. Recibe la influencia de la poesía francesa tanto la parnasiana como la simbolista, y retoma los versos tradicionales castellanos para rehacerlos e innovar en ellos. La fuerza y la genialidad de Rubén Darío no tiene compañeros

1 Según Cathy J. Jurade, "Spanish American *modernism* offers a response to the spiritual and aesthetic vacuum created by the positive critique of religion and metaphysics as well as by the positive support of materialistic, bourgeois values".

en Centroamérica, tiene más que todo imitadores, por tanto resulta imposible estudiar el modernismo como un movimiento orgánico en Centroamérica. Surge del Caribe y Centroamérica, pero va a tener su desarrollo más acendrado en Argentina y México, donde grupos más amplios de escritores se sumarán a la estética modernista, donde la pujanza económica permitirá canales de comunicación fluidos con Europa, donde los periódicos se desarrollan y crecen, aumentando sus números de lectores, que a su vez requieren de escritores profesionales para llenar sus páginas. Juan Ramón Jiménez consideraba que el modernismo no era solamente una tendencia literaria, sino una tendencia general. No es cosa de escuela, ni de forma, sino de actitud. Era el encuentro de nuevo con la belleza sepultada durante el siglo XIX. El modernismo es un gran movimiento de entusiasmo y libertad hacia la belleza (*in passim*).

Rubén Darío y otros modernistas nicaragüenses

En cuanto a Rubén Darío, sabemos por su biógrafo, Edelberto Torres, que empezó a escribir poemas desde muy temprana edad, imitando la poesía tradicional española que había aprendido en la infancia, y las formas religiosas de la poesía Mariana y la poesía del Siglo de Oro, pero fue en su viaje a El Salvador en 1882, cuando empezó a familiarizarse con la poesía romántica francesa en la biblioteca de Francisco Gavidia (1863-1955). Ahí Darío tuvo oportunidad de leer a Víctor Hugo y empezó su aventura por la literatura francesa que le permitiría renovar luego la tradición española. En El Salvador estrecha su amistad con el poeta salvadoreño Joaquín Méndez, secretario del presidente Zaldívar y a quién le dedica su largo poema "La poesía castellana" donde narra en verso la historia de la poesía de española, imitando las diferentes formas y demostrando su inusual talento para versificar en diferentes estilos—desde la estrofa del *Cantar del mío Cid*, pasando por los versos de Jorge Manrique, incluyendo a Góngora, Garcilaso y Quevedo. Los quince cantos que componen el poema son pruebas fehacientes del talento y el conocimiento de este joven poeta de apenas 15 años. Durante esta época Darío conversa con Gavidia y aprende a reconocer el verso alejandrino francés, cuya flexibilidad de acentos le va a permitir introducir nuevas variaciones fónicas en el verso español. En la casa de Francisco Gavidia tendrá a un maestro y un amigo dispuesto a prestarle libros y a leer sus nuevas composiciones. En esos días el presidente Zaldívar le encarga que escriba un poema para la

celebración del natalicio de Bolívar, y Darío escribe su "Oda al Libertador Bolívar" en cincuenta y una estrofas, en quintetos horacianos, demostrando su dominio de la versificación latina.

De regreso en Nicaragua Darío empieza a visitar la Biblioteca Nacional, dirigida en ese entonces por el poeta Antonino Aragón, quien lo va a motivar a profundizar sus lecturas de los clásicos castellanos, y donde también tiene oportunidad de leer otros libros de Víctor Hugo, Alfred Musset, Alfred de Vigny y otros poetas franceses. A la muerte de Víctor Hugo, el 21 de mayo de 1885, Rubén Darío siente que ha perdido a su padre. Empieza entonces su poema "Víctor Hugo y la tumba", escrito en alejandrino francés, en cuarenta y dos sextetos, demostrando así no sólo el conocimiento que había obtenido de la obra de Hugo, sino su dominio del alejandrino, el verso que habrá de distinguir por encima de todos en su larga obra. Para esta época Darío ya tiene material para su primer libro *Epístolas y poemas*, que ordena y prepara para la imprenta, pero que no se logrará publicar. Darío llevará el manuscrito en su maleta el 5 de junio de 1886, cuando parte en el vapor Uarda hacia Panamá, continuando luego a Valparaíso, Chile, donde llega el 24 de junio de 1886.

La estancia de Rubén Darío en Chile es ampliamente conocida y funda el inicio de su famosa carrera (TORRES, 1952, pp. 99-119). En Chile hará amistad con Eduardo Poirier y con Eduardo de la Barra, quienes lo presentarán a una gran cantidad de personas en Chile, lo que le permitirá tener acceso a la biblioteca de Pedro Balmaceda Toro, hijo del presidente Manuel Balmaceda, y en cuya casa podrá tener acceso al arte más recientes de Francia, y a las revistas parisinas como la *Revue des Deux Mondes* y la *Revue Bleue*. En Chile Darío dará a la imprenta su libro *Abrojos* donde incluye una serie de poemas breves que ha escrito desde su llegada a Chile, y finalmente, el 30 de julio de 1888, verá la luz su famoso libro *Azul...* con prólogo de Eduardo de la Barra. Poco a poco *Azul...* va llegando a manos de diferentes lectores en España incluido don Juan Valera quien va a escribir sus dos famosas cartas. En México llega a manos de Manuel Gutiérrez Nájera, que lo compartirá con Luis G. Urbina, y en Centroamérica el libro también causa una gran conmoción siendo muy bien recibido por los poetas nicaragüenses. Sus amistades en Chile y la fama de su nuevo libro, le permiten agenciarse la posición de cronista de *La Nación* de Buenos Aires, trabajo que lo habrá de acompañar el resto de su vida, y en el que contribuirá con crónicas inmortales.

El 28 de febrero de 1889 Rubén Darío está de regreso en Nicaragua, y pasa cuatro meses buscando trabajo sin encontrar ninguna oportunidad importante. Decepcionado por la situación viaja a El Salvador y continúa luego a Guatemala donde va a publicar la segunda edición de *Azul...* aumentada. Luego vendrán los años en Buenos Aires donde publicará dos libros fundamentales: *Los raros* y *Prosas profanas*. A continuación, vendrá el período europeo de Darío, su viaje a España y sus estadías en París. En 1905 publicará su libro más importante *Cantos de vida y esperanza*, y continuará siendo el líder máximo del movimiento hasta su muerte en 1916.

Darío, por supuesto, no es el único poeta modernista nicaragüense. Su gran amigo y discípulo en Nicaragua fue el poeta Santiago Argüello (1871-1940), quien escribió excelentes ensayos y libros didácticos. Su modernismo es más apreciable en el libro *Ojo y alma* (1908), pero empezó con *Primeras ráfagas* (1897), *De tierra cálida* (1900) y *El poema de la locura* (1904) entre otros. Dirigió la revista *La torre de marfil*. Otro modernista en Nicaragua fue Lino Argüello (1887-1937) quien publicó sus poemas en el libro *Claros de alma* (1908) y luego editó un libro en París titulado *Versos de Lino Argüello* (1922). Participó en el entusiasmo dariísta y fue codirector de la revista *La patria de Darío*. Darío influyó en todos los poetas de la época y su impronta continúa ya bien entrado el siglo XX. Grandes poetas como Azarías H. Pallais (1884-1954), Alfonso Cortés (1893-1969) y Salomón de la Selva (1893-1959) empezaron escribiendo influidos por el modernismo, pero desarrollaron cada uno su estilo propio; sin embargo, muchos poetas se quedaron en la imitación anquilosada que llevó a la muerte de la estética modernista.²

² Véase Julio Valle-Castillo. *El siglo de poesía en Nicaragua*.

Guatemala

En Guatemala el gran modernista fue Enrique Gómez Carrillo (1873-1927), polígrafo y hombre de mundo que se supo mover en el ambiente parisino. Conoció a Darío en Guatemala en 1890 cuando Darío era director de *El correo de la tarde* y mantuvieron una amistad convulsionada por muchos años. Desde París, Gómez Carrillo escribió numerosas crónicas para *El Liberal* de Madrid, *La Nación* de Buenos Aires, y *La Habana Elegante*. Fue uno de los primeros teóricos del modernismo publicando un libro con ese título en 1905. Gómez Carrillo sirvió de puente entre América y el resto del mundo escribiendo crónicas sobre el arte y la literatura mundial. Según Juan Manuel Mendoza, Carrillo fungió en París

como diplomático para Guatemala y Argentina, y tuvo una vida social y literaria muy activa en Europa. Después de Darío, Gómez Carrillo es el centroamericano que mejor representa al modernismo. Otro modernista guatemalteco es Máximo Soto Hall (1871-1944) pero más que por su poesía hoy es recordado por sus novelas. Escribió versos de corte modernista como "Poemas y rimas", "Dijes y bronces" y "Para ellas", pero su novela *El problema* (1901) es considerada hoy día la primera novela antiimperialista de América Latina. Hay que mencionar también a Félix Calderón Ávila (1887-1924) quien escribió poemas modernistas de corte patriótico como "Lira altiva" (1913), y "La voz de los Andes" (1914). Su poesía fue recogida póstumamente en *Cantos de América* (1926). Otro poeta guatemalteco modernista es Alberto Velásquez Günther (1891-1968), quien ganó los Juegos Florales de Quetzaltenango en 1918 con el poema "Madrigal en voz baja", y en 1927 con "El amigo". Recogió su poesía en el libro *Canto a la flor de pascua y siete poemas nemorosos* (1947). Pero el gran poeta guatemalteco es Rafael Arévalo Martínez (1884-1975) y sin duda la figura más importante del posmodernismo en Guatemala. Sus libros *Maya* (1911) y *Los atormentados* (1914) presentan rasgos claramente modernistas, pero *Las rosas de Engaddi* (1927) nos muestran ya a un poeta posmodernista. Arévalo Martínez es aclamado por su cuento "El hombre que parecía un caballo" (1920).³

3 Véase *Historia de la literatura guatemalteca*, 2 volúmenes, de Francisco Albizurez Palma y Catalina Barrios y Barrios.

El Salvador

Mientras tanto, en El Salvador hay una larga lista de poetas modernistas⁴, entre los que vamos a mencionar a Carlos Bustamante (1890-1952), quien empezó como poeta modernista pero luego escribió poemas épicos bajo la influencia de José Santos Chocano. Julio Enrique Ávila Villafañe (1892-1968) fue poeta modernista, novelista y editor. Publicó las revistas modernistas *Cenit* y *Revista del istmo*, y recogió sus poemas en dos libros: *Fuentes del alma* (1917) y *El poeta egoísta* (1922). José Valdés (1893-1934) fue autor de un solo libro titulado *Poesía pura* publicado en 1923. Raúl Contreras (1896-1973) publicó su primer libro en 1919 bajo el título *Armonías íntimas*, donde cultivó con éxito el soneto. También incursionó en el teatro con *La princesa está triste* (1925) glosa escénica de "Sonatina" de Darío. Contreras en una segunda etapa posmodernista publicó *Niebla* (1956) y *Presencia de humo* (1959). Otro poeta salvadoreño es Alberto Guerra Trigueros (1898-1950), aunque nacido en Nicaragua de madre nicaragüense, vivió toda su vida en El Salvador.

4 Francisco Gavidia fue líder y maestro de muchos poetas modernistas en El Salvador, incluyendo a Rubén Darío. Para mayores detalles véase el libro de Luis Gallegos Valdés, *Panorama de la literatura salvadoreña*.

Recogió sus primeros poemas en el volumen titulado *Silencio* (1920), seguido de *El surtido de estrellas* (1929). En 1925 compró el periódico *Patria* desde donde realizó una activa vida política y cultural. Finalmente vamos a mencionar a Vicente Rosales y Rosales (1894-1980) quien fue un periodista autodidacta y muy activo. Publicó sus poemas modernistas en *Sirenas cautivas* (1918), *El bosque de Apolo* (1929), *Euterpolo politol* (1938) y *Pascuas de oro* (1947).

Costa Rica

En Costa Rica el principal modernista fue Roberto Brenes Mesén (1874-1947), hombre con una personalidad muy combatiente, reconocido educador y periodista. Escribió una docena de libros de versos modernistas empezando por *En el silencio* (1907), *Hacia nuevos umbrales* (1913), *Voces del Angelus* (1916) y *Pastorales y Jacintas* (1917). Continuó publicando poesía y numerosos ensayos hasta su muerte (Chamorro González, 1987, p. 119). El modernismo tuvo en Costa Rica un precursor importante, Justo A. Facio (1959-1931) quien publicó versos parnasianos antes de Darío y publicó un solo libro de poesía titulado *Mis versos* en 1884. Aquileo J. Echeverría (1866-1909) fue un distinguido literato y escritor costarricense, conoció a Darío en Nicaragua y escribió bajo el influjo del modernismo versos que publicó en *Romances* (1903), pero alcanzó mayor fama como poeta regionalista con su libro *Concherías* (1905). El poeta más brillante del modernismo tico fue Rafael Cardona (1892-1973), como se puede constatar con su libro *El oro de la montaña* (1918), donde es notable su preocupación por la forma. Cultivó el soneto con gracia como en "Hermano corazón" y los sonetos dedicados a poetas y personajes de antigüedad helénica. Experimentó con diferentes metros y estrofas como en "Los caballos de Ulises", escrito en pareados, y escribió sobre el hombre y su destino. Otro poeta costarricense de significación es Julián Marchena (1897-1985), quien no publicó su libro *Alas en fuga* sino hasta 1941, pero por su estilo y sus formas es claramente modernista. Sus poemas han alcanzado gran popularidad en el imaginario costarricense y se estudian en las escuelas. Rogelio Sotela (1894-1943) se destacó desde joven como poeta, ganando a los 20 años los Juegos Florales con su poema "El triunfo del ideal". Publicó los libros de poesía modernista *La senda de Damasco* (1916) y *Recogimiento* (1923), además de otras obras de literatura y docencia. José Albertazzi Avendaño (1892-1967) fue periodista y político, pero también escribió versos influidos por el

modernismo como se puede ver claramente en su título *Bajo el azul*. Otros poetas modernistas en Costa Rica fueron Roberto Valladares (1892-1933) quien publicó *Flauta ingenua* en 1908, José Basileo Acuña (1897-1992) y Hernán Zamora Elizondo (1894-1967).⁵

5 Véase Abelardo Bonilla, *Historia y antología de la literatura costarricense*.

Honduras

El modernista de más profundidad en Centroamérica después de Darío fue el hondureño Juan Ramón Molina (1875-1908), modernista tanto por su tema como por su estilo. Fue un hombre sumamente pesimista y torturado por su visión de la vida que lo llevó al alcohol y finalmente al suicidio en El Salvador. Su poema "Salutación a los poetas brasileños", leído en 1892 en Brasil impresionó mucho a Darío. Viajó a España y escribió sonetos sobre la obra de William Shakespeare. Sus poemas fueron recogidos póstumamente bajo el título *Tierra, mares y cielo* (1911). El otro modernista hondureño importante es Froylán Turcios (1875-1943) quien escribió poesía de gran belleza en los volúmenes *Mariposas* (1895), *Renglones* (1899), *Hojas de otoño* (1905), *Prosas nuevas* (1914) y *Floresta sonora* (1915). Su novela *El vampiro* (1910) incursiona en el horror y la muerte con una estética modernista, y fue un excelente cuentista. Turcios también tuvo una larga carrera como periodista y editor, fue servidor público y secretario de Augusto C. Sandino por un tiempo. También importante en Honduras es Ramón Ortega (1885-1932) quien fue un poeta sencillo, un romántico con aires de modernismo y recogió sus poemas en *El amor errante* (1930). Otro poeta que tuvo cierta fama fue Alfonso Guillén Zelaya (1888-1947), vivió en Guatemala y murió en México. Pero el más famoso de los escritores hondureños de esta época es Rafael Heliodoro Valle (1891-1959) también radicado en México desde 1907. Valle fue periodista y ensayista prolífico, y dejó una extensa obra. Como poeta modernista publicó *El perfume de mi tierra natal* (1917) y *Ánforas sedientas* en 1922.⁶

6 Para más información véase Rómulo Ernesto Durón, *Honduras literaria*.

Panamá

Finalmente, en Panamá hay que mencionar a Darío Herrera (1870-1914) quien fue escritor modernista pero no recogió sus poemas en libro. Dejó sin embargo el primer libro de cuentos de Panamá: *Horas lejanas y otros cuentos* (1903). León A. Soto (1874-1902) también cultivó la poesía modernista, pero murió sin dejar ningún

libro publicado. El escritor más famoso de Panamá es por supuesto Ricardo Miró (1883-1940), cuya revista *Nuevos ritos*, fundada en 1907, fue uno de los órganos principales de la renovación modernista. Escribió versos muy cuidados con preferencia en los endecasílabos y los sonetos, con temas de amor, de emoción patria y de admiración al paisaje. Recogió sus primeros versos en el libro *Preludios* (1908) seguido de *Segundos preludios* (1916). Fue un poeta muy ensimismado y solitario, aunque de gran vida cultural. Su último poemario fue *Caminos silenciosos* de 1929. Otro poeta panameño fue Gaspar Octavio Hernández (1893-1918) poeta modernista y el primer afro-panameño en figurar en la literatura. Desde muy joven publicó poemas y artículos periodísticos. *Corazón del alma solar* vio la luz en 1902. Luego publicó *Melodías del pasado* (1915) e *Iconografías* (1916). La única mujer en figurar entre los poetas centroamericanos modernistas es la panameña María Olimpia de Obaldía (1891-1985) quien fue maestra y académica de la lengua. Publicó los libros de influencia modernista *Orquídeas* (1926) y *Breviario lírico* (1929). José María Guardia (1885-1941) completa el cuadro modernista panameño de esta generación con su libro *Retazos líricos* (1925). Hemos visto pues que el modernismo tuvo sus seguidores en Panamá e hizo historia especialmente en la pluma de Ricardo Miró.⁷

7 Véase Aristides Martínez Ortega. *Las generaciones de poetas panameños*.

El modernismo fue el primer movimiento propio de América. Con él se inicia el proceso modernizador del continente que luego continuará con las vanguardias y las diferentes corrientes que se desarrollarán en el siglo XX. El modernismo fue un movimiento estético, pero también fue un gesto político, una consecuencia económica y un fenómeno social. No se puede entender el modernismo sin tomar en cuenta los múltiples fenómenos que estaban ocurriendo en todo el continente en términos industriales, económicos y políticos; ya que la literatura como expresión cultural está siempre íntimamente ligada a todos los aspectos de la vida humana.

Una vez que la influencia del modernismo comenzó a debilitarse en la década de 1920, la literatura centroamericana apuntó hacia otros horizontes dictados por las tendencias estilísticas y temáticas que imperaban durante esta época en el resto de Latinoamérica. En cuanto a la narrativa se refiere, Sergio Ramírez apunta que entre 1920 y mediados del siglo XX aparecen obras que exploran el enfrentamiento entre el hombre y la naturaleza, otras que realizan una denuncia social de la explotación del pueblo y la intervención

estadounidense, y la literatura regionalista enfocada en la vida rural (1970, p. 5). La primera de estas tendencias encuentra a su mayor exponente en el guatemalteco Flavio Herrera (1895-1967), cuyas obras incluyen el libro de cuentos *Ceniza* (1923) y la novela *El Tigre* (1932). La narrativa de denuncia del istmo es de alta calidad y diversidad temática durante este período. Entre los autores más influyentes destaca el costarricense Carlos Luis Fallas (1909-1965), cuya novela *Mamita Yunai* (1941) hace una crítica aguda de las bananeras estadounidenses. Sus compatriotas Fabián Dobles (1918-1997) y Joaquín Gutiérrez (1918-2000) retratan la explotación de los pobres de las barriadas y los trabajadores del Caribe, respectivamente, en sus novelas *Ese que llaman pueblo* (1942) y *Puerto Limón* (1950). Mientras tanto, la explotación del indígena es el tema que ocupa al guatemalteco Mario Monteforte Toledo (1911-2003) en su obra *Donde acaban los caminos* (1953), y al hondureño Alejandro Castro hijo (1914-1995) en su colección de cuentos *El ángel de la balanza* (1957). Mientras tanto, el fundador y maestro del cuento regionalista es el salvadoreño Salvador Salazar Arrué (1899-1975), mejor conocido como Salarrué, con sus obras *Cuentos de barro* (1933) y *Cuentos de cipotes* (1945). Otros regionalistas importantes en el istmo son el costarricense Carlos Salazar Herrera (1906-1982) con sus *Cuentos de angustias y paisajes* (1947), y el hondureño Arturo Mejía Nieto (1899-1972) con sus *Relatos nativos* (1929).

Un buen número de escritores centroamericanos también se destacó dentro del vanguardismo latinoamericano de la primera mitad del siglo XX. Entre ellos nombraremos a los poetas nicaragüenses José Coronel Urtecho (1906-1994), Pablo Antonio Cuadra (1912-2002) y Joaquín Pasos (1914-1947), quienes renovaron la literatura de este país tras la influencia modernista de Darío. Otro poeta que logró gran universalidad durante esta época es el guatemalteco Luis Cardoza y Aragón (1901-1992), cuya obra—que incluye *Pequeña sinfonía del Nuevo Mundo* (1948)—busca ser “la respuesta a los complejos de la cultura latinoamericana frente a la cultura europea” (Serrato Córdova, 2009, p. 208). Otto Raúl González (1921-2007) y Carlos Illescas (1918-1998) fueron otros importantes poetas vanguardistas guatemaltecos. Destacan también el hondureño Roberto Sosa (1930-2011) y los salvadoreños Claudia Lars (1899-1974) y Pedro Geoffroy Rivas (1908-1979). Respecto a la narrativa, resaltan las novelas *El infierno verde* (1935) y *Pedro Arnáez* (1942) del costarricense José Marín Cañas (1904-1980), las cuales se

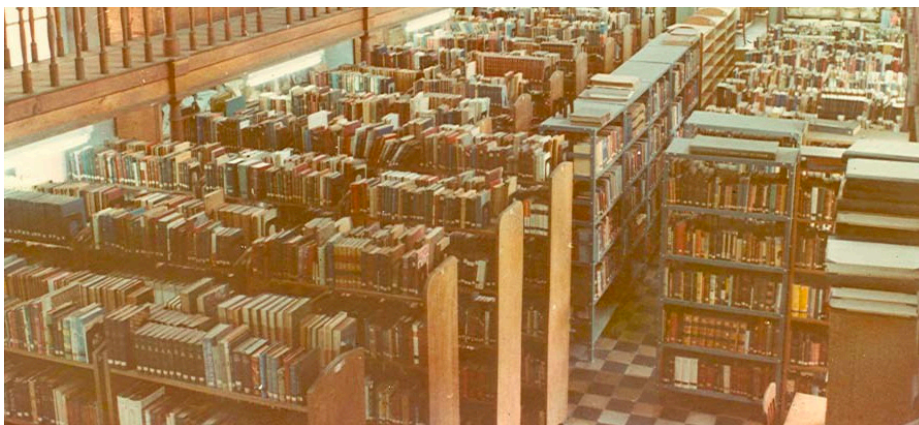
apartan de la línea vernácula imperante en la prosa de su tiempo (RAMÍREZ, 1970, p. 8). Sin embargo, el más internacionalmente reconocido narrador centroamericano de este período es sin duda el guatemalteco Miguel Ángel Asturias (1899-1974), quien exploró las tradiciones indígenas de su patria en *Leyendas de Guatemala* (1930) y *Hombres de maíz* (1949); las tiranías centroamericanas en *El Señor Presidente* (1946); y la denuncia sociopolítica en su trilogía del banano, conformada por *Viento fuerte* (1949), *El Papa Verde* (1950) y *Ojos de los enterrados* (1960). La obra de Asturias tiene claras tendencias indigenistas, así como otras propias de la vanguardia, especialmente el surrealismo. Se le considera uno de los más importantes exponentes de lo real maravilloso, que precede al popularísimo realismo mágico latinoamericano.

El proceso de maduración, innovación y universalización de la literatura centroamericana continúa en la segunda mitad del siglo XX. Aquí cabe resaltar la poesía del nicaragüense Carlos Martínez Rivas (1924-1998), de la guatemalteca Alaíde Foppa (1914-1980), y de la costarricense Eunice Odio (1919-1974). En narrativa, es notable el impacto de la costarricense Yolanda Oreamuno (1916-1956), quien a pesar de su corta vida es considerada la "gran sacerdotisa [fundadora] de la literatura centroamericana contemporánea" (RAMÍREZ, 1970, p. 10). Su inigualable novela *La ruta de su evasión* (1949) y su colección de relatos *A lo largo del corto camino* (1961) dan cuenta de su legado. Otro narrador de destacada carrera es el nicaragüense Lisandro Chávez Alfaro (1929-2006); su libro de cuentos *Los monos de San Telmo* ganó el Premio Casa de las Américas en 1963, mientras que su novela *Trágame tierra* (1968) es considerada una de las más universales de la literatura centroamericana. Pero el innovador más importante de la narrativa centroamericana de mitad de siglo es sin duda el hondureño-guatemalteco Augusto Monterroso (1921-2003), maestro del micro-relato y representante ístmico del *boom* literario que puso a la narrativa latinoamericana en el mapa de la literatura mundial.

Aunque de ninguna manera se agota en estas vertientes, la producción literaria centroamericana de las últimas décadas del siglo XX vendría a ser conocida en ámbitos internacionales especialmente por dos tendencias asociadas con las causas sociopolíticas y los conflictos armados que marcaron a la región en este período. La primera es la "literatura comprometida", caracterizada por su preocupación por las personas más

desafortunadas y su protesta abierta contra las injusticias imperantes en naciones dominadas por violentas dictaduras o gobiernos de derecha, apoyados por el imperialismo yanqui. Tal énfasis viene de la centralidad política que tiene la literatura (y especialmente la poesía) en Centroamérica, donde se desarrolla una "relación cercana de los escritores y sus escritos con la política y con la acción política" (ZIMMERMAN, 1999, p. 275). Es así como los escritores que conforman esta "generación comprometida" generalmente son también miembros de los partidos de izquierda que abogaban por cambios estructurales, las guerrillas, y/o los procesos revolucionarios (en este caso, el de Nicaragua). Entre ellos destacan la nicaragüense-salvadoreña Claribel Alegría (1924-2018), el nicaragüense Ernesto Cardenal (1925-2020), el guatemalteco Otto René Castillo (1934-1967), y los salvadoreños Roque Dalton (1935-1975) y Manlio Argueta (1935). La otra tendencia, de gran popularidad y proyección internacional en los años 70s y 80s, es la literatura testimonial, que surge durante las luchas armadas y se centra en los grupos subalternos de la sociedad. El ejemplo más representativo y controversial de este tipo de literatura es *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia* (1983), en el cual la antropóloga venezolana Elizabeth Burgos recoge el testimonio de la activista indígena guatemalteca Rigoberta Menchú (1959), quien después ganaría el Premio Nobel de la Paz en 1992. No es solo el testimonio de Menchú el que rescata la perspectiva histórica y cultural de la marginalizada población nativa del istmo.⁸ Hacia finales del siglo XX y principios del XXI, se abren nuevos espacios para la difusión de la creación literaria por autores indígenas, al mismo tiempo que aparecen más obras de autores afro-centroamericanos y de autoras mujeres que abordan temas de feminismo y poder. A continuación, hacemos un repaso del fenómeno de la literatura indígena centroamericana contemporánea.

8 Solamente en Guatemala, hay 6,2 millones de indígenas mayas, o 42% de la población total del país (Instituto Nacional de Estadística Guatemala).



Literatura indígena: La resistencia continúa

*Gana Abisua na bega burba odimake daniki/
Te hablo en el lenguaje de la primera placenta.*

Aiban Velarde (Guna)⁹

9 "Sapi lbe Nega/La primera morada de los árboles." Publicados en "Dos poetas kunas", <https://www.jornada.com.mx/2012/09/08/oja-poetas.html>

10 Wolf, E. *Europe and the People Without History*, pp. 4-7. 2010.

11 Ver la reproducción de su prólogo aquí: <https://ensayistas.org/antologia/XV/nebrija/>.

12 Para números actuales se puede consultar el atlas siguiente: <https://www.unicef.org/lac/informes/atlas-sociolingustico-de-pueblos-indigenas-en-ALC>.

13 Anibal Quijano teoriza 'la colonialidad del poder' para mostrar cómo se institucionaliza una jerarquía racial que jamás se había visto en el mundo antes de los procesos colonizadores del siglo XV.

Desde la implacable instauración del poder colonial, las diversas comunidades en la región centroamericana fueron percibidas como ágrafas, léase sin historia o logros.¹⁰ Al consolidar lengua e imperio como lo describió Antonio de Nebrija en 1492, los idiomas indígenas pasaron a ser considerados inferiores. En la lógica colonizadora el proyecto de gramática española, en efecto, unía lengua y espada. Según el prólogo, Nebrija al dirigirse a la Reina Isabel argumenta que: " [...] después que vuestra Alteza metiese debaxo de su iugo muchos pueblos bárbaros y naciones de peregrinas lenguas, y con el vencimiento aquellos tenían necesidad de recibir las leies quel vencedor pone al vencido, y con ellas nuestra lengua, entonces, por esta mi arte, podrían venir en el conocimiento della, como agora nos otros deprendemos el arte de la gramática latina para deprender el latin".¹¹ De acuerdo al contexto de 1492, el colonizador no tenía que entender los varios sistemas de comunicación ya sean estos en códices, tallados en madera, tejidos, o expresados en una oralidad no legible en castellano. El colonizar necesitaba desarticular los conocimientos desde el idioma bajo el pretexto de la evangelización. Empero, muchas comunidades indígenas a pesar de las jerarquías lingüísticas y étnicas resguardaron sus idiomas y saberes durante los 300 años de la colonia.¹² Las nuevas repúblicas centroamericanas en el siglo XIX consolidaron la idea de nación y una sola lengua por medio de un mestizaje social, cultural y político. Por ende, abordar la literatura indígena requiere entender esa liminalidad discursiva con origen en la 'colonialidad del poder' dentro de una subalternidad centroamericana con relación a lo global.¹³ Esta liminalidad es (re)producida en las historiografías regionales. De ahí que la literatura indígena nos reta a transformar ese concepto unitario, lo indígena, a uno de pluri-versos ya que estamos hablando no solamente de varios idiomas indígenas sino también de una multiplicidad de prácticas que engloban sistemas de comunicación no alfabéticos, la tradición oral viviente, la recopilación, colectividades, y la formación del autor en el sentido que lo entendemos actualmente. Sin duda, estas continúan siendo subordinadas en el istmo en relación con la

institución de cánones nacionales que súbitamente cambian. Los procesos descolonizadores, reivindicaciones culturales y afirmación de derechos humanos han contribuido a transformar la manera en que percibimos los idiomas indígenas, la tradición oral, la escritura, las cosmogonías y su relación a los territorios que desde su política autonómica nombran *abiayala*.¹⁴

Históricamente, el acervo precolonial en códices y en las esculturas es substantivo particularmente en el caso maya en Guatemala, aunque también existen referencias a cantares que se remontan anterior a la llegada de los españoles en las crónicas de Bartolomé de Las Casas, respecto a Nicaragua y Honduras (ARELLANO, 1987, p. 70). En otros casos que afectan a los pueblos nahua-pipil y nahuas de El Salvador y Nicaragua, respectivamente; donde la desarticulación cultural y lingüística es conocida como un hecho antes de los 1990s, pero también se encuentran recopilaciones de cantos en idioma nahua (Nicaragua) y nahua-pipil (El Salvador), los cuales podemos aseverar se asemejan a la tradición de 'flor y canto' ampliamente documentado en los pueblos nahuas de México (ARELLANO, 1987, pp. 70-71). Asimismo, se encuentran varias recopilaciones sobre los cantos bribri y narrativas cabécares en Costa Rica desde la antropología, donde también se refleja parte de su cosmogonía a principios del siglo XIX. La participación en proyectos educativos será un importante parteaguas para la formación de intelectuales y escritores indígenas en el siglo XX.

14 El término *abiayala* (previamente *Abya Yala*) quiere decir "tierra en plena madurez" o "tierra en eterna primavera" en el idioma Guna de Panamá. El término fue propuesto por el líder Aymara Takir Mamani para nombrar nuestro continente. Albó, "Our Identity".

La traducción

Una de las diferencias más significativas entre escritores indígenas y no-indígenas radica en el hecho de que los escritores indígenas deben traducir su trabajo para poder ser publicados, aunque muchos también escriben en español. De ahí que ser un escritor indígena es un oficio que también significa fungir como traductor. En ese contexto la traducción tiene un doble propósito para lectores en lenguas indígenas que aún se están formando o para un público que es monolingüe. A pesar de las presiones sobre los poetas y escritores para componer originalmente en su idioma nativo, muchos admiten que sus versiones "originales" se iniciaron en español. Humberto Ak'abal (Guatemala, 1952-2019), el poeta maya k'iche' más reconocido, comenzó a escribir en español porque era "analfabeto" en su propia lengua materna. Escribir en un idioma nativo y garantizar su traducción sigue siendo un compromiso que la mayoría de los escritores indígenas se toman

muy en serio y están dispuestos a continuar a pesar del intenso trabajo que implica. La poeta miskita Brigitte Zacarías hace eco de este proceso en una entrevista cuando observa:

La lógica de escribir primero en español y después en mi lengua natal se debe a que el español fue la primera lengua que aprendí a escribir. Pienso en miskito, escribo en español y lo traduzco... [El español] no me limita, lo contrario, en español lo pienso, me lo imagino en miskito y luego lo trazo en grandes líneas; en la noche la pienso, me levanto, pienso en miskito, lo traduzco mentalmente, lo comento con alguna amiga y así hasta plasmar la poesía (citado en ESCAJA, 2015, p. 40).

Así podemos concluir que la insistencia en ser un “escritor” o poeta indígena implica una múltiple participación tanto en español como en las lenguas originarias. La producción, publicación y distribución de esta literatura expone temas controvertidos de alfabetización, lenguaje y traducción. Las lenguas indígenas, percibidas como depositarias de la cultura y las cosmovisiones de las comunidades indígenas, adquieren un aura de resistencia y triunfo contra el colonialismo. Aunque las políticas lingüísticas cambiaron a lo largo de la colonia, cuando los colonizadores impusieron la lengua española, no previeron la permanencia de las lenguas indígenas. La apropiación del alfabeto occidental, la estandarización de las lenguas nativas, las demandas de educación bilingüe y los esfuerzos por crear y recrear una tradición literaria generan fisuras en el imaginario nacional homogéneo en nuestra región.

Podemos preguntarnos, ¿para quién escriben? En los ejemplos de libros sobre escritores en la costa de Nicaragua, su publicación ha sido financiada por extranjeros. En este sentido, los escritores indígenas enfrentan un serio problema de audiencia. ¿Cómo publicar y diseminar en lenguas indígenas o en español? Jorge Tapia-Ortiz describe que cuando visitó la Universidad de Costa Rica a realizar su trabajo sobre escritores indígenas en el Centro de Investigación en Identidad y Cultura Latinoamericanas, se enfrentó con una respuesta inesperada: “No existían escritores indígenas en Costa Rica” (2015, p. 38). Lo que encuentra en Costa Rica es más bien que no hay espacios para publicar trabajos en idiomas indígenas. En su proyecto, publica a varios poetas en México que simplemente no habían logrado difundir sus obras o necesitaban talleres formales para mejorar sus escritos. La falta de apoyo a esta producción es notable.

La oralidad y la escritura

El corpus de literatura indígena en Centroamérica es amplio y variado. Además, dentro de estas prácticas existen numerosos géneros literarios que incluyen el testimonio, la poesía, rezos, la novela y el teatro, entre las más sobresalientes. No obstante, la tradición oral sigue siendo la más patente en español u otros idiomas. (La tradición oral incluye relatos a partir de referencias escritas y su difusión se realiza de forma oral.) El segundo componente, descrito como recopilación o escritura de relatos, anécdotas, bombas, fábulas y canciones de miembros de las diferentes comunidades, tiene como objetivo preservar. Este sería el caso de la canciones por nantzin Paula López Nahua-Pipil (1956-2020) en El Salvador, o el de Rodolfo Rojas González (1939-¿?) de origen boruca en Costa Rica, con su libro *Así era Curré. Una visión indígena de la comunidad de Curré de principios del siglo XX hasta la década de los años 50*. La función de la tradición oral—retóricamente o transcrita—tiene múltiples propósitos en las literaturas indígenas contemporáneas. Por un lado, refuerza la idea de la oralidad como el origen de toda la literatura (es decir, *La Odisea*, *La Ilíada* y la *Biblia*); por el otro, conlleva la idea de transmisión cultural. Ak'abal, por ejemplo, señala incisivamente que “la oralidad es pilar de la literatura universal no solamente de la indígena” (Comunicación personal, 2004). Estas estéticas verbales sirven de punto de partida para la práctica discursiva realizada por los creadores o creadoras. Este último grupo juega conscientemente con el lenguaje, los símbolos y las imágenes para generar sus propias empresas literarias inspiradas en tradiciones tanto orales como escritas. Se considera que este conjunto de modos discursivos coexisten simultáneamente, como veremos en las siguientes secciones.

El autor/poeta indígena como sujeto político

El legado escrito maya precolonial y en el transcurso de la colonia hacen de Guatemala el núcleo de producción literaria indígena, tanto en el pasado como en el presente. Antes del auge de escritores indígenas en el resto de Centroamérica—en el sentido de la palabra autor—al menos dos escritores se asumen como escritores indios a principio de los 1960s: Luis de Lión y Morales Santos, ambos de origen kaqchikel con publicaciones en castellano. Sus trabajos emergen desde convicciones políticas de izquierda en Guatemala. A finales de los años 70s empieza a publicar Calixta

Gabriel Xiquín de la comunidad maya kaqchikel en los periódicos y también bajo el alias Caly Domitila Canek. En Panamá, Aristeydes Turpana, considerado el primer poeta dule o kuna, también publica su primer poemario en la década de los sesentas en español. No obstante, es a partir de los noventas que marcan el surgimiento sin precedentes de escritores e intelectuales tanto mayas, gunas, nahua-pipiles, así como miskitos y garífunas que articularon la importancia de producir literatura como parte de los movimientos de reivindicación cultural.

Las mujeres se unen a esta producción, en su mayoría en los 1990s. Maya Cú de la comunidad Q'eqchi' publica sus primeros poemas en el 97. Calixta Gabriel Xiquín recoge sus poemas en libros y logra alcanzar mayor audiencia internacional con traducciones al inglés. También Rosa Chávez de origen maya k'iche' y kaqchikel logra reconocimiento con sus primeras publicaciones y trabajo teatral. Emilio del Valle Escalante recoge un mayor número de mujeres mayas en la antología *Ukux kax, Ukux uleu*. En la costa de Nicaragua encontramos el trabajo de las mujeres miskitas como Benalicia Lucas, Margarita Antonio y Brigitte Zacarías. En Honduras la poeta garífuna Xiomara Camacho, en El Salvador la cantoautora Paula López, en Costa Rica la poeta bróran-térraba Ana Yanet Rivera Navas, y en Panamá la poesía guna de Taira Edilma Standley.

En el teatro contemporáneo destaca el trabajo de Ajchowen en Guatemala y las obras guna de Monique Mojica (Panamá/Estados Unidos, Canadá). Su irrupción en la escena literaria desmitifica el paradigma monolingüe, mestizo y masculino arraigado en el discurso literario nacional oficial, y regional, abriendo nuevos horizontes literarios que reclaman territorio e identidades. Las mujeres poetas en Guatemala o la Costa Miskita en Nicaragua han alcanzado un buen reconocimiento a nivel internacional. Aunque en ciertos casos como la región Atlántica de Nicaragua, la escritura de los miskitos es menos conocida; así como el caso de los lencas en El Salvador. Benalicia Lucas (miskita), Margarita Antonio (miskita), Brigitte Zacarías (miskita), Danilo Vásquez (lenca teulepa), insisten en una cosmovisión particular, o manera de percibir el mundo, que se transmite de generación en generación por medio de la oralidad. Esta visión permite a los escritores asumir legados literarios que surgen de una cultura que data antes del contacto colonial, lo que les permite conectarse a una tradición literaria que antecede los estados-nación en el istmo.

Esta reivindicación milenaria presenta una forma alternativa de periodizar e historiar el trabajo de los escritores contemporáneos y otros intelectuales cuyo interés en la producción de conocimiento y literatura apunta a desmantelar los vestigios del colonialismo y la homogeneidad nacional. Los movimientos políticos, sociales, y tratados internacionales van mano a mano con la formación de los multi-versos que hoy consideramos.

Los reclamos

En la construcción de esta tradición literaria milenaria (herencia de la tradición oral), está implícita una cosmovisión particular, que permite a los escritores labrarse un nuevo espacio conceptual, literario, cultural, político y social. Las publicaciones literarias culminan en los 90s, pero los escritores mayas Humberto Ak'abal, Pedro Gaspar González, Calixta Gabriel Xiquín y muchos otros afirman que esta literatura no es necesariamente nueva. Varios escritores en el área maya se inspiran en las referencias existentes a la escritura jeroglífica en los textos coloniales mayas, así como en evidencias físicas como dinteles y estelas. Víctor Montejo afirma con orgullo que “el escritor maya está presente desde el 3, 114 a. C. ...”, por ejemplo (2003, p. 47). La referencia de Montejo a esta fecha y el uso del término escritor no se traduce en la existencia de un escritor real en nuestra comprensión contemporánea de “el autor”; más bien, lo despliega para alimentar el orgullo maya. En otros casos hay una constante referencia a una cosmología precolonial como en el caso bribí de *Sibö* y *Bë*.

Análisis de poemas representativos

En la tradición maya, que es la más abundante, el escritor qanjob'al Pedro Gaspar González construye conscientemente este tropo milenario en sus novelas y poesía. Su poema, “Kotz'ib'ii”, destaca con gracia esta continuidad. “Kotz'ib'ii” denota literalmente la palabra como flores y abarca expresiones de escritura no tradicionales como textiles y dinteles. En este poema, un joven escritor maya se intoxica gradualmente por la omnipresencia de los glifos mayas que lo rodean. El primer verso crea una ambigüedad entre el hablante y el tema del poema: “Y sobre la piedra, aparecen las huellas de sus manos”. Los hallazgos inesperados del orador en las rocas de una ciudad antigua aluden a un pasado glorioso maya, cerrando el círculo para enfrentar su identidad contemporánea.

En efecto, se puede argumentar que, a través de la presencia inmediata del hablante, estas huellas antiguas se vuelven visibles para el lector. La referencia a “sus manos” funciona como un descubrimiento literal de su propia identidad, una reconciliación de su identidad contemporánea con el pasado, y sirve como sinécdoque para toda la cultura maya. El resto de las líneas emplean verbos fuertes que reflejan la perseverancia y persistencia de la escritura maya:

Un enjambre de signos / Brotaron entre los glifos / Incrustados
en los amplios frontispicios, / Enraizados en los silenciosos
monumentos / Rodaron sobre las escalinatas, Cayeron de las
bóvedas / surgieron de los altos y bajos relieves, / Estallaron como
ruge de jaguares / Entre la espesura de tambores y atabales /
enrollados, entre pentagramas de amate” (1997, p. 255).

Las metáforas pasan gradualmente de la imagen de “signos brotando entre glifos” hasta su rugido explosivo parecido al de un jaguar cerca del final. El poema de Gaspar González termina con la imagen de los códices, los libros sagrados.

En el contexto novedoso de Costa Rica, el trabajo de Jarol Segura Rivera es importante porque comparte que fue acusado de haber plagiado su poesía para un concurso porque no creían que realmente él la había escrito. En un poema publicado en *Hasta que muera el sol: antología de escritoras y escritores indígenas Bróran-Térraba*, editada por Tapia Ortiz, ofrece una visión existencial de la escritura. Los versos hacen patente una política de reclamo territorial y denuncian un racismo social. También ofrece una compleja relación existencial a la escritura en su poema, “Escribo sin sentido”. En la primera estrofa manifiesta:

“Escribo sin sentido, / porque me han robado, / me han despojado
de mis tierras, / escribo sin sentido porque me quieren esclavizar, /
a un mundo que me devora, / a un mundo que el hombre ha creado,
/ donde los que pertenecemos a una etnia diferente/no calzamos,
/ simplemente porque protegemos lo único que / tenemos, esta
tierra que nos abriga. / Escribo sin sentido, porque así me han
obligado (2015, pp. 1-13).

De acuerdo con Segura Rivera, la escritura le ayuda a reflexionar sobre su condición marginal. Si no hubiera sido despojado, su escritura sería distinta o tendría otra función. En ese sentido, lo que sorprende es que el sentido en el poema es el ejercicio poético para nombrar esta crisis existencial.



Críticas novedosas

Una nueva ola de investigaciones, particularmente en los últimos diez años, se aleja de los primeros acercamientos a la literatura indígena contemporánea del istmo desde el campo de la antropología y la etnografía a un enfoque estético y cultural pero también político.¹⁵ A los trabajos pioneros publicados en Centroamérica o en México como *Literaturas indígenas de Centroamérica* por Zavala y Arely y *La escritura de poetas mayas contemporáneas producida desde excéntricos espacios identitarios* por Meza Márquez y Toledo Arévalo se unen un sinnúmero de estudios publicados en los Estados Unidos y Canadá. La publicación de libros académicos recientes, indica que el trabajo crítico en las humanidades que aborda las literaturas indígenas de América Central está creciendo, tanto en la academia norteamericana como también en el istmo. No obstante, nos unimos a la reflexión de Oliva (2012, p. 5), quién apunta que en el *Diccionario de la literatura centroamericana* (2007), se nombran solamente a seis escritores indígenas, la mayoría de ellos mayas de Guatemala y solamente a Aristeydes Turpana, dule (o kuna), de Panamá.

La literatura es un acto transformador y un lugar para articular y ejercitar la diferencia cultural. Los escritores indígenas y otros intelectuales ofrecen (una) otra genealogía para repensar la escritura versus la oralidad, el sujeto versus la colectividad, y finalmente el poder en Centroamérica vis-à-vis los estudios culturales y literarios latinoamericanos. Los escritores e intelectuales indígenas insisten en el valor de la tradición oral y de otras maneras de escribir como el tejer, particularmente en el trabajo de mujeres mayas. Muchos escritores han elaborado términos para reflejar su insistencia de asumir múltiples herencias

15 Ejemplos claves son los trabajos de Arturo Arias, Gloria E. Chacón, Emilio del Valle Escalante, Rita Palacios y Paul Worley, Jorge Tapia, y Aída Toledo Arévalo.

desde la oralidad hasta la alfabetización. Estos términos incluyen oralitores, letrado-orales o un retorno a términos antiguos que connotan más de un medio, como el nuevo *aj'tziib*, un término que hace referencia a la misma palabra para escribir y pintar. Los escritores y otros intelectuales indígenas ahora están impulsados por un mandato similar que iniciaron sus antepasados: preservar una cosmovisión, una forma de entender el mundo. Los intelectuales indígenas contemporáneos, entonces, están (re)construyendo un legado literario. A través de esta tradición literaria milenaria, los escritores cuestionan y hacen obsoleto el modelo literario y cultural tradicional latinoamericano que el crítico literario John Beverly describe en *Literature and Subalternity* como: "escritura-literatura-letrados-criollas-élites, ciudad-nación" versus su implícito "antinomias oralidad, mitos, indios campesinos-rurales-tribales" (1983, p. 48).

Insistimos que la producción de literatura se convierte en un espacio de lucha ideológica y requiere una redefinición de la relación tradicional del letrado (generalmente un intelectual no-indígena) como portavoz, si no principal interlocutor, de las comunidades indígenas. Nos impulsa a reconocer las limitaciones del conocimiento institucionalizado y aprender de las epistemologías indígenas, ya que los escritores mayas provienen de espacios tradicionalmente no reconocidos y devaluados por las sociedades dominantes como lo es la tradición oral. La (re) construcción de tradiciones literarias redirige nuestra comprensión de cómo las identidades indígenas y sus prácticas cotidianas se afirman y cuestionan a través de terrenos temporales, espaciales y lingüísticos. El poder de estos pluri-versos radica en la capacidad de permitir que los agentes culturales desarmen los binarios comúnmente asociados con la indigeneidad: presente/pasado, tradición/modernidad, escritura/oralidad, especialmente omnipresente en Centroamérica. Este desencadenamiento lleva a los escritores indígenas y otros intelectuales a teorizar sus propias subjetividades y activar un conjunto de epistemologías que han sido ignoradas por el conjunto de problemáticas que lleva el proceso de colonización y de forja de naciones en la región. Permite a los escritores reclamar una herencia precolonial que confronta la condición elidida del istmo como un sitio plurilingüe y pluricultural.

La proliferación de escritos indígenas en Centroamérica desestabiliza la concepción unitaria nacional monolingüe y desafía el estatus subordinado de las lenguas y prácticas culturales indígenas. Las literaturas indígenas contemporáneas exigen que los lectores y críticos se comprometan a respetar y valorar las diferencias lingüísticas y culturales. Esta diferencia cultural no equivale a una subalternidad universal; más bien nos invita a cuestionar nuestros propios conocimientos. Concluimos con los versos de Humberto Ak'abal: "habla con cualquiera, o pensarán que eres mudo, dijo el abuelo, pero ten cuidado de que no te conviertan en otro".

Literatura sobre migración y diáspora: Una región en movimiento

Después de la firma de los acuerdos de paz en Centroamérica en la década de los 90s, nos encontramos frente al llamado período de posguerra, en el cual las naciones centroamericanas se reconstituyen social, política y económicamente. Una de las principales características de este período en el istmo es el desplazamiento poblacional. La migración centroamericana—que ya había incrementado drásticamente durante las guerras civiles en Guatemala y El Salvador y la revolución nicaragüense de finales del siglo XX—se disparó aún más tras la resolución de estos conflictos armados. El neoliberalismo, los altos índices de violencia, la inestabilidad política, las crisis económicas, situaciones de índole ambiental (desastres naturales y cambio climático) aparecen entre los factores que han sofocado a la región desde la década de los 90s hasta el presente. Este gran flujo migratorio ha generado cambios significativos en los países centroamericanos y además ha llevado a la creación de comunidades diaspóricas alrededor del mundo. Como resultado, los temas de migración y vida en el exilio se han visibilizado ampliamente en la producción cultural del istmo y la de sus comunidades diásporas en las últimas décadas—dando cuenta de las transformaciones históricas de este período con particular agudeza y sentido de crítica sociopolítica. La literatura no ha sido ajena a este fenómeno tan transformativo de la realidad centroamericana dentro y fuera del istmo.

En años recientes, estudiosas como Ana Patricia Rodríguez, Maritza Cárdenas y Alexandra Ortiz Wallner han argumentado que la producción cultural centroamericana contemporánea no

16 Ver las obras referenciadas en la bibliografía al final de este artículo.

puede entenderse exclusivamente como nacional o restringida al territorio geográfico—sino que requiere un abordaje transnacional que también incluya el arte y literatura de las diásporas y sus poderosos e inexorables ligámenes con el istmo.¹⁶ Esta nueva conceptualización de literatura “trans-centroamericana” (o “trans-ístmica”, para utilizar el término de Rodríguez) obedece a la nueva e innegable realidad de una región *en movimiento* que existe tanto dentro como más allá de sus fronteras territoriales y que genera novedosas formas de enunciación cuya validez necesita ser reconocida. De tal forma, la migración y la generación de comunidades y redes diaspóricas centroamericanas han movido y desestabilizado (o descentrado) el “centro” de Centroamérica, así como los centros de producción cultural de los países de la región—que ahora bien pueden ser San Salvador o Los Ángeles, Ciudad de Guatemala o Miami.

El transnacionalismo del que hablamos aquí es resultado directo de la explosión migratoria de las últimas cuatro décadas. Por ejemplo, en 1980 había 354.000 personas de origen centroamericano en Estados Unidos, número que subió a 1.134.000 en 1990 durante los años más cruentos de las guerras civiles de la región. En términos generales, el número de migrantes centroamericanos alrededor del mundo subió de 2,6 millones en el 2000 a 4,2 millones en el 2015. De estos, 3.3 millones han emigrado a Estados Unidos, 576.000 a otros países del istmo (la mayoría a Costa Rica), y el resto a otros países alrededor del orbe (OROZCO, 2018, p. 2). Como resultado, se estima que entre el 10 y 12 por ciento de todos los centroamericanos han abandonado sus países de nacimiento, cifra que cuadruplica la tasa global de migración (SANDOVAL GARCÍA, 2015, p. xvi). Ya que la mayoría de estos migrantes viajan a los Estados Unidos, ha sido este el país donde se han formado las mayores comunidades diaspóricas centroamericanas (seguidas por la colonia nicaragüense en Costa Rica). Hoy hay más de 5,6 millones de hispanos de origen centroamericano (entre migrantes y nacidos en Estados Unidos) en la nación del norte. La mayor proporción de ellos (2,3 millones) son salvadoreños, quienes han reemplazado a los cubanos como el tercer grupo de latinos más numeroso en los Estados Unidos (“Key facts”, 2019, s.p.).

Esto no significa, por supuesto, que el transnacionalismo sea algo nuevo en la historia y la producción cultural centroamericana (tal y como Rodríguez arguye al estudiar ejemplos de la fundación de las repúblicas cafetaleras en el siglo XIX, o la construcción del

Canal de Panamá y la consolidación de los enclaves bananeros a principios del siglo XX). Tampoco significa que los literatos del istmo no se hayan interesado en explorar los temas de migración y desarraigo en el pasado. Por ejemplo, el destacado narrador costarricense Joaquín Gutiérrez (1918-2000) publicó en 1968 su novela corta *La hoja de aire* sobre un artista desilusionado que migra a México; mientras que el poeta salvadoreño Roque Dalton (1935-1975) aborda la migración de sus compatriotas en obras como "Poema de amor" (1974). Sin embargo, la migración y la vida diaspórica se convirtieron en temáticas centrales de la literatura regional hacia finales del siglo XX y durante el transcurso del presente siglo, abordadas tanto por escritores que viven en el istmo como por aquellos que han migrado o nacido fuera de Centroamérica, en verso o en prosa, en español o en inglés (o incluso en *spanglish*). En las siguientes páginas se presentan ejemplos representativos de autores cuyas obras ejemplifican esta tendencia de la literatura trans-centroamericana actual y la diversidad de sus acercamientos, temas, preocupaciones y estilos literarios.

Narrativa

En el caso de la narrativa, nos encontramos con obras como *Limón Blues* (2002), de la costarricense Anacristina Rossi (1952). Esta novela histórica se centra en un desplazamiento poblacional muy anterior al de la Centroamérica contemporánea y en el cual el istmo es zona receptora de inmigrantes—revelando así la variedad de intereses y posibilidades de abordaje relativos a la migración entre los escritores centroamericanos de las últimas décadas. *Limón Blues* narra la historia de Orlandus Robinson y su esposa Irene Barrett, inmigrantes jamaquinos que llegan a la costa de Limón a principios del siglo XX juntos a miles de afrocaribeños que se establecieron en el Caribe costarricense a raíz de la construcción del ferrocarril al "Atlántico" y la consolidación de las plantaciones bananeras de la United Fruit Company en esa zona. Al rescatar la historia de esta migración trans-caribeña (ignorada hasta entonces en el canon literario costarricense), Rossi da cuenta no solo de las sagas individuales de sus personajes sino de las particularidades socioculturales de la diáspora negra que se estableció durante esta época a lo largo del litoral caribeño centroamericano.¹⁷ Además, la novela se inserta más adelante en la historia pan-caribeña y de la diáspora africana en las Américas, cuando Orlandus conoce al líder del movimiento

17 A partir de los 90s, varios escritores centroamericanos comenzaron a publicar obras narrativas que representan la historia y los habitantes del Caribe centroamericano desde lo que George Yúdice llama una "perspectiva interna" (2010, p. 100). Estas incluyen *Vienen de Panamá* (Rafael Ruiloba, Panamá, 1991), *Got seif de cuin!* (David Nicolás Ruiz Puga, Belice, 1995), *Calypso* (Tatiana Lobo, Costa Rica, 1996), *Un señor de chocolate* (Quince Duncan, Costa Rica, 1997), *Columpio al aire* (Lizandro Chávez Alfaro, Nicaragua, 1999), y *Génesis en Santa Cariba* (Julio Escoto, Honduras, 2006).

panafricano Marcus Garvey (fundador de la United Negro Improvement Association y presidente de la naviera Black Star Line, la cual supuestamente facilitaría la migración de los afroamericanos a África) y la narrativa se mueve entre Nueva York, Centroamérica y el Caribe.

Al ser el país del istmo con mayor proporción de emigrantes, El Salvador ha producido un número importante de narradores que han explorado el tema migratorio. Uno de ellos, Horacio Castellanos Moya (nacido en Honduras en 1957 y quien actualmente reside en Estados Unidos), tiene una obra repleta de migrantes y exiliados que en cierta forma refleja su propia vida itinerante. De hecho, su primera novela (*La diáspora*, 1988) se enfoca en un grupo de guerrilleros, intelectuales y artistas salvadoreños exiliados en Ciudad de México durante la sangrienta década de los ochenta. Esta tendencia continúa en *El asco* (1997), donde el narrador Edgardo Vega—un antiguo ciudadano salvadoreño que cambió su nombre a Thomas Bernhard al adoptar la nacionalidad canadiense—reniega de todo lo salvadoreño al punto de que “el territorio nacional y todas las costumbres que relaciona con los salvadoreños representan para este personaje la mayor marca de abyección” (PÉREZ, 2019, p. 79). Mientras tanto, la penúltima novela de Castellanos Moya, *Moronga* (2018), le sigue la pista a un exguerrillero salvadoreño que huye al *Midwest* estadounidense con una nueva identidad y cuya vida (aparentemente segura y tranquila) se verá alterada por los fantasmas del pasado cuando cruza caminos con un experiodista salvadoreño que busca esclarecer el asesinato de Roque Dalton.

Junto a Castellanos Moya, Claudia Hernández (1975) es una de las voces narrativas salvadoreñas más reconocidas en la actualidad. En su segunda novela, *El verbo j* (2018), Hernández presenta una historia de migración que cuidadosamente enhebra asuntos de sexualidad, género y clase social. La novela es bastante única en el panorama literario de migración ya que su protagonista, Jasmine, es un(a) niño(a) *queer* agobiado(a) por la pobreza, la violencia de la guerra, y también la violencia intrafamiliar debido a su ambigüedad sexual:

Todavía no salía de la sorpresa de que le anunciara que había dado a luz a un varón en lugar de la niña que había apostado que tendría cuando debió escucharla decir A este niño va a tener que tratarlo distinto al resto. ¿Tiene algo malo? Está en el sitio equivocado, le respondió (HERNÁNDEZ, 2018, p. 7).

Tal y como el lector averigua en este pasaje al principio de la novela, el/la protagonista es declarado/a biológicamente como niño aunque “debió” haber sido considerada niña. Desde su nacimiento, entonces, Jasmine se encuentra siempre en “el sitio equivocado” y desafía todo tipo de *fronteras* debido a su ambigüedad sexual y de género. No es de extrañarse entonces que más adelante decida cruzar otras líneas fronterizas, primero migrando a México solo(a) en busca de sus hermanas, donde es abusado(a) sexualmente junto con otros menores; y finalmente a Estados Unidos cuando es ya adolescente, y donde también es sujeto(a) a violencia sexual y termina contrayendo SIDA. Antes de *El verbo j*, Hernández ya había trabajado el tema de la violencia de posguerra y la migración en su colección de cuentos *De fronteras* (2007).

Nacido en Guatemala en 1971, Eduardo Halfon es otro escritor cuya biografía y obra reflejan el impacto de las migraciones históricas en la región y la presencia ubicua del trauma, la memoria y la búsqueda de identidad en la literatura centroamericana contemporánea. De herencia judía, Halfon frecuentemente escribe en su narrativa de corte autoficcional sobre su familia y la comunidad diaspórica en cuyo seno nació y creció. En el cuento “Dicho hacia el sur” (2012), Halfon resume esta condición de itinerancia y otredad cultural: “Yo soy el nieto de cuatro inmigrantes. De cuatro inmigrantes judíos. De cuatro inmigrantes que de pronto se insertaron en un país nuevo, en una cultura ajena, en una lengua extraña” (p. 136). En el mismo cuento, Halfon relata cómo “me partí en dos” (p. 133) en 1981, a la edad de 10 años, cuando su familia huyó a Miami debido a la violencia de la guerra civil. Aunque el escritor regresaría a Guatemala a sus veintitantos años y descubriría su vocación literaria allí, su vida y obra han sido un experimento de tratar de unificar esas dos mitades y otros fragmentos de su identidad plural. El resultado no siempre es conciliatorio, ya que para Halfon el nomadismo y la inestabilidad (después de su regreso a Guatemala ha vivido en Estados Unidos y Europa) son los elementos que caracterizan su escritura:

No me siento guatemalteco y menos aún norteamericano. Soy un desarraigado, pero eso es muy judío también, esa diáspora permanente, el sentido de nomadismo. Nací así, mis abuelos fueron así, me educaron así. No conozco otra realidad, yo no conozco la realidad de estabilidad, de pertenencia. (“Eduardo Halfon”, 2018, s.p.)

Al explorar e insertar su narrativa en las vidas de sus ancestros judíos y otros personajes itinerantes, la obra ficticia de Halfon inscribe lo guatemalteco en lo global y lo global en lo guatemalteco—ayudando a expandir lo que considera centroamericano, tradicionalmente restringido en la literatura canónica del istmo. En “El boxeador polaco” (2008, que narra la historia del abuelo materno de Halfon y su negativa de hablar sobre su estadía en campos de concentración nazis) y otros cuentos reconocidos internacionalmente, el autor guatemalteco añade capas nuevas para ayudarnos a entender de mejor forma cómo los centroamericanos de varias ascendencias y credos religiosos han experimentado la guerra y la violencia más allá del espacio ístmico—y cómo la desterritorialización generada por tal violencia se mezcla con otras experiencias de violencia en la región y es acarreada por los descendientes de estas diásporas dondequiera que se encuentren.



Un último ejemplo de narrativa sobre migración es la novela *The Tattooed Soldier* (El soldado tatuado, 1998) de Héctor Tobar (1963). Nacido en California de padres guatemaltecos, Tobar representa a toda una generación de escritores trans-centroamericanos nacidos en la diáspora o cuyas vidas han transcurrido casi en su totalidad fuera de sus países de origen—a los cuales el catedrático y también escritor guatemalteco Arturo Arias se refiere como “Central American-Americans” (1999). La novela narra la historia de ciudadanos guatemaltecos impactados por la guerra civil y sus espectros, entre principios de la década de los ochenta y 1992, tanto en Guatemala como en la ciudad estadounidense de Los Ángeles. El protagonista, Antonio, es un estudiante de literatura que se involucró con grupos de izquierda en la Universidad de San Marcos, siendo forzado a huir hacia Estados Unidos luego de que su esposa y también militante estudiantil, Elena, y el hijo de

dos años de ambos, fueron asesinados por miembros del ejército. Antes de abandonar su país, Antonio vio en el parque del pueblo a uno de los asesinos de su familia, conocido como Longoria, quien portaba el tatuaje de un jaguar en su antebrazo, pero en ese momento no tuvo el valor de confrontarlo. El protagonista se había imaginado que Los Ángeles sería un sitio glamuroso tal y como se mostraba en películas, un lugar “where he would redeem himself, undertake a new beginning” (TOBAR, 1998, p. 51), pero en su lugar se encuentra con miseria, violencia y confrontaciones entre las Maras—otro producto transnacional y desterritorializado entre Estados Unidos y Centroamérica.

Antonio también se encuentra con la enorme diáspora mexicana y centroamericana que se había venido asentando en la ciudad en décadas anteriores—y para su sorpresa y desazón, el mismo soldado Longoria. De esta forma, el acto de violencia que transformó la vida de Antonio se desterritorializa cuando Longoria aparece también en Los Ángeles y las vidas de ambos se cruzan de nuevo, dando lugar a nuevas formas de violencia y convirtiéndose, efectivamente, en un círculo interminable que liga a ambos países y realidades, al pasado y al presente. El resto de la novela estará marcada por el obsesivo plan de Antonio de vengar la muerte de sus seres queridos, pero también la de tantos otros compatriotas que perecieron a manos de este asesino, asumiendo una posición de militante justiciero. Contra el fondo histórico de los motines y saqueos desatados en la ciudad angelina en 1992 por el caso de agresión policial contra el ciudadano afroamericano Rodney King, Antonio y Longoria le dan continuidad a la larga guerra civil en el espacio diaspórico. Al lograr por fin su cometido, Antonio piensa: “The blood of Los Angeles might soon begin to fade. The blood of Guatemala was indelible” (TOBAR, 1998, p. 304). Mientras que el asesinato del asesino marca un hito importante en la atormentada historia personal de Antonio, el protagonista reconoce inmediatamente que la violencia perpetrada por Longoria y tantos otros soldados nunca podrá ser saldada ni borrada.

Poesía

El género poético también ha dado cuenta de la experiencia migratoria y las dificultades de la vida en la diáspora. La representación de la violencia y la migración forzada como momentos de pérdida de la inocencia (en lo individual pero también en lo colectivo), está ampliamente presente también en la obra de

18 Incluye a El Salvador, Honduras y Guatemala, países con los índices más altos de emigración y violencia en Centroamérica durante las últimas décadas.

otros poetas contemporáneos trans-centroamericanos, tales como Dennis Ávila (1981), Alejandra Solórzano (1980), y Javier Zamora (1990). En el caso del hondureño Ávila, quien ahora radica en Costa Rica, encontramos en la imagen de la ropa americana de segunda una metáfora de los flujos transnacionales de bienes, remesas, formas de violencia y seres humanos que han caracterizado a Centroamérica (y en especial a los países del llamado Triángulo Norte¹⁸) durante la posguerra. Mientras que la ruta migratoria a través de México implica una serie de peligros, traumas y negociaciones para todos aquellos que se embarcan en ella, esta es todavía más azarosa para las mujeres y niños migrantes—cuyos números aun aumentado significativamente en el siglo XXI, alterando la percepción anterior de que la migración era un fenómeno mayoritariamente de hombres. En el poema “Impuesto de salida”, del poemario *Ropa americana* (2017), Ávila captura con destacable brevedad y precisión la precariedad de las jóvenes migrantes centroamericanas que viven en estado de pobreza y bajo la amenaza constante de violencia de género:

Las muchachas se preparan
para cruzar la frontera.

Llevan
un hilo de miedo
entre sus piernas.

Seis de cada diez
serán violadas.

Las pastillas anticonceptivas
se agotan
en la farmacia del pueblo (p. 39).

Vemos aquí cómo el título del poema ya apunta a la idea de un peaje que debe pagarse solamente para tener la oportunidad de salir de una patria que no es segura y tampoco ofrece oportunidades de superación. Estas jovencitas tendrán que pagar el impuesto con sus propios cuerpos (su única propiedad en el mercado migratorio) para poder cruzar las fronteras que las separan de un añorado mejor futuro. El temor está presente durante todo el proceso de preparación, ya que no hay leyes o instituciones que las protejan durante el trayecto. Desde el principio, ellas ya saben (las estadísticas que Ávila incluye en la tercera estrofa son tan categóricas como espeluznantes) que deben enfrentarse (y aun peor, aceptar) los horrores de la violación sexual. Para estas

mujeres, la única esperanza es que las pastillas anticonceptivas las protejan al menos de quedar embarazadas durante su periplo. El poema se niega a reproducir los discursos de esperanza y triunfalismo asociados con la migración (especialmente en el mito del "sueño americano"), mostrando en su lugar los enormes riesgos (y el encarecido precio a pagar) para aquellas individuos que no tienen los medios para migrar de forma segura. El poema también amplifica la severidad de las condiciones del Triángulo Norte, de forma que para estas jóvenes la casi certeza de ser víctimas de violencia sexual en la ruta migratoria es preferible a quedarse en sus países de origen.

Solórzano, mientras tanto, representa la voz de los hijos de exguerrilleros centroamericanos. Nacida en Costa Rica de padres militantes guatemaltecos, la poeta pasó su infancia en el exilio, viviendo también en Nicaragua y en México hasta 1994—cuando, a los 14 años, *regresa* a su patria ancestral. En el 2007, sin embargo, Solórzano se establece de nuevo en Costa Rica. Ya que nació en el exilio, la relación de Solórzano con su tierra de origen está marcada por la ausencia, la cual a menudo es representada por imágenes de silencio y vacuidad. En "El silencio" (de su segundo poemario *Todo esto sucederá siempre*, 2017), la voz poética viaja con la "timidez de infancia" en un tren solitario "sin pasajeros ni estaciones" (p. 67). Aquí podemos ver cómo el migrar genera un sentido de insuficiencia que se manifiesta en poemas oníricos como este. Además, la inestabilidad generada por la constante migración marca la niñez de Solórzano y la forma en que escribe sobre ella en su poesía. En este sentido, la obra de Solórzano es una experiencia de cruce de fronteras que casi nunca logra detenerse: siempre atravesando geografías, historias, legados culturales y las heridas todavía abiertas de la guerra civil. Por ejemplo, en "La vigilante" (también de *Todo esto sucederá siempre*), el yo lírico expresa cómo la niña de 12 años es forzada a reescribir su historia (y con ella su sentido de identidad) cada vez que debe mudarse a otro país con su familia: "Debajo del silencio / la ecuación de la historia que debe / inventarse en cada viaje. / Un país a cada tanto. El alma sobre el / cuaderno / Puta guerra" (p. 42).

Zamora es una de las voces más representativas de las generaciones de posguerra que han crecido con otras formas de violencia y para quienes el desarraigo sigue siendo una constante. Con tan solo nueve años, en 1999 Zamora viajó indocumentado

desde El Salvador hasta el desierto de Arizona para encontrarse con sus padres y otros familiares, quienes años atrás habían salido del país y se habían asentado en San Francisco. Escribiendo en un inglés en que se mezcla el español y expresiones propias del habla centroamericana (incluyendo el voseo), Zamora refleja y se enfrasca abiertamente en su poesía con los conflictos y luchas propias de la experiencia de migrar a Estados Unidos y la de tener que vivir en ese país sin papeles—así como con la naturaleza transnacional, transcultural y multilingüe de esta experiencia. En su poemario *Unaccompanied* (2017), Zamora combina elementos de la tradición poética chicana (tal como el uso del español y el *spanGLISH* como postura cultural anti-asimiladora) con referencias a la poesía comprometida centroamericana (en particular la obra de su compatriota Roque Dalton). El compromiso político de la obra de Zamora (que regularmente denuncia la violencia en El Salvador y el racismo en Estados Unidos), también se extiende a su activismo social. En el 2015, Zamora —junto al poeta inmigrante mexicano Marcelo Hernández Castillo y Christopher Soto, poeta angelino de padres salvadoreños— fundó *Undocupoets*, organización que ha luchado desde entonces para que escritores indocumentados sean tomados en cuenta por premios literarios para óperas primas y por editoriales en Estados Unidos.

Las búsquedas vitales de la poesía de Zamora ya están planteadas en el poema “To Abuelita Neli”, que funciona como una especie de prólogo en *Unaccompanied*. Después de tratar de explicarle a su abuela (quien lo crió y se quedó atrás en El Salvador) que nunca obtendrá papeles y no podrá ser ciudadano de este país y que no se casará simplemente para normalizar su situación migratoria (una práctica común que se menciona varias veces en el poemario), la voz poética se queja de que sus viejos amigos en El Salvador piensan que él ahora es “a coconut”—moreno por fuera y blanco por dentro, o sea, un “agringado” (p. 3). El poema expresa una crisis identitaria derivada de un doble rechazo: el de su país de residencia que no lo considera como sujeto digno de reconocimiento y protección, y el de su país de origen que ve su partida y su proceso de adaptación como una traición étnica y cultural.

El dolor y la frustración que implica tener que desdoblarse entre dos países que albergan a seres queridos, inevitablemente teniendo que perder la convivencia con unos o con otros, es otros poemas como “Abuelita Says Goodbye” y “Casette Tape”. Este último

recoge las primeras impresiones del niño Zamora al encontrarse con su familia en California: "Mamá, you left me. Papá, you left me. / Abuelos, I left you. Tías, I left you. / Cousins, I'm here. Cousins, I left you" (p. 13). La imposible decisión de migrar y ser forzado a rehacer la vida en un espacio foráneo y sin reconocimiento legal, apenas a los nueve años, queda brillantemente retratada en el largo poema "June 10, 1999" (el día en que Zamora cruzó la frontera). Al principio del poema, la voz poética parece estar lista para asimilarse y perseguir "Mi Vida Gringa": "I was ready to be gringo / speak English / own a pool / Jeep convertible" (p. 85). Sin embargo, más adelante la voz poética comienza a problematizar el mito del sueño americano, que resulta prácticamente imposible para individuos como él, sin importar cuánto se esfuercen, debido a su procedencia y su color de piel:

I wasn't born here
I've always known this country wanted me dead

do you believe me when I say more than once
a white man wanted me dead

a white man passed a bill that wants me deported
wants my family deported (p. 87).

De la misma forma en que Ávila y Zamora escriben poemas testimoniales sobre los migrantes que se embarcan en el peligroso viaje a través de México hasta la frontera con Estados Unidos, el reconocido escritor chiapaneco Balam Rodrigo (1974) ha abordado la violencia y el duelo inherentes al periplo migratorio en poemarios como *Libro centroamericano de los muertos* (2018). Nacido en Villa de Comaltitlán, Balam Rodrigo creció a ambos lados de la línea fronteriza entre México y Guatemala debido al trabajo de comerciante de su padre, quien regularmente hospedaba a migrantes centroamericanos en su casa. Aunque Chiapas dejó de ser administrativamente centroamericana poco después de la independencia de España, para Balam la región del Soconusco donde nació sigue siendo más centroamericana que mexicana en lo que a cultura se refiere, de forma que en varias entrevistas él se refiere a "mi identidad chiapaneca y centroamericana" y a su voz poética como un ejercicio que implica "hablar con lengua soconusquense, con voz comaltitlica, poética y literariamente centroamericana" ("Entrevista al poeta Balam Rodrigo", 2018, s.p.).

Concebido como un palimpsesto que se apropia del estilo y estructura de *Brevísima relación de la destrucción de las indias* de Fray Bartolomé de Las Casas, *Libro centroamericano de los muertos* inicia con "Argumento del presente poemario y palimpsesto fiel", en el cual la violencia perpetrada contra los migrantes provenientes del istmo en México se presenta como tema central del poemario: "Todas las cosas que han acaecido en México, contra los migrantes centroamericanos en tránsito hacia los Estados Unidos [...] entre estas son las matanzas y estragos de gentes inocentes [...] que en este país se han perpetrado, y que todas las otras no de menor espanto" (17). Uno de los muchos eventos espantosos que encontramos en este libro es la muerte de un niño salvadoreño de 11 años en el infame tren de carga conocido como *La Bestia*, sobre el cual muchos migrantes cruzan el territorio mexicano, recogida en el poema "16° 07' 12.1" N 93° 48' 11.7 W - (Tonalá, Chiapas)". Después de quedarse dormido en el tren y caerse sobre los rieles, el niño (quien sueña en convertirse en futbolista profesional como su famoso compatriota Jorge "El Mágico" González) narra su trágico desenlace:

Llevaré para siempre, como el Mágico,
un 11 tatuado en la espalda;
quizá por el número de bolsas en que guardaron,
todo partido, mi cuerpo;
tal vez porque traía puesta la camiseta de la Selecta,
con la misma cifra o porque la muerte lleva
el 11 infinito de las vías del tren grabado en el vientre (p. 52).

Al darle voz a un niño que migra solo huyendo de la violencia de las Maras, incluso después de su trágica muerte, Balam Rodrigo no solo clama por justicia para estas víctimas, sino que utiliza la poesía como una ceremonia de duelo, en la cual se puede recordar y llorar a los muertos de forma que sus vidas no se mantengan en el limbo deshumanizador del anonimato y la indiferencia.

Hablar de literatura sobre migración y diáspora en Centroamérica no implica el trazo de categorías cerradas o excluyentes. Ya que la realidad migratoria de la región coincide con el crecimiento de la violencia generalizada en las últimas décadas, la producción literaria contemporánea que aborda este tema interseca con una diversidad de tópicos y géneros que dan cuenta del panorama social y cultural de la región en la actualidad. Por ejemplo, *Limón Blues* de Rossi representa también el auge de la nueva novela histórica en Centroamérica desde finales del siglo XX (PERKOWSKA, 2008) y un interés en revisitar la discriminación

y/o invisibilización sufrida por varias comunidades del Caribe (tanto afrocaribeñas como indígenas). Mientras tanto, novelas de posguerra como *Moronga* de Castellanos Moya combinan el género policíaco (también de gran auge en las últimas décadas) con la estética del *road movie*. Por otra parte, *El verbo j* de Hernández refleja los recientes abordajes sobre diversidad de género y violencia sexual en la producción cultural del istmo. Finalmente, cabe señalar que los autores que escriben sobre migración y diáspora son herederos de y dialogan constantemente con el legado literario centroamericano que los precede. Dos ejemplos: Zamora hace referencias constantes a la poesía comprometida de Dalton e insiste que “ser poeta está ligado a una larga historia de personas que literalmente han arriesgado sus vidas para escribir esas palabras” (2017, contraportada, traducción nuestra); mientras que otro poeta de la diáspora, Francisco Aragón (1968), nacido en Estados Unidos de padres nicaragüenses, dialoga con el legado de Darío a través de la traducción y la transcreación en libros como *After Rubén* (2020).



A manera de conclusión

En este ensayo, hemos hecho un recorrido panorámico de la historiografía literaria centroamericana desde la colonia hasta la actualidad, destacando movimientos literarios, autores y obras representativas. Durante este recorrido, hemos analizado con más detenimiento tres manifestaciones de la literatura que coinciden ya sea con movimientos literarios claves para el istmo (el modernismo), con poblaciones históricamente oprimidas (literatura indígena), o con fenómenos sociopolíticos de gran impacto en la región (la migración tras los conflictos bélicos de finales del siglo XX). Como puede desprenderse de este

análisis, la literatura (como toda producción cultural) siempre ha estado imbricada con el acontecer político, social y económico centroamericano—configurando a la región como tal en varios momentos históricos claves. El modernismo hispanoamericano, del cual el poeta nicaragüense Rubén Darío es padre fundador, surge durante un momento de decadencia del antiguo imperio español y de su literatura, al tiempo que los aires de la modernidad—impulsada por Francia, Inglaterra y Estados Unidos—soplan en la Centroamérica cafetalera y bananera al ritmo del ferrocarril. La producción literaria indígena y de otras minorías étnicas y raciales también dan testimonio del devastador legado de la conquista, la colonia y el período neocolonial en el istmo; pero también de la resiliencia de estas comunidades y de sus luchas centenarias de reivindicación. Finalmente, la literatura de migración (que coincide con el período de posguerra y sus diversas reflexiones sobre el trauma y la memoria), refleja las preocupaciones actuales por la desigualdad, la violencia en sus múltiples formas, la ruptura del tejido social, y la desterritorialización que ahora es parte de la vida de millones de centroamericanos en el istmo y en el extranjero. Como bien apunta Marc Zimmerman, la literatura (y en especial la poesía) de cada país centroamericano “muestra muchas características que la hacen parte de un sistema literario regional más amplio” (1999, p. 274). Según el autor costarricense Alfonso Chase (1944), esto se debe a que los escritores del istmo han creado un lenguaje común que responde a los problemas comunes de una región que “existe como una realidad histórica y social en el ámbito contemporáneo” (1985, p. 3).

Concluimos con una reflexión sobre el panorama actual de la literatura centroamericana tras dos siglos de independencia, y sus posibles futuras direcciones. Tenemos hoy en día una producción literaria que sigue luchando para abrirse puertas en el escenario latinoamericano e internacional, dominado aún por los centros de poder cultural tradicionales (México y Argentina) y por un número cada vez menor de mega-editoriales transnacionales que saturan y controlan el mercado. A pesar de esta realidad que parece ser inmutable, la literatura del istmo ha logrado avances importantes que la alejan cada vez más de la posición periférica que en conjunto (con la excepción de unos pocos autores destacados) ha ocupado a través de su historia, relegada tantas veces a las notas al pie de página en libros o cursos universitarios sobre la producción literaria continental. La región (y sus diásporas) tienen hoy una activa comunidad de autores de distintas generaciones y

niveles de proyección, cuyas obras se nutren entre sí y dialogan constantemente. Sergio Ramírez (1942), único centroamericano en ganar el prestigioso Premio Cervantes (2017) y vicepresidente de Nicaragua entre 1985 y 1990, es el autor más reconocido del istmo en las últimas décadas y promotor de la nueva narrativa regional a través del festival Centroamérica Cuenta; éste, a su vez, organiza el Premio Centroamericano Carátula de Cuento Nuevo, que ha sido otorgado a nuevos talentos como el guatemalteco Maurice Echeverría (1976) y la panameña Berly Núñez (1991). Finalmente, la literatura del istmo ha logrado una mayor universalidad en sus propuestas y se ha abocado a la exploración de temas en boga con gran éxito. Entre ellos está la reivindicación de las literaturas escritas por minorías, como la ya mencionada literatura indígena así como la literatura afrocaribeña—en la que destacan autores como los costarricenses Quince Duncan (1940) y Shirley Campbell Barr (1965), y el panameño Carlos Wynter Melo (1971); la literatura escrita por mujeres, con exponentes de la talla de la nicaragüense Gioconda Belli (1948), la costarricense Ana Istarú (1960), la panameña Lucy Cristina Chau (1971), la ya mencionada Claudia Hernández, y la guatemalteca Denise Phe-Funchal (1977); la temática ecológica, representada entre otros por la obra reciente del guatemalteco Rodrigo Rey Rosa (1958) y la antes mencionada Anacristina Rossi; y la polifónica literatura de la urbanidad posmoderna y la cultura popular mediática, en la que destaca la obra ampliamente difundida del poeta y cronista costarricense Luis Chaves (1969). La “antigua palabra” que fijaron los escritores del *Popol Vuh* sigue más viva que nunca y transformándose constantemente en el “estrecho dudoso” y la “delgada cintura de América” del siglo XXI.

BIBLIOGRAFÍA

AK'ABAL, H. **Ajkem tzij/Tejedor de palabras**. Guatemala: Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia, y la Cultura, 1998.

____. Literatura maya contemporánea. **Blanco Móvil**, México D. F., v. 70, pp. 8-9, 1996.

ALBIZUREZ PALMA, F.; BARRIOS Y BARRIOS, C. **Historia de la literatura guatemalteca**. 2 vols. Guatemala: Editorial Universitaria, 1981/1982.

ANÓNIMO. **Pop-Wuj: Poema mito-histórico Ki-chè**. [Traducción de Adrián I. Chávez]. San José: Ediciones Liga Maya, 1997.

ARELLANO, J. E. Los hijos del maíz y de la yuca. **Cuadernos Hispanoamericanos**, Alicante, n. 449, pp. 65-80, 1987.

ARIAS, A. Central American-Americans? Re-mapping Latino/Latin American Subjectivities on Both Sides of the Great Divide. **Explicación de Textos Literarios**, Sacramento, v. 28, n.1-2, pp. 47-62, 1999.

_____. **Recovering Lost Footprints**. Vol. 1. Albany: State University of New York Press, 2017.

ARIAS, A., L. E.; CÁRCAMO-HECHANTE; E. DEL VALLE ESCALANTE, E. Literaturas de Abya-Yala. **LASA Forum**, Pittsburgh, v. 43, n. 1, pp. 7-10, 2012.

ÁVILA, D. **Ropa americana**. Madrid: Amargord, 2017.

BEVERLEY, J. **Against Literature**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1983.

BONILLA, A. **Historia y antología de la literatura costarricense**. Tomo I. San José: Editorial Universitaria, 1957.

CÁRDENAS, M. From Epicentros to Fault Lines: Rewriting Central America from the Diaspora. **Studies in 20th and 21st Century Literature**, Manhattan, v. 37, n. 2, pp. 111-130, 2013.

CHACÓN, G. E. **Indigenous Cosmolectics: Kab'awil and the Making of Maya and Zapotec Literatures**. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 2018.

CHAMORRO GONZÁLEZ, F. Acercamiento a la obra de Roberto Brenes Mesén. **Revista Iberoamericana**, Pittsburgh, v. 53, n. 138-139, pp. 95-119, 1987.

CHASE, A. **Las armas de la luz**. San José: DEI, 1985.

DEL VALLE ESCALANTE, E. (ed.). **Uk'u'x, uk'u'x ulew: Antología de poesía maya guatemalteca contemporánea**. Pittsburg: Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana, 2010.

DURÓN, R. **Honduras literaria. Colección de escritos en prosa y verso, precedido de apuntes biográficos.** 3 vol. Tegucigalpa: Ministerio de Educación Pública, 1957.

ESCAJA, T. "Negotiating Resistance: Writing Strategies of Indo-Afro-Nicaraguan Women Poets". In: AGAWU-KAKRABA, Y.; AGGOR, K. **Diasporic Identities within Afro-Hispanic Contexts.** Cambridge: Cambridge Scholars Publishing, pp. 37-50, 2015.

GALLEGOS VALDÉS, L. **Panorama de la literatura salvadoreña.** San Salvador: Ministerio de Educación, 1962.

GONZÁLEZ, G. P. **Kotz'ib', Nuestra literatura Maya.** Rancho Palos Verdes, CA: Fundación Yax Te', 1997.

HALFON, E. Eduardo Halfon: 'La ansiedad de vivir es algo muy judío'. Entrevista por Ana Mendoza. **Zenda.** 2018. Disponible en <https://www.zendalibros.com/eduardo-halfon-la-ansiedad-vivir-algo-judio>. Acceso en 12 de ago. 2020.

____. "Dicho hacia el sur." **Sam no es mi tío: Veinticuatro crónicas migrantes y un sueño Americano** [Editado por Diego Fonseca y Aileen El Kadi]. Doral, Florida: Alfaguara, 2012.

HERNÁNDEZ, C. **El verbo j.** Bogotá: Laguna Libros, 2018.

INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA GUATEMALA. **Resultados del Censo 2018.** Acceso en 15 oct. 2021.

JIMÉNEZ, J. R. **El modernismo. Notas de un curso.** México D. F.: Aguilar, 1953.

JRADE, C. L. **Modernismo, Modernity and the Development of Spanish American Literature.** Austin: University of Texas Press, 1998.

MARTÍNEZ ORTEGA, A. **Las generaciones de poetas panameños.** Panamá: Tareas, 1992.

MENDOZA, J. M. **Enrique Gómez Carrillo. Estudio crítico-biográfico. Su vida, su obra y su época.** Guatemala: Tipografía Nacional, 1946.

MONTEJO, V. The Power of Language: The Mayan Writer (Ahtz'ib'). **Review: Literature and Arts of the Americas**, Londres, v. 67, pp. 7-50, 2003.

MEZA MÁRQUEZ, C.; TOLEDO ARÉVALO, A. **La escritura de poetas mayas contemporáneas producida desde excéntricos espacios identitarios**. Aguascalientes: Universidad Autónoma de Aguascalientes, 2015.

OLIVA, E. La participación de intelectuales indígenas y afrodescendientes en el campo literario centroamericano: una mirada comparativa a su estado de avance. **Revista Istmo**, Ohio, n. 24, 2012.

OROZCO, M. Recent Trends in Central American Migration. **Inter-American Dialogue**. Washington, 2018. Disponible en <https://www.thedialogue.org/analysis/recent-trends-in-central-american-migration/>. Acceso en 14 de jul. 2020.

ORTIZ WALLNER, A. Literaturas sin residencia fija: poéticas del movimiento en la novelística centroamericana contemporánea". **Revista Iberoamericana**, Pittsburgh, v. 74, n. 242, pp. 149-162, 2013.

PÉREZ, Y. **Más allá del duelo: Otras formas de imaginar, sentir y pensar la memoria en Centroamérica**. San Salvador: UCA Editores, 2019.

PERKOWSKA, M. **Historias híbridas: La nueva novela histórica latinoamericana (1985-2000) ante las teorías posmodernas de la historia**. Madrid: Iberoamericana, 2008.

PEW RESEARCH CENTER. Key facts about U.S. Hispanics and their diverse heritage. **Pew Research Center**. 2019. Disponible en <https://www.pewresearch.org/fact-tank/2019/09/16/key-facts-about-u-s-hispanics/>. Acceso en 13 de jun. 2021.

QUIJANO, A.; ENNIS, M. Coloniality of Power, Eurocentrism, and Latin America. **Nepantla: Views from the South**, Durham, v. 1 n. 3, pp. 533-580, 2000.

RAMÍREZ, S. **La narrativa centroamericana**. Managua: Editorial Universitaria, 1970.

REVISTA LITERARIA MONOLITO. Entrevista al poeta Balam Rodrigo. **Revista Literaria Monolito**. 2018. Disponible en <https://revistaliterariamonolito.com/entrevista-a-balam-rodrigo/>. Acceso en 27 de jun, 2021.

RODRIGO, B. **Libro centroamericano de los muertos**. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2018.

RODRÍGUEZ, A. P. **Dividing the Isthmus: Central American Transnational Histories, Literatures, and Cultures**. Austin: University of Texas Press, 2009.

SANDOVAL GARCÍA, C. **No más muros: Exclusión y migración forzada en Centroamérica**. San José: Editorial UCR, 2015.

Segura Rivera, J. **Escribo sin sentido. Hasta que muera el sol, antología de escritoras y escritores indígenas Broñra-Térraba** [Compilación de Jorge Alberto Tapia-Ortiz]. México: Editorial Paroxismo, 2015,

SERRATO CÓRDOVA, J. E. Tres poetas centroamericanos en la vanguardia mexicana (1922-1948): Salomón de la Selva, Arqueles Vela y Luis Cardoza y Aragón. In: VALERIA GRINBERG PLA, V.; ROQUE BALDOVINOS, R. **Tensiones de la modernidad: Del modernismo al realismo**. Guatemala: F&G Editores, pp. 191-212, 2009.

SOLÓRZANO, A. **Todo esto sucederá siempre**. Heredia: Ediciones Espiral, 2017.

TOBAR, H. **The Tattooed Soldier**. Harrison: Delphinium Books, 1998.

TORRES, E. **La dramática vida de Rubén Darío**. Guatemala: Editorial del Ministerio de Educación Pública, 1952.

VALLE-CASTILLO, J. **El siglo de la poesía en Nicaragua**. 1er tomo. Managua: Fundación Uno, 2005.

VELARDE, A. "Sapi lbe Nega/La primera morada de los árboles." Publicados en **Dos poetas kunas**. 2012. Disponible en <https://www.jornada.com.mx/2012/09/08/oja-poetas.html>.

WOLF, E. **Europe and the People Without History**. Berkeley and Los Angeles: University of California, 2010.

WORLEY, P. M.; PALACIOS, R. M. **Unwriting Maya Literature: Ts'íib as Recorded Knowledge**. Tucson: The University of Arizona Press, 2019.

YÚDICE, G. The Central American Caribbean: Rethinking Regional and National Imaginaries. BANDAUI, A.; ZAPATA GALINDO, M. **El Caribe y sus diásporas: Cartografía de saberes y prácticas culturales**. Madrid: Editorial Verbum, pp. 96-115, 2010.

ZAMORA, J. **Unaccompanied**. Washington: Copper Canyon Press, 2017.

ZAVALA, M.; ARAYA, S. **Literaturas indígenas de Centroamérica**. Heredia, Costa Rica: EUNA, 2002.

ZIMMERMAN, M. El papel de la poesía en Centroamérica. In: ROMÁN-LAGUNAS, J.; RICK MCCALLISTER, R. [eds]. **La literatura centroamericana como arma cultural**. Guatemala: Editorial Óscar de León Palacios, pp. 273-294, 1999.

Sobre las fotografías utilizadas en este capítulo:

Fotografías del edificio en el que se ubicó la Biblioteca Nacional de Costa Rica entre 1907 y 1971. Imágenes disponibles en el sitio del Sistema Nacional de Bibliotecas (SINABI), Costa Rica. Sin atribución de fecha o autoría. Enlace actual: <https://www.sinabi.go.cr/biblioteca%20digital/fotos/BibliotecaNacionalAntigua.aspx>

**“ESTO NO ES EL CUERPO DE TODOS”.
EL PAPEL DE LA FOTOGRAFÍA EN LAS
RECIENTES MOVILIDADES HUMANAS
CENTROAMERICANAS. UNA MIRADA CRÍTICA**

Guillermo Acuña González



Introducción

El 23 de junio de 2019 los salvadoreños Oscar y su hija Valeria Martínez fallecieron intentando cruzar Río Bravo, una zona de paso fronterizo entre México y Estados Unidos para las personas migrantes centroamericanas y mexicanas. En ese espacio fronterizo, se han producido decenas de fallecimientos de personas que, como Oscar y Valeria, hicieron un intento fallido por llegar al otro lado.

Figura 1



Fuente: fotografía de Julia Le Duc

Lo excepcional, si es que algo de excepcional tiene un desenlace de esta naturaleza, fue la forma por medio de la cual fue documentado el hecho. Una fotografía registró los cuerpos que aparecieron en una de las orillas del caudal: los dos yacen boca abajo y Valeria, la niña, aparece incrustada en la camisa de su padre, probablemente como un último gesto de aquel para intentar protegerla (Figura 1).

La autora de la imagen, la fotoperiodista Julia Le Duc, diría en una entrevista posterior que "emergieron juntos y abrazados". También declararía que para ella es habitual captar estas escenas y que ya contabilizaba haber registrado cerca de 25 personas ahogadas en ese mismo lugar, pero que esta imagen habría conmovido por la forma cómo aparecieron los cuerpos del padre y la niña, abrazados (ROJAS, 2019).

La producción de imágenes sobre la movilidad humana en zonas de frontera y en todo tipo de escenarios donde se exponen ante el riesgo, la vulnerabilidad, los controles migratorios, el desafío a

1 Entre 2019 y 2020, las migraciones a nivel global aumentaron significativamente, al pasar de 272 millones a 281 millones de un año a otro (MCAULIFFE, M. y A. TRIANDAFYLLIDOU, 2022)

los obstáculos naturales, ha proliferado al tiempo que las mismas migraciones han tenido un aumento significativo.¹ La irrupción de las imágenes sobre la movilidad humana ha sido acompañada de narrativas acerca de la crisis y el peligro migratorio, que colocan la responsabilidad sobre las personas y no en los sistemas económicos e institucionales que generan tales movilizaciones. (LEÓN y CONTRERAS, 2020; RETTIS y COGO, 2021; TISCAREÑO GARCÍA, 2021).

Acerca de las composiciones sobre migraciones producidas en videos y fotografías, Rafael Tassi Texeira advierte la tensión entre imagen y memoria, a propósito de la icónica fotografía del cuerpo del niño Sirio Aylan Kurdi producida en las costas turcas durante la coyuntura migratoria de 2015:

La compulsión por proliferar el tránsito de imágenes impactantes, que pueden generar empatía o repudia, como la fotografía de Nilufer Demir, de la agencia Dogan News, suscita el desequilibrio parasintético entre imágenes-iconos y dialéctica negativa de la memoria (2021, p. 275).

Esta aseveración remite a la forma mediante la cual los hechos, su intensidad, su drama, están siendo rebasados de alguna manera por la imagen, la crudeza de los significados vertidos en fotografías, videos y todo tipo de iconografía que pueda ser transmitida y compartida casi al tiempo real en que los hechos se están produciendo.

Las presentes reflexiones se inscriben en lo que Nash (2005) entiende como momentos de intensificación de las representaciones en los flujos migratorios con la fotografía como principal recurso. Se analiza un periodo de la historia migratoria centroamericana en el que tanto los mismos procesos de movilidad como los de representación han experimentado un aumento considerable, como los ocurridos desde 2018 hasta el presente. Propone un acercamiento a las recientes movilizaciones humanas centroamericanas desde la relación entre construcción de alteridades, fotografía sobre movilizaciones humanas y oficio fotoperiodístico.

2 Al momento de realizarse la entrevista, Martín formaba parte del equipo de fotoperiodistas del medio digital hondureño Contracorrientes, espacio donde realizaría su trabajo visual con las movilizaciones humanas centroamericanas. En la actualidad trabaja en su propia productora de documentales llamada "Aguamala Proyectos Documentales", dedicada más a la producción multimediática de contenidos y proyectos documentales.

En el año 2020 realizamos una entrevista al escritor y fotoperiodista hondureño Martín Cálix, quien acompañó varios de los procesos de movilización de personas que, forzosamente, salieron de su país con dirección a Estados Unidos.²

La conversación giró en torno a la imagen, la ética, el acompañamiento e implicación con estos grupos de personas que presentan con su cuerpo un último recurso para responder a las lógicas de desigualdad y violencia. Sus principales reflexiones se incluyen como forma de referenciar ese trabajo implicado del fotoperiodismo, que se realiza desde algunos enfoques reflexivos acerca de las movilidades humanas centroamericanas.

El artículo se elaboró a partir de investigación y análisis documental referido a las movilidades humanas contemporáneas y la fotografía, en particular la producida en la región centroamericana. Inicia con el reconocimiento de un reciente contexto regional en las movilidades, y posteriormente detalla algunas premisas sobre alteridad e imágenes. De inmediato se transcribe la entrevista citada y se finaliza realizando algunas conclusiones respecto al tema en discusión.

1. Movilidades humanas en la región centroamericana: hechos recientes, tendencias, impactos

En los últimos años se ha producido la intensificación en las movilidades humanas generadas en la región centroamericana. Tanto las producidas a lo interno de la región, como las que se dirigen a países como México (país de tránsito y últimamente de destino) y Estados Unidos, las migraciones son el principal mecanismo de ajuste poblacional desarrollado en Centroamérica en los últimos cuarenta años.

Entre 2010 y 2020 se han desarrollado varios procesos de movilidad intra y extrarregional con intensidades, volúmenes y resultados diferenciados para aquellos que deben afrontar un proyecto migratorio como consecuencia de varios factores causales, ubicados en las dinámicas estructurales económicas y sociales expulsoras en sus países de origen.

La región ha sido perfilada desde dos grandes bloques o sistemas migratorios con diferentes características. El sistema norte, conformado por Guatemala, El Salvador y Honduras, representa el principal espacio geográfico desde donde se generan movimientos poblacionales hacia Estados Unidos, principalmente. Entre tanto, Panamá, Costa Rica y Nicaragua, constituyen el bloque sur, caracterizado por la articulación intra regional y transfronteriza, con orientación hacia Costa Rica como principal destino.

A los conocidos procesos vinculados con las dinámicas de los mercados laborales y la inserción de la fuerza de trabajo migrante, que generaron movilizaciones en épocas anteriores, debe sumarse la consolidación de un reciente escenario migratorio caracterizado por la continua salida de población debido a causas como la producción y reproducción de las violencias sociales, el despojo territorial y el aumento de visiones conservadoras que originan la expulsión de pueblos originarios y poblaciones de la diversidad sexual.

El Informe del Estado de la Región (PER, 2021) indica un resurgimiento de los desplazamientos forzados a nivel interno y extrarregional, así como el aumento del tránsito extrarregional de niños y niñas no acompañados y la emergencia de las caravanas masivas de personas (SIC).³ Este proceso, se produce principalmente como resultado de la convergencia de factores políticos, institucionales y estructurales y debe ser entendido en la relación entre migración y modelo económico neoliberal, las violencias a todo nivel que producen salidas forzadas y los reacomodos de la población a estas dinámicas. Genera, de acuerdo con algunas estimaciones, la salida de cerca del 12% al 14% de la población a nivel centroamericano (ACUÑA, 2020a).

3 La *caravanización* de los análisis sobre movilidad humana, no recrea con justicia toda la dinámica, complejidad e intensidad de los procesos migratorios que se experimentan en la región. En una reflexión sobre este tema preferimos trabajar con el concepto de “Corredores humanitarios” (Acuña, 2019).

En otros trabajos (ACUÑA, 2020b) se ha referenciado una periodización coincidente con la señalada por el Estado de la Región, que recoge tres momentos importantes: i) la coyuntura de los niños y niñas no acompañados en frontera entre Estados Unidos y México en 2014; ii) la irrupción novedosa de nuevas formas de movilidad caracterizadas por la colectivización y la visibilidad a través de fronteras centroamericanas a partir de octubre de 2018 y iii) lo que ha sido denominado como el periodo de excepcionalidad continuada, a partir del cierre de fronteras y la afectación de las movilizaciones humanas con el impacto de la pandemia en la región centroamericana.

Los dos primeros momentos coinciden con el endurecimiento de las políticas migratorias en Estados Unidos (PER, 2021) y el fortalecimiento del rol de México como frontera vertical para las migraciones internacionales. Entre tanto, el periodo de la excepcionalidad instalada a raíz de la pandemia en 2020, ha tenido efectos en las fronteras, con énfasis en procesos como la movilidad y el control (PRUNIER Y SALAZAR, 2021).

Si bien las formas colectivas de movilidad a la que se refieren los análisis sobre las recientes movilidades centroamericanas a partir de 2018 son novedosas y emergentes, la recurrencia a su conceptualización como “caravanas”, no permite profundizar posibles consideraciones acerca de la heterogeneidad y diversidad que los conforman. No se trata únicamente de personas transitando las carreteras y las fronteras regionales sin control y orientación, sino de procesos subjetivos y colectivos que se vierten desde mecanismos y estrategias articuladas para la consecución de su objetivo final, el desarrollo de formas de autodefensa y transmigración y el impulso a la capacidad de agencia de las personas migrantes (ACUÑA, 2019; SALAZAR, 2019; VARELA y MC LEAN, 2019; TORRE y MARISCAL, 2020).

Entre finales de 2020 e inicios de 2021, otra dinámica causal de vieja factura pero con intensos impactos produjo desplazamientos poblacionales que se sumaron a estas lógicas recientes de movilidad colectiva. Se trata de la variable socioambiental que, en el caso específico de Honduras, produjo la salida de numerosos grupos de población con dirección a Estados Unidos, como resultado del impacto de dos huracanes sobre sus condiciones de habitabilidad y la desatención institucional a sus requerimientos y necesidades.

La presente reflexión se ubica justamente en el desarrollo de las nuevas formas de movilidad, periodo que se ha extendido desde octubre de 2018 hasta el presente. Es en este proceso en el que se inscribe el análisis sobre la relación entre fotografía y movilidad humana centroamericana.

2. Recientes movilidades humanas centroamericanas: La alteridad construida

En los últimos años, tal vez con mayor intensidad que en otros momentos históricos, la movilidad humana ha generado a escala global la idea de una alteridad, una otredad, o como bien lo señalan Monnet y Santamaría (2011), otredades y alteridades (en plural) que se construyen socioculturalmente desde procesos y situaciones, intereses y preferencias específicos.

En particular la movilidad humana centroamericana ha sido construida desde diferentes lugares y significados de enunciación. Uno de ellos es elaborado desde los medios de

comunicación, enfatizando su carácter urgente donde ideas como la *caravanización* del discurso pueden ilustrar esta referencia mediática (TISCAREÑO GARCÍA, 2021). Por otro lado, su consideración como amenaza para la seguridad nacional tal y como se concibió desde la retórica producida permanentemente por la Administración Trump (Acuña, 2019), fue otro lugar de enunciación para las migraciones centroamericanas.

En estos procesos de alterización, el rol de la imagen ha sido fundamental. Fernández Bravo (2016, p.2) propone su rol histórico a partir de su participación en un proyecto de nación tendiente a la homogenización, modernización y disciplinamiento. Pero, al mismo tiempo, supone la invisibilidad de la alteridad, su eliminación física y marginalización geográfica a partir de ejercicios de formación de imaginación colectiva.

Tanto en la constitución de un proyecto hegemónico de nación como en los procesos discursivos que apelan cierta distancia social y cultural entre grupos de personas, la idea de la alteridad está presente como un eje transversal en la constitución de otredades necesarias para la consolidación de una propuesta dominante o, en su defecto, la existencia de experiencias socioculturales que es necesario considerar desde un plano de diferenciación.

Los niveles de jerarquización en los discursos sobre las otredades, tal y como lo plantean Pares y otros (2018), colocan en planos de desventaja a quienes son contruidos de esa manera. Pasa en los discursos y en la construcción de imágenes sobre los tránsitos migratorios.

Estas jerarquizaciones no están exentas en los perfiles informativos acerca de las moviidades humanas, en particular los que construyen los medios de comunicación y los enfoques editoriales que generan. Para Retis y Cogo (2021), la forma como se cuentan las experiencias migratorias, en particular las de las últimas dos décadas, expresan una orientación errada que termina siendo asumida por quienes consumen estos medios: "Existen pocas esferas de la política pública sujetas a tan alto grado de tergiversación en el debate público y a la vez más influenciadas por la opinión pública, que la migración internacional" (2021, p. 3).

La evidencia sobre los abordajes mediáticos respecto a los procesos migratorios indica cómo se construye la alterización de las personas que los experimentan. La poca referencia a los

determinantes económicos, sociales e institucionales que generan las dinámicas migratorias, se vinculan a su vez con un desfase dicotómico apuntado por Retis y Cogo (2021): la visión egotrópica (lo que me afecta a mí) y la visión sociotrópica (lo que afecta a la sociedad en su conjunto). Ambas dimensiones están atravesadas por el discurso público dominante.

Por otra parte, Nash (2005) establece que el lenguaje periodístico vincula a las personas migrantes a un mundo simbólico negativo y deshumanizador, limitando incluso la escucha de su voz propia en esos abordajes. Si bien los medios de comunicación tradicionales desempeñan una función central en la construcción social del migrante como representante de esa alteridad, las redes sociales también constituyen una caja de resonancia para la diseminación y circulación de estos significados. Olmos (2018) enfatiza que los discursos racistas sobre las migraciones han recrudecido recientemente en estos espacios de comunicación social, mientras que Oehmichen (2018) trabaja la construcción del migrante como chivo expiatorio durante la jornada electoral que llevó a Donald Trump a la presidencia de Estados Unidos. En este proceso, según la autora, las redes sociales desempeñaron un rol fundamental.

En este marco, la relación entre fotografía y discursos es quizá uno de los principales resultados emanados de ese contexto de transformación de las movilidades humanas a nivel global en los últimos 20 años. Esta relación no puede ser analizada sin perder la perspectiva de que la imagen construida desde los medios globales recoge el sentido de la alterización del otro y, aunque haya sido producida para generar sensibilidad (OULED, 2020), termina por conformar una narrativa victimizante y estigmatizadora de esa persona en contextos de movilidad. Este periodista cuestiona el papel desmovilizador de los medios de comunicación en la comprensión del tema migratorio. En particular, en la construcción que realizan sobre la persona migrante.

Lo entiende en dos planos: la construcción discursiva de esa alteridad pasa por enunciar ese sujeto migrante y racializado (es decir, dotado de ciertas características de la diferencia) desde un plano pasivo, sin voz ni agencia, victimizando su naturaleza e inhibiendo toda posibilidad de entender un proyecto migratorio y una autonomía tras el proceso de movilidad. El segundo plano, referido a la asociación implícita de la persona migrante con toda característica negativa: hambre, guerra, violencia, crimen y muerte.

La reproducción social de los discursos sobre las personas migrantes y su alterización sigue reproduciéndose y se agudizó a raíz de la crisis sanitaria global. De acuerdo con Hernández (2020), la gobernanza global de la salud y las migraciones generó tres abordajes centrales: i) la apropiación de la administración migratoria por el *enfoque securitario*, que implicó el aumento de la militarización, la criminalización y las barreras de acceso y administrativas a la movilidad humana; ii) la segregación étnico racial que clasificó rápidamente a sujetos que podían y no podían entrar a ciertos países y iii) la falta de comprensión en la salud y la epidemiología sobre los procesos migratorios.

Entre la *caravanización* de las movilidades y las nuevas lógicas de diferenciación relacionadas con variables como salud-enfermedad y seguridad fronteriza, se construyen los sujetos migrantes centroamericanos. Estas alteridades que se mueven desde Centroamérica, son definidas desde el plano de la victimización, la vulneración, la homogenización y la criminalización, colocando en un solo referente realidades subjetivas y colectivas profundamente diversas. Esa forma de la mirada ha sido dominante para explicar las recientes movilidades humanas centroamericanas. Ciertamente, produce la sensación de un manojito de personas sin mucho control, que se dirigen a colocar en cuestión los espacios de la administración migratoria y por ende, la disposición de los Estados sobre la materia.

Las otredades centroamericanas, esa “alterización” denominada de muchas maneras en los discursos y narrativas sobre la migración, han sido negadas sin embargo en los procesos que las producen. Poco se dice acerca de las causas estructurales que generan estas salidas y, por el contrario, se les endosan características de vulnerabilidad y de incontenibilidad, que dificultan su comprensión.

2.1 Algunas notas sobre la relación entre Fotografía y movilidades humanas

En enero de 2021 un grupo de personas migrantes hondureñas intentó avanzar por territorio guatemalteco luego de cruzar la frontera entre Guatemala y Honduras. Sus esfuerzos fueron contestados por las fuerzas de seguridad guatemaltecas, mediante

un uso desmedido de la violencia física. Los hechos fueron documentados tanto por medios de comunicación tradicionales, como a través de redes sociales.

Entre tanta información generada sobre el acontecimiento, una fotografía tomada por el fotoperiodista guatemalteco Esteban Biba llamó la atención. Capta el exacto momento del enfrentamiento entre la policía guatemalteca y las personas migrantes, en la aldea de Vado Hondo ubicada a 50 kilómetros de la frontera entre ambos países. En la imagen se observan las dos fuerzas en pugna, formadas en hileras, listas para la acción. Entre ambas, resalta una figura pequeña, destacada por la composición fotográfica en un intenso color rojo. Un niño mira a un policía que camina hacia él y el resto de las personas se alistan para el desenlace. Sobre el sentido de esa fotografía, decíamos lo siguiente:

Es desde este contexto gráfico que se debe seguir preguntando por la potencia de las "imágenes sensibilizadoras", como ha expuesto el periodista Youseff Ouled acerca del tratamiento que los medios de comunicación suelen hacer sobre las personas migrantes: "siempre enfocados como víctimas, sin prestar demasiada atención a sus verdugos" (Ouled, 2020). Es decir, cuestionarse sobre cuál es su verdadero alcance el de la sensibilización a partir de una imagen generada in situ o el de producir la espectacularización del acontecimiento (ACUÑA, 2021, p. 2).

De acuerdo con Samantha San Romé (2015), la fotografía ha sido útil para describir la alteridad, lo diferente, lo exótico, cumpliendo un rol importante en medio de un contexto donde la mirada se vuelve obligatoria. Pero, ¿cuáles son los límites sobre qué mostrar, cómo mostrar y dónde mostrar?, se pregunta la autora en su reflexión.

En el periodo reciente, los procesos discursivos sobre las movilidades humanas han tenido en la fotografía un amplio campo de reproducción, motivado por la dureza de las imágenes, la inmediatez con que son producidas y socializadas y la espectacularización con que son consumidas por distintos públicos, impulsados por la circulación indeterminada de mensajes a través de las redes sociales. Sobre estas dimensiones es preciso considerar algunos apuntes sobre la relación entre fotografía y movilidad.

Un primer elemento refiere a preguntarse sobre la utilidad de la fotografía en las ciencias sociales. A esa discusión, por ejemplo, llegan Monnet y Santamaría (2011) cuando se preguntan por su papel para captar las movilidades y alteraciones sociales o si estas mismas afectan la práctica de la fotografía.

Es decir:

Si la fotografía puede constituir, además de un excelente instrumento de producción de información, un lenguaje diferente y complementario al del lenguaje oral y escrito en nuestra tarea científica de describir y comprender los sentidos de los otros en las sociedades contemporáneas, y de cuáles serían las condiciones que los harían posibles (P.2).

El tema de los lenguajes no es menor. Para abordar las distintas dimensiones que presentan las movilidades humanas centroamericanas en la actualidad es preciso acudir a estas propias narrativas que las imágenes proveen.

Una segunda dimensión aborda la relación entre sentido y memoria sobre el hecho migratorio. A propósito, Rafael Tassi Texeira (2021) discute acerca de las representaciones de diversa índole (artísticas, culturales, mediáticas) sobre el hecho migratorio, producidas desde imágenes que accionan memorias, sentidos y afectos. El análisis de Tassi Texeira es situado en un contexto geográfico e histórico, como los procesos migratorios en el Mediterráneo, y señala la relación entre las representaciones visuales y los límites de la memoria. Para el autor, las fotografías sobre personas migrantes producen sentido y memorias específicas. Su análisis lo realiza detallando algunos comportamientos diferenciados entre “personas migrantes en situaciones límite y europeos indiferentes” a su situación.

La idea de la construcción de la memoria sobre los procesos migratorios desde la fotografía para el caso centroamericano, referencia cierto cuerpo testimonial que en los últimos años ha abordado las movilidades. Son imágenes sobre trayectorias, fronteras, acontecimientos vinculados al tránsito de los grupos de personas centroamericanas.⁴

4 Un conjunto de fotorreportajes sobre este tema pueden ser consultados en los sitios digitales Plaza Pública de Guatemala, Contracorrientes (Honduras) y El Faro (El Salvador).

Una tercera dimensión aborda la noción de la visibilidad desde la fotografía, que contrasta con la forma a menudo victimizadora con que se suelen narrar los procesos migratorios regionales. La visibilidad como expresión de las movilidades humanas es un campo analítico novedoso, referido a las recientes formas mediante las cuales las personas migrantes realizan su proyecto migratorio (ACUÑA, 2019).

En este sentido, visibilidad y fotografía podrían sugerir diferencias respecto a cómo se venían tematizando los movimientos migratorios desde —en palabras de Nash (2005), citado por Tassi Texeira—una infra representación verbal y visual de los movimientos transnacionales, proponiendo inclusive procesos de discriminación y subalternización de los otros.

La visibilización a partir de la fotografía es materia reciente. Un proyecto iniciado por el fotoperiodista John Moore se orientó a fotografiar comunidades migrantes en una época posterior a la entrada en vigencia de la Ley Arizona, un estigmatizante conjunto de leyes y normativas creadas en contra de la migración. El proyecto fue desarrollado durante la segunda década del siglo XXI y le permitió al fotógrafo documentar tanto el accionar de las fuerzas de seguridad fronterizas, como el de las protestas levantadas en contra de la Ley, en vigencia desde 2010.

Una icónica imagen de Moore que registra el momento de la separación de una madre inmigrante hondureña de su hija, en la zona de frontera entre México y Estados Unidos, fue utilizada en 2018 para atestiguar el horror de la política migratoria de este último país. Una composición para la portada de la Revista Time deja ver a la niña en la fotografía de Moore y al entonces presidente Trump mirándola desde su lugar de poder. La imagen ciertamente conmovió e impulsó discursos sobre la necesidad de humanizar la política migratoria estadounidense.

La relación entre imagen y sensibilidad en el tema migratorio resulta una cuarta dimensión a considerar. En una breve reflexión sobre fotografía y dolor ajeno, Sophia Kovalsky (2018) se interroga sobre la necesidad de captar imágenes con la vulnerabilidad de las personas como principal recurso, y si estas personas están o no de acuerdo en que se les capte de esta forma. Lo mismo se pregunta si la situación fuera inversa y quien estuviera produciendo las fotografías estaría de acuerdo con que se le fotografiara en situaciones apremiantes.

Relacionado con la sensibilidad, el campo de atención de las movilidades humanas contemporáneas puede analizarse desde la idea de espectacularización del sufrimiento o, como lo ha planteado Meloni (2017), cierta iconografía del sufrimiento que se produce en la relación entre espacios de violencia y horror (como los que experimentan en el tránsito y en el cruce de fronteras las personas

migrantes) con ciertos escenarios y visibilidades. De acuerdo con San Romé, existe una tensión entre imagen y responsabilidad de la mirada en la fotografía sobre eventos extremos:

Lo que está en discusión no es la intención de la fotografía, que hasta puede estar motivada por una buena causa: ponerse en el lugar del otro, mostrar a los demás las miserias de este mundo, dar testimonio de lo ajeno, lo que sucede lejos y volverlo más cercano; sino cómo se la ha utilizado por los medios de comunicación para informar-desinformar-. La foto pesa más que el conflicto, lo reduce (2015, p. 4).

Sobre la sensibilización desde la imagen, la autora cuestiona el doble sentido que puede tomar la indignación, ya que es útil para generar una reacción, pero que no incide en una acción de respuesta: puede ser un sentimiento inactivo. Este elemento puede pesar en gran medida en el consumo de fotografías sobre la movilidad humana, en particular en el contexto centroamericano.

Ante una terminología y un discurso de sentido que coloca el acento en la crisis y la deshumanización de la persona migrante, la producción de una fotografía implicada y cercana a las subjetividades que se movilizan recrea otras formas y lenguajes de comunicar sus condiciones materiales (las que provocaron su movilidad) sus trayectorias y proyectos migratorios. Esta es la esencia del siguiente apartado.

3. Conversando con Martín Cálix: ética, sensibilidad e historia en la fotografía testimonial de las recientes movilidades humanas centroamericanas

Martín Cálix es un fotógrafo y escritor hondureño nacido en 1984. Su biografía destaca un sinnúmero de publicaciones y premios por su trabajo en la literatura, entre los que sobresalen la 1ra Antología de cuento y poesía de La Fonola cartonera (CHILE 2013), el Dossier de poesía centroamericana comprometida de la Revista hispanoamericana de cultura OtroLunes, (ESPAÑA, 2013), la Revista Ombligo (MÉXICO, 2014), la antología de poesía «Todos los caminos» (ATRAPADOS EN AZUL, 2014), y en «Aquí hay dragones, breve antología de minificción centroamericana contemporánea» (PARAFERNALIA EDICIONES DIGITALES, 2016). Fue ganador del XIV Certamen Internacional de Poesía

Joven Martín García Ramos, 2015, los XXX Juegos Florales de Santa Rosa de Copán, 2016, el IV Premio Nacional de Poesía Los Confines, 2020.

Ha publicado los libros «Partiendo a la locura» (Ñ EDITORES, 2011 | segunda edición para CASASOLA EDITORES, 2012), «45°» (Ñ EDITORES, 2013), «Lecciones para monstruos» (90s Plaquettes, 2014) y «El año del Armadillo» (DIFÁCIL, 2016 | segunda edición para EDITORIAL UNIVERSITARIA, 2019).

Su desarrollo como fotoperiodista sin duda ha sido complementado con esa visión particular que proviene del trabajo literario. Los distintos fotorreportajes realizados en el medio digital independiente y crítico hondureño Contracorriente, los realizó desde una mirada implicada, crítica y cuestionadora.

Desde que iniciaron las nuevas formas de movilidad humana centroamericanas originadas muchas de ellas en Honduras, hemos compartido algunas reflexiones respecto al desarrollo de los eventos y el impacto que la observación implicada le han producido tanto a nivel personal como profesional. En la conversación sostenida en julio de 2020, quisimos acercarnos a su punto de vista respecto a dimensiones como la ética, el acompañamiento, contar historias, explorar en su misma narrativa y lenguaje visual, cómo se produce ese acercamiento crítico y sensibilizador de las movilidades humanas regionales.⁵

5 Esta fue una conversación con Martín vía digital en el marco de la pandemia. Se referencia en adelante como Comunicación personal.

Figura 2



Fuente: fotografía de Martín Càlix

Sobre el trabajo fotoperiodístico

La primera idea que quisimos conversar con Martín se relaciona con la producción de imágenes sobre las personas que se movilizan, en recientes trabajos fotoperiodísticos producidos sobre el tema.⁶ Pensando justamente que la movilidad centroamericana ha sido ubicada desde diferentes lugares de enunciación como esas otredades, amenazas, peligros, alteridades, preguntamos entonces a Martín: ¿Cuál es la línea entre el testimonio fotográfico, el acompañamiento social y la producción de imágenes respecto a las movilidades humanas?

6 En el sitio digital del periódico Contracorriente (contracorriente.red), pueden ser consultados sus trabajos. Sobre el tema de las movilidades humanas, dos en concreto: Una caravana fragmentada y El éxodo de los pobres, ambos de enero de 2019. De estos dos trabajos extrajimos algunas muestras fotográficas que compartimos con su autorización en este artículo.

Martin: Básicamente que son cosas completamente distintas, que una la realiza un fotoperiodista y la otra una persona defensora de los derechos humanos, no deben mezclarse, por ética, por respeto tanto para tu trabajo como para las personas que retratas, es decir, no puedo ir a cubrir con mi cámara una caravana con el chaleco de derechos humanos, no puedo crear esa ambigüedad tan común hoy en día. Las personas que yo retrato siempre han tenido claro que soy fotoperiodista, que yo no les ofrezco nada por aquello que me ofrendan que es su historia. No se puede ir por la vida engañando a la gente, diciéndole que una fotografía les va a cambiar la vida, que les va a ayudar, ese no es nuestro trabajo. Si eso sucede, vaya, se adquiere un significado superior en la fotografía y no solo el de contar historias, pero no se le puede generar expectativas que no corresponden al trabajo fotográfico. Lo importante es hacer el trabajo con dignidad" (Comunicación Personal).

Una segunda dimensión aborda elementos sobre la ética en la producción de las imágenes. Considera los señalamientos de Giordano (2021) sobre sus usos y circulación, que supone la utilización y manipulación más allá del plano estético. Sobre ese aspecto, Martín entiende la ética como una forma de trabajo de quién percute la cámara.

Entiendo que la ética es también una forma de trabajar: el trabajo del fotoperiodista es el de aquel que cuenta historias con imágenes, esas imágenes pueden ser muy tiernas o muy duras, incluso pueden ser historias de ternura dentro de contextos de mucha dureza. La migración en la región centroamericana es un fenómeno que tiene sus raíces en los contextos de desigualdad profunda en los que vive la gente de estos países, mi trabajo es contar esas historias, sin violentar a las personas que retrato (Comunicación Personal).

Esta reflexión coloca una perspectiva fundamental en el abordaje de las movilidades humanas. Es importante disputar a las narrativas de crisis y descontrol sobre quienes se movilizan, el campo de los significados, el de las subjetividades y las biografías. Es decir, hacerlo con cuidado, sin "violentar a las personas", pero al mismo tiempo dotar de sentido sus proyectos migratorios a partir de una historia bien contada, con tino y con respeto por las biografías de los otros, de las otras.

La delgada línea entre oportunidad y sensibilidad suele estar ausente en la cobertura mediática sobre los procesos migratorios. El análisis realizado por Tassi Texeira a distintas composiciones fotográficas sobre las contingencias migratorias en el Mediterráneo comprueba la poca existencia del resguardo por la biografía de la persona que yace sin vida o en una situación límite en alguna de las fronteras europeas.

Una tercera reflexión acerca de la práctica que realiza Cálix, aborda la diferencia con la fotografía periodística para medios empresariales. Sobre la edición de la historia que se desea reflejar a través de las imágenes, enfatiza en que se trabaja desde el proceso previo y no solo al momento de la entrega. Existe un acompañamiento en el componente de edición.

Porque todo se trabaja con paciencia, para permitirme encontrar escenas que retratar más íntimas, más cercanas a las personas que las que hace quien va corriendo, pensando más en entregar que en lo que va a entregar. Entonces concluiría que la diferencia radica en el proceso creativo de las historias que decido contar con mi cámara" (Comunicación Personal).

En su proyecto fotográfico sobre las migraciones en zonas de frontera, John Moore ha planteado que su búsqueda está relacionada con la humanización de los temas de migración y seguridad fronteriza, colocar un rostro humano a estos temas que frecuentemente son vistos con mucha frialdad desde la estadística. Este elemento de humanización está presente en el trabajo de Martin.

La patria que se dibuja en las movilidades humanas centroamericanas

Durante los procesos de movilidad de 2018-2019 y los primeros meses de 2020, fueron producidas varias fotografías en fuentes periodísticas regionales destacando el uso de símbolos patrios (banderas, camisetas, etc.). En un trabajo de reflexión, abordábamos ese tema vinculado con la idea de patria que se va construyendo aun en la movilidad, en el exilio forzado (ACUÑA, 2020c). Anotábamos que, a pesar del desencanto con un país, siempre va a existir una idea imaginada de comunidad, la nación entendida como “compañerismo profundo y horizontal” según Benedict Anderson o, como apunta Blanco (1982), la patria como una idea instintiva sentimental, carnal, “la nación hecha sentimiento”.

Nicolás Fernández Bravo (2016) discute algunas aproximaciones sobre la relación entre fotografía y nación. Señala la función de la imagen como una herramienta potente en la construcción de comunidades imaginadas, noción impulsada por Anderson en su trabajo. Las fotografías, señala Fernández Bravo, “hicieron la nación”.

Figura 3



Fuente: fotografía de Martín Càlix

A Martín le preguntamos si logró visualizar esos símbolos durante su trabajo de cobertura de las movilizaciones. “Sí”, nos dice, “la gente necesita construir una identidad que les de pertenencia, así sea pertenecer al éxodo”. A pesar de la problematización que las personas tienen con los contextos de donde salen, en ocasiones de forma forzada, los símbolos de la patria son útiles para catalizar una idea de identidad, de unidad, en medio de la diversidad que provoca la migración.

Los símbolos ayudan a unificar a las personas: una bandera con el escudo de la selección de fútbol se convierte en aquello que simboliza su pertenencia. Con los migrantes de las caravanas estas demostraciones de identidad son comunes, porque la gente necesita sentir que es parte de aquello, aunque aquello sea el desasosiego, y que, aún siendo expulsados del lugar al que perteneces, ellos siguen perteneciendo a través de los símbolos. A veces los símbolos son todo lo que tienen (Comunicación Personal).

Sin embargo, a pesar de esa nación que se lleva a través de los símbolos y el sentido, existe una idea absolutamente novedosa que resulta de una “doble fractura” generada por la gente que se va y la que se queda. Es otra nación la que resulta, que no es una sola, sino que son varias ideas que se van a construyendo.

Ha sido importante comprender como fotoperiodista, que la migración, en las condiciones en las que las poblaciones empobrecidas de nuestros países ejercen, es una migración que deja una doble fractura: el que se va y se convierte en habitante de un país que no existe (la patria del nómada hasta encontrar la tierra prometida) y el que se queda confiando que el que se va lo va a lograr. Hay que contar ambos momentos, es tan importante las personas de las caravanas como luego volver al país y buscar a las familias que quedan y que en muchos casos no vuelven a saber nada de quien se fue. Entonces lo que se obtiene es una nación que es producto de la doble fractura migratoria (Comunicación Personal).

En un texto que acompaña el trabajo fotográfico “El éxodo de los pobres” publicado en Contracorrientes el 19 de enero de 2019, se referencia al periodista Martín Caparrós cuando advierte los peligros de la patria, el patriotismo, y también los espacios fronterizos de la región centroamericana. Sin embargo, para estas personas que se movilizan, funciona como dispositivo, como herramienta para seguir transitando y conseguir su objetivo final.

Colonialidad de la imagen

En un artículo sobre la imagen exhibida en contextos de contingencia sanitaria como el Ébola o el COVID-19, el filósofo camerunés Saïba Bayo (2020) planteaba que la protección de la dignidad sigue estando atravesada por la colonialidad del poder, es decir, existen subjetividades que pueden ser exhibidas, sus corporalidades del dolor expuestas, las imágenes determinadas para orientar ciertas opiniones y percepciones. Interpelamos a Martín sobre esa idea al fotografiar a las personas migrantes cruzando fronteras internacionales.

El hecho de no ser miembro de la caravana, de estar ahí con mi cámara porque el medio que me contrata me asigna la cobertura de la caravana migrante, el hecho de que yo por la noche me vaya a una habitación de hotel para ducharme y luego procesar material, eso me pone en una condición de ventaja frente al que es retratado, eso siempre ha sido así, el que dispara la cámara jamás está en igualdad de condiciones con la persona retratada, ¿pero eso le quita dignidad a mi trabajo? Yo creo que lo colonial existe en todas las relaciones humanas, en algunos casos es mucho más evidente, es obvio que se puede llegar a creer que existe mayor colonialidad en la fotografía de John Moore que hace fotos para la Getty Images y el New York Times que la que hace Martín Cálix que son para un medio pequeño, independiente, casi sin recursos que se llama Contracorriente, pero existe. John Moore y yo estamos ahí y vemos cosas distintas por múltiples factores que nos ofrecen herramientas distintas a ambos, por suerte no me cuestiono lo colonial a la hora de hacer fotografía porque no me dejaría trabajar. Es un concepto pesado. Quiero decir que los fotógrafos estamos conscientes de nuestras condiciones de privilegio (Comunicación Personal).

Volvemos a la idea de la fotografía del Niño de Bado Hondo o las imágenes sobre el cuerpo muerto de Aylan Kurdi en una playa turca. Sobre esto, sobre la necesidad real o no de fotografiar desde distintos planos el drama de los niños y niñas en contextos de movilidad y si quien produce esas imágenes está reproduciendo una actitud colonial en la fotografía, le consultamos.

Yo no puedo dejar de hacer la fotografía de una niña migrante en la caravana porque lo políticamente correcto me dice que no está bien fotografiar niñas en condiciones de vulnerabilidad. Creo que muchas veces esas suelen ser excusas para no hablar de lo importante, es decir, permitimos que se desvíe la atención hacia una discusión estéril. El fotógrafo debe contarte con sus imágenes aquello que no querés ver, y si eso que no querés ver son niñas pobres y hambrientas en una caravana migrante donde sabemos que las van a violar y las van a matar y que están ahí porque huyen

de la violencia de un país que las viola y las mata, entonces hay que mostrártelo, aunque eso arruine tu desayuno, porque no es tu desayuno el que está mal ni la foto que yo hice está mal, sino el país o los países en que vivimos. Las estructuras sociales sobre las cuales están cimentadas las naciones centroamericanas están mal (Comunicación Personal).

La idea es clara: incomodar al lector, llevarlo al extremo de su conciencia a propósito de imágenes fuertes, dramáticas y desgarradoras, porque al final eso le permite entender de mejor manera los contextos objetivos y subjetivos que explican las movilizaciones humanas centroamericanas. Le re-preguntamos si era absolutamente necesario generar fotografías sobre las vulnerabilidades en estos contextos.

¿Y cómo se informa adecuadamente sin ellas? Lo que quiero decir es que, si Messi metió un gol importante contra el Madrid, vos querrás ver la foto del gol, querrás ver la foto de su celebración, de Messi siendo cargado en hombros por sus compañeros, pero no querés ver la foto del padre y su hija ahogados porque eso no te gusta, y no te gusta porque esa foto te saca de tu confort y pone la violencia en tu mesa. Pues no, no se debe complacer al lector, y aquí están estas fotos como la foto de quienes se ahogan en el Río Bravo, pero también de la represión con gas lacrimógeno o de la mujer que perdió a su hijo a manos de la Policía Nacional. Ese mundo imperfecto que no queremos ver, que nos incomoda ver, porque verlo cuestiona nuestros privilegios y nuestra colonialidad sobre los demás (Comunicación Personal).

El fotógrafo: subjetividad, interpelación, pulsión

El fotógrafo y su subjetividad están presentes en las imágenes que produce, el contexto que intermedia, la relación con las personas y situaciones fotografiadas. Acerca de las imágenes producidas por Martín, le preguntamos por su sensación, su sentimiento. “La sensación de quien se cae en un vacío- dice- y que está cayendo desde la primera foto y no ha dejado de caer desde entonces”. A propósito, quisimos conocer acerca de su “caja de herramientas”, su forma de trabajar cuando se incorpora a caminar acompañando a los grupos en movilidad, su acercamiento.

Quizá lo importante siempre es hablar con las personas, obviamente a veces no se puede y sobre todo en grupos tan grandes como la caravana, pero siempre hay con quien hablar, y permitirle a la gente que te conozca un poco, que sepa que sos fotógrafo y que esa es la razón por la que estás ahí con ellos, y que querés contar su historia (Comunicación Personal).

La indivisibilidad de los fotógrafos con su biografía es una constante. Quizá en sus trabajos se refleje y se resuelvan las certezas y las tensiones entre la persona y su contexto inmediato, personal. Exploramos esta relación con dos preguntas a Martín, una sobre la interpelación a los distintos significados discursivos que se producen sobre quienes migran: ¿el otro? ¿el vulnerable? ¿el traidor? ¿el catracho? ¿la víctima? y la otra acerca de su propia experiencia migratoria.

Sobre el tema de la interpelación, piensa que se produce a todos los registros de personas, pero sobre todo a sí mismo, pues es un permanente cuestionamiento personal de lo que significa ser un fotoperiodista hondureño que documenta las paradojas de un país como Honduras en materia de migración: *“a veces estoy cubriendo la caravana y otras haciéndole un retrato a una campesina que lo ha perdido todo y que piensa irse en la próxima caravana” (Comunicación Personal).*

Sobre la mediación de su experiencia como migrante al acompañar a los grupos en contextos de movilidad, le consultamos si la había utilizado en la producción de las fotografías.

Sí... es claro que no puedo escapar a ello, a veces cuando he vuelto a Guatemala para documentar la caravana migrante he pensado en mi yo de algunos años, el que vivía en Xela y no tenía las condiciones para vivir por la falta de empleo y que luego tuvo que volver a su país casi como derrotado, entonces esa experiencia se convierte en motor de mi fotografía, pero apenas es una parte, hay otras motivaciones, pero puedo decir con certeza que fotografiar la migración hondureña desde mi experiencia personal de migración es algo inseparable de por vida (Comunicación Personal).

El cuerpo migrante en la fotografía

El concepto de *incircunscripción/invisibilidad* ha sido trabajado por Rodrigo Parrini (2017) para abordar los procesos de relación con las corporalidades migrantes. Son nociones que abordan las fronteras que se trazan en la relación de vínculo/rechazo con esas corporalidades. La fotografía produce claros y oscuros cuando se trabaja con la corporalidad migrante. Se tocan, rozan cuerpos desde la imagen. Se traslada una noción a la imagen: cuerpos que escapan, cuerpos que transgreden, cuerpos disidentes, cuerpos circunspectos (Acuña, 2020).

P: ¿Qué noción corporal produce la fotografía de personas en contextos de movilidad?

R.: Yo creería que la sensación es de lo incorpóreo, en realidad, si bien está todo lo que ya hemos hablado sobre territorio, cuerpo, identidad, nación, la sensación es de que no podemos percibir todo lo que se materializa en los fenómenos migratorios, no podemos verlo todo. Entonces te genera duda, la duda de a qué lugar pertenecen las fotografías de los migrantes, porque está claro que no pertenecen al fotógrafo, o al migrante que ha sido retratado, o a los países, o a los medios para quienes trabajamos, hay un lugar superior acaso donde van las imágenes de aquellos cuerpos que documentamos en las caravanas migrantes y que a la vez forman un cuerpo, un todo que no sabemos bien qué es, no lo sé. Lo que quiero decir es que esa sensación de lo corporal de la fotografía no es crística, esto no es el cuerpo de todos, sino el de algunos, unos muchos que son pocos, y que a nadie le importan, o nadie quiere ver, pero que existen, en su muchedad, existen siendo nadie, la fotografía es así, como ellos” (Comunicación Personal).

Finalmente, el tema de los cuerpos hegemónicos y periféricos cerró nuestra conversación. Lo que pensábamos con esta última pregunta era reflexionar con Martín si se generaban en las imágenes sobre migrantes centroamericanos, categorías de corporalidades. Lo resume así:

No estoy seguro de que siendo hegemónico un cuerpo también pueda ser periférico, creo que son puntos extremos. En todo caso, de lo que sí podemos hablar es de la hegemonía en los puntos de vista sobre cómo vemos los fenómenos migratorios en la región, eso influencia la fotografía, porque surgen fotógrafos que cuestionan esa hegemonía de ver las cosas desde ciertos puntos de vista que excluye a las mayorías. A veces estamos ahí no porque somos buenos fotógrafos, sino porque somos los que cuestionamos las hegemonías, y es que si los cuerpos son periféricos esa es la razón por la que están en movilidad y precariedad, y es a la vez, la razón por la que no son hegemónicos (Comunicación personal).

Esta conversación nos permitió recorrer el pensamiento de una persona que como Martín se permitió en su momento desarrollar un trabajo implicado en el fotorreportaje sobre las moviidades humanas en la región. De alguna manera, su biografía, pero también su hondureñidad en cuestión, se reflejan en su trabajo y en sus reflexiones sobre la ética, el poder, el ejercicio de adecentar los abordajes que se realizan sobre el tema desde historias bien contadas, con realidad, con dureza, pero recuperando la ternura como eje transversal.

Al mismo tiempo, nos permitió diferenciar este tipo de abordajes de los que se realizan en otras matrices comunicativas, donde la espectacularización, la sensibilización mal utilizada, se antepone a la necesidad de informar sobre las biografías de quienes tienen en la migración una estrategia, no solo de respuestas a sus condiciones de vida, sino de construcción de una perspectiva política como sujetos con agencia.

3. Consideraciones finales

Asistimos a un período de la historia donde las movilidades humanas han sido objeto de una sobrerrepresentación que, por un lado, ha permitido contrarrestar la invisibilidad de los sujetos, pero, por otro lado, los ha construido desde enfoques y visiones que no promueven sus capacidades y agencias. Entre ambos extremos de representación, la fotografía aparece como un recurso fundamental, para captar y registrar de forma inmediata los principales momentos experimentados por quienes se movilizan.

En la región centroamericana existe un conjunto de proyectos de comunicación que generan constantes imágenes sobre la realidad migratoria y sus impactos. Destacan los aportes de la iniciativa Contracorriente, medio de comunicación digital hondureño donde el escritor y fotoperiodista Martín Calix desarrolló en el pasado sus trabajos sobre el tema.

La dimensión de la alterización de los sujetos migrantes y la función de la fotografía en esta dinámica, fue tal vez el eje transversal que nos permitió la conversación con Calix, en el sentido que profundizamos dimensiones cercanas a la ética, la sensibilización, la responsabilidad de la mirada, la narrativa que las imágenes proporcionan a una audiencia que quizá se incomode con lo que observa. Y como se incomoda, reacciona explicándose con determinación lo que generan estas movilidades y lo que ha debido pasar una persona para aparecer en los primeros planos de sus registros.

Las referencias a la identidad, la nación, la colonialidad y el cuerpo recogieron reflexiones interesantes que en el pensamiento de Martín recrean. Mientras las últimas líneas de este trabajo eran escritas (inicios de 2022), se conocía acerca de la incontenibilidad de grupos de transmigrantes africanos y caribeños en suspenso, varados en la frontera entre Colombia y Panamá, a la espera de

poder continuar su viaje con destino final a Estados Unidos. La movilidad humana, en tiempos de excepcionalidad, no dejará de manifestarse desde el profundo significado de quienes la experimentan y la re-producen cotidianamente. Tampoco las y los migrantes dejarán de ser representados desde enfoques victimizantes, discriminatorios y racializadores. La principal tarea de personas como Martín y de quien escribe estas reflexiones, es seguir profundizando en el análisis, desde el respeto y el cuidado por las subjetividades que se movilizan. Esa será una tarea permanente.

BIBLIOGRAFÍA

ACUÑA, G. **Déjenos pasar: migraciones y trashumancias en Centroamérica**. 1.a. ed. Madrid: ediciones Amargord, 2019.

ACUÑA, G. Subjetividades disidentes y controles migratorios en los éxodos centroamericanos contemporáneos. **Diálogos**, Río de Janeiro, v. 24, n. 1, pp. 370-395. 2020a.

ACUÑA, G. Políticas e imaginarios sobre las movilidades humanas en tiempos de excepcionalidad. **Revista de Poesía**, Madrid, n. 1, 2020b.

ACUÑA, G. Cuerpo, Patria y Memoria: la poesía sobre movilidades humanas desde tres voces contemporáneas. In: **Coloquio actualidad y perspectivas de las migraciones en América Latina: migración, representaciones, desplazamientos y diásporas**. Universidad de Guadalajara. Documento de trabajo. 2020c.

ACUÑA, G. El niño de Vado Hondo: mirada, sensibilidad o espectacularización. **El escarabajo**, 2021. Disponible en <https://elescarabajo.com.sv/opinion/vado-hondo/> Acceso en 5 de agosto de 2021.

FERNANDEZ, N. Fotografía y nación: Reflexiones antropológicas sobre las fotografías con afroargentinos. **Corpus, archivos virtuales de la alteridad americana**, Buenos Aires, v. 6, n. 2, pp.1-14, 2016.

GIORDANO, M. Estética y ética de la imagen del otro. Miradas compartidas sobre fotografías de indígenas del Chaco. **Aiethesis**, Santiago, n. 46, pp. 65-82, 2009.

HERNANDEZ, Antonio. **COVID 19, Nuevas fronteras y la profundización de la biomedicalización de las migraciones.** CLACSO, 2020. disponible en https://www.clacso.org/covid-19-nuevas-fronteras-y-la-profundizacion-de-la-biomedicalizacion-de-las-migraciones/#_ftn1 Acceso en 4 de agosto de 2021.

KOVALSKY, S. Fotografiar el dolor ajeno. **Steemit**, 2018. Disponible en <https://steemit.com/spanish/@sophiakovalski/fotografiar-el-dolor-ajeno-or-reflexiones>. Acceso en 4 de agosto de 2021.

LEON, A.; CONTRERAS, J. La construcción social del peligro migratorio en contextos de crisis globales. Un análisis comparado: Europa Occidental-Centro y Sur Latinoamericano. **Revista Andina de Estudios Políticos**, Lima, v. 1, n. 10, pp. 152-171, 2020.

MELONI, C. Imagen, simulacro y barbarie: estrategias de desrealización del otro en las sociedades del espectáculo. **La torre del Virrey**. Revista de Estudios Culturales, Valencia n. 22, pp. 35-56, 2017.

MONNET, D.; SANTAMARIA, E. Fotografía y alteridades. A vueltas con los usos de la fotografía y el sentido de los otros. **Quaderns-e**, Institut Català d' Antropologia, Barcelona, n. 16, pp. 1-15, 2011.

NASH, M. **Inmigrantes en nuestro espejo: inmigración y discurso periodístico en la prensa española.** Barcelona: Editorial Icaria, 2005.

OEHMICHEN, C. Los imaginarios de la alteridad y la construcción del chivo expiatorio: Trump y el racismo antiinmigrante. **Revista Pueblos y Frontera Digital**, Ciudad de México/ San Cristóbal de Las Casas, v. 13. pp. 1-21, 2018.

MCAULIFFE, M.; A. TRIANDAFYLLIDOU (eds.). **Informe sobre las Migraciones en el Mundo.** Ginebra: Organización Internacional para las Migraciones (OIM), 2022.

OLMOS, A. Alteridad, migraciones y racismo en redes sociales virtuales: un estudio de caso en Facebook. **Revista Interdisciplinaria de Movilidades Humanas**. Brasilia, v. 26, n. 53. pp. 41-60, 2018.

OULED, Y. La inocencia de las imágenes sensibilizadoras. **La Marea**, 2020. Disponible en <https://www.lamarea.com/2020/11/18/la-inocencia-de-las-imagenes-sensibilizadoras/>. Acceso en 3 de agosto de 2021.

PARES, A. et al. **La construcción del otro como alteridad**. Facultad de Filosofía y Letras. Diplomatura en investigación y conservación fotográfica documental. Universidad de Buenos Aires, 2018.

PROGRAMA ESTADO DE LA NACIÓN (PER). **VI Informe Programa Estado de la Región**. San José: CONARE, 2021.

PRUNIER, D.; SALAZAR, S. Fronteras centroamericanas y movilidad en 2020. Una región de fracturas y desigualdades impactada por el COVID-19. **Estudios Fronterizos**, Mexicali, v. 22, pp.1-21, 2021.

RETIS, J.; COGO, D. Periodismo de migraciones: producción y consumo de narrativas sobre movilidad humana en tiempos de incertidumbre y plataformas digitales. **Estudios sobre el mensaje periodístico**, Madrid, n. 27, p. 1-12, 2021.

PARRINI, R. Incircunscripción e invisibilidad: Corporalidades migrantes en la frontera sur de México. **Revista con la A**, Castellón de la Plana, n. 54. pp.1-4, 2017.

ROJAS, A. Julia Le Duc, periodista mexicana: "Espero que esa imagen mueva conciencias para que no tengamos que seguir tomando fotos de migrantes ahogados a mitar del río". **BBC**, 2019. Disponible en <https://www.bbc.com/mundo/noticias-america-latina-48751682>. Acceso en 1 de agosto de 2021.

SAIBA, B. COVID-19, Ebola y la colonialidad de la imagen. **El Salto**, 2020. Disponible en <https://www.elsaltodiario.com/el-rumor-de-las-multitudes/covid-19-ebola-y-la-colonialidad-de-la-imagen>. Acceso en 3 de agosto de 2021.

SALAZAR, Sergio. Las caravanas migrantes como estrategias de movilidad. **Iberoforum**, Revista de Ciencias Sociales, Ciudad de México v. XIV, n. 27, pp. 1-27, 2019.

SAN ROMÉ, S. Para que fotografiar un cadáver. **Polvo**, 2015. Disponible en <http://www.polvo.com.ar/2015/09/para-que-fotografiar-un-cadaver/>. Acceso en 3 de agosto de 2021.

TASSI TEXEIRA, R. Fotografía, Paisaje y Memorias en las 'imágenes que no queremos ver de las muertes de inmigrantes en el mediterráneo actual. **Estudios sobre el mensaje periodístico**, Madrid, n. 27, pp. 269-279, 2021.

TISCAREÑO GARCIA, E. Encuadres noticiosos sobre la caravana migrante del 2018 en periódicos digitales mexicanos. **Estudios sobre el mensaje periodístico**, Madrid, n. 27, pp. 281-293, 2021.

TORRE, E.; MARISCAL, D. Batallando con Fronteras: estrategias migratorias en tránsito de participantes en caravanas de migrantes. **Estudios fronterizos**, Mexicali, v. 21. pp. 1-21, 2020.

VARELA, A.; McLEAN, L. Caravanas de migrantes en México: Nuevas formas de autodefensa y transmigración. **Revista CIDOB d'Afers Internacionals**, Barcelona, n. 122, pp. 163-185, 2019.

ENTREVISTA

COMUNICACIÓN PERSONAL. **Entrevista a Martín Cálix** (julio, 2020). Comunicación digital.

Sobre las fotografías usadas en este capítulo:

Autoría de la foto de portada: Martín Cálix.

Todas las imágenes atribuidas a Martín Cálix se incluyen con su autorización.

PROTESTAS SOCIALES Y PUEBLOS EN MOVIMIENTO EN LA CENTROAMÉRICA: UNA MIRADA PANORÁMICA A LOS CASOS DE COSTA RICA Y NICARAGUA (2000-2021)

Sofía Cortés Sequeira

Ronald Sáenz Leandro



Introducción

En términos generales, desde principios de la década de los noventa, la región centroamericana se ha visto inmersa en un doble proceso de pacificación armada y apertura económica. Las contradicciones y desniveles en torno a los impactos de las políticas de shock neoliberales, sin embargo, lejos de consolidar "ciudadanías de baja intensidad" han motivado una movilización constante de la ciudadanía en torno a diversas demandas sociales insatisfechas, ahora sin guerras civiles, pero con nuevos (y viejos) problemas y tipos de violencia.

El trabajo comparativo de Almeida (2014) da cuenta de la tónica evidenciada en la dinámica de las campañas o ciclos de protesta en Centroamérica entre 1990 y el 2010, sobre todo desde el periodo abierto con las transiciones hacia regímenes democráticos y el desarme de las guerrillas: el autor afirma que, aunque los países suelen presentar coyunturas paradigmáticas en ciertos momentos, el hilo que los une son los distintos tipos de manifestaciones en contra de la aplicación de reformas estructurales de corte neoliberal. Este hallazgo no solo permite ubicar la dinámica de la movilización en la región, sino que ayuda a abrir un diálogo en torno a movimientos transnacionales y líneas generales de la protesta social en la era de la globalización económica.

Al analizar los ciclos de movilización en su conjunto, puede afirmarse que Costa Rica, El Salvador, Guatemala, Honduras y Panamá coinciden en haber presentado movimientos bastante importantes en oposición a la privatización de servicios públicos, tales como la salud, el agua y las telecomunicaciones, pero también, entrado el siglo XXI, fuertes campañas en contra del Tratado de Libre Comercio (TLC) entre Centroamérica y República Dominicana y los Estados Unidos. Más recientemente, Guatemala ha visto nacer contiendas de protesta a raíz de la corrupción en las altas esferas del Estado, así como relacionadas con los casos irresueltos de justicia transicional; y Honduras, por su parte, desde 2009 tras el Golpe de Estado al gobierno de Manuel Zelaya, ha experimentado la erosión de los derechos humanos y la profundización autoritaria de su régimen, la cual influyó en una fuerte represión a los movimientos de protesta antigolpistas¹ (BROCKETT, 2017).

1 Tras más de una década de movilizaciones y denuncias en contra de los sectores golpistas, el Partido Libertad y Refundación (LIBRE) ganó las elecciones presidenciales del 2021 con la candidatura de Xiomara Castro de Zelaya.

Nicaragua constituye un caso excepcional, en tanto la derrota electoral del Frente Sandinista de Liberación Nacional (FSLN) en 1990 abrió un proceso de tensiones entre el sandinismo y los movimientos sociales que, aunque ayudó a consolidar la autonomía de organizaciones como las campesinas y las de mujeres, también sufrió un impacto en el movimiento sindical de base, el cual estuvo en la vanguardia de la lucha contra las privatizaciones y el despido de funcionarios del sector público. Los resultados fueron menos alentadores ante las particularidades de las élites políticas, las cuales impulsaron fervientemente la agenda neoliberal a cambio de cuotas de poder político (MARTÍ I PUIG, 2015).

El presente capítulo tiene por objetivo brindar una perspectiva panorámica acerca de las dinámicas de los movimientos y las protestas sociales en Nicaragua y Costa Rica en el siglo XXI, bajo el supuesto de que estos son expresión de la resistencia de los movimientos en la región frente a dos fenómenos que caminan de forma paralela y se refuerzan mutuamente: el autoritarismo y conservadurismo político, junto con la profundización de las reformas neoliberales. En un primer momento, se abordará el caso de Nicaragua, seguido del caso de Costa Rica, ambos para el periodo 2000-2021. En la sección final se retoman algunas reflexiones finales, de cara al devenir de la movilización social para ambos países.

1. Nicaragua (2000-2021): entre el legado revolucionario y la búsqueda de autonomía de los movimientos sociales

Nicaragua llega al siglo de su Bicentenario a través de una serie de transformaciones políticas, sociales y económicas importantes. Si bien la estructuración de la competencia partidaria de los últimos veinte años ha transitado predominantemente hacia la concentración del poder en torno al partido Frente Sandinista de Liberación Nacional (FSLN), y en particular en la figura de Daniel Ortega, la rearticulación de las fuerzas y colectivos sociales ha experimentado un camino de aprendizaje y crecimiento que también debe ser tomado en cuenta, al margen de los intentos de apropiación de aquellos por parte del partido en el gobierno.

Sobre este marco general, el presente apartado pretende realizar un repaso generalizado por la dinámica de los movimientos sociales en Nicaragua durante lo que se lleva del siglo XXI, tomando en cuenta la particularidad de demandas y actores presentes a lo

largo de estas dos décadas de estudio, así como su relación con el régimen sandinista. En este sentido, el acápite se estructura de la siguiente manera: en primer lugar, se realiza un recuento sobre la rearticulación de fuerzas políticas y sociales acaecida luego de los Acuerdos de Paz y la transición de la década de los noventa, en el marco de expansión neoliberal en la región; en segunda instancia, se ofrece un repaso de la trayectoria de los tres conglomerados de activismo con mayor presencia en la arena política en los últimos años, a saber, los movimientos campesinos y ambientalistas, los colectivos autonomistas y étnicos, y las organizaciones de mujeres y las luchas por la diversidad sexual; el apartado se cierra con un breve examen de la coyuntura crítica abierta a raíz de las protestas estudiantiles de 2018 y el subsecuente escenario de retroceso autoritario experimentado por las organizaciones sociales desde entonces.

1.1 “Después de la paz”: reconstrucción del tejido social, neoliberalismo y el retorno del FSLN

Desde su constitución como movimiento nacional de liberación armado a inicios de la década de los sesenta, el FSLN se caracterizó por sus vínculos con organizaciones sociales de base. A pesar de que en el periodo anterior a la insurrección popular de finales de los setenta ya preexistían muchos colectivos sociales organizados desde diferentes sectores, tales como asociaciones de trabajadores rurales, de educadores, de trabajadores de la salud, y de mujeres, luego del triunfo armado del Ejército Sandinista y el derrocamiento de la dictadura somocista en 1979, estos lograron expandirse –aunque con relativos márgenes de autonomía– conforme al proyecto de democracia popular y asociativa, impulsado por el bando vencedor (BOOTH et al., 2010; MARTÍ I PUIG, 2015).

Luego de la derrota electoral del FSLN, en 1990, y la entrega del poder a la Unión Nacional Opositora (UNO), liderada por la expresidenta Violeta Barrios de Chamorro, la sociedad civil nicaragüense experimentó un proceso de reconstitución, ahora sin el auspicio y recursos oficiales experimentados durante el tiempo que duró el proceso de la Revolución Sandinista (1979-1990) en el mando. A pesar de las contradicciones experimentadas durante el periodo revolucionario en torno a la conformación de una ciudadanía descentralizada en el marco de la devastada economía ocasionada por la guerra, el vínculo de larga data entre

la sociedad civil y el FSLN mantuvo relativa constancia durante las diferentes fases por las cuales ha transitado el sandinismo: como guerrilla, como gobierno revolucionario y como partido político operante en las instituciones. Esta estrecha relación, incluso, es lo que distinguió al FSLN de otras experiencias en la región latinoamericana en el periodo posterior a la tercera ola democratizadora (DAVIS et al., 1999).

En este sentido, la reconversión del FSLN hacia un partido electoral, formalmente asentado y con mayoría legislativa en el Parlamento, durante la década de los noventa, no terminó de minar el vínculo con los movimientos sociales, pero sí generó una serie de transformaciones dentro del gremio sindical: el Frente Nacional de Trabajadores (FNT) nace como un intento de articular de forma independiente a los trabajadores, luego de la derrota de 1990, razón que motivó a que durante aquellos años convulsos, no en pocas ocasiones el FSLN tuviera que fungir como mediador entre estos colectivos y el gobierno (MARTÍ I PUIG, 2015).



Fuente: fotografía de Jorge Mejía Peralta

Aunque llegaron a contar con mayor autonomía respecto de la estrecha relación propia del gobierno revolucionario, las organizaciones sociales mantuvieron su cercanía al sandinismo y se convirtieron en aliados estratégicos del partido consolidando un núcleo de oposición contra las reformas de ajuste estructural (MARTÍ I PUIG, 2008; POLAKOFF y LA RAMÉE, 1997), impulsadas en los años siguientes por las administraciones Barrios de Chamorro (1990-1997), Alemán Lacayo (1997-2002) y Bolaños

Geyer (2002-2007). En este sentido, el sandinismo fue clave en el impulso de una "ciudadanía de alta intensidad" en tiempos en donde la devastación provocada por diez largos años de guerra civil y la transición de la economía desde un sistema planificado hacia uno liberalizado terminaron por extender las condiciones precarias de la ciudadanía.

Aunado a lo anterior, la década de la transición estuvo marcada por un fuerte clima de descomposición social e inseguridad ciudadana, producto del resultado de la guerra, la crisis económica y el bloqueo legislativo de la bancada sandinista. Las elecciones de 1996 fueron ganadas por la alianza liberal que llevó a Arnoldo Alemán al poder, constituyendo un gobierno que, a las dificultades económicas arrastradas de la administración de Violeta Barrios, sumó escándalos de corrupción que sacudieron la unidad de la oposición.

A pesar de que en 2001 los liberales aseguran su continuidad en el poder al resultar electo Enrique Bolaños, por el entonces oficialista Partido Liberal Constitucionalista (PLC), en 2000 se concretan una serie de pactos entre Alemán y Ortega, entre los que destaca una importante reforma al sistema electoral. Con ello se cimentaron las bases para constreñir el pluralismo político que hasta ese entonces se manifestaba en la Asamblea Nacional y, por defecto, para allanar el futuro retorno del sandinismo al Poder Ejecutivo (MILLET, 2017). Este hecho tuvo un fuerte impacto en el decrecimiento de la movilización popular que caracterizó la primera mitad de la década de los noventa y además motivó un viraje en la articulación de las demandas, las cuales dejaron de concentrarse en las reformas económicas neoliberales para combatir la corrupción y exigir mayor transparencia a las élites políticas. Asimismo, hacia el cambio de siglo, surgieron algunas expresiones populares opuestas al Plan Puebla Panamá y al Tratado de Libre Comercio entre Centroamérica y los Estados Unidos, aunque estas no llegaron a consolidarse en movimientos de mayor calado (MARTÍ I PUIG, 2015).

Aunque el gobierno de Bolaños llegó a mostrar ligeros atisbos de recuperación económica, así como la generación de un clima favorable para la atracción de inversión extranjera, este no logró solventar los problemas estructurales de pobreza extrema e incremento de las desigualdades sociales. En términos de la movilización popular, esta administración fue marcada por la crisis energética derivada del aumento en los precios internacionales

del petróleo, generando un encarecimiento generalizado de los servicios públicos, razón que desencadenó una oleada de protestas en contra de la empresa transnacional Unión Fenosa, empresa distribuidora de energía en el país ante la falta de inversión en infraestructura nacional. Esta afectación también generó paros generalizados en el sector de transporte que desencadenaron enfrentamientos directos entre transportistas y la Policía Nacional. Asimismo, en su último año de gobierno, el gobierno de Bolaños se enfrentó a una huelga organizada por el gremio de la salud que duró seis meses, en donde se luchaba principalmente por la equiparación del salario mínimo del sector con el resto de los países centroamericanos, entre otras garantías. En otros aspectos, el año 2006 también estuvo marcado por demandas a favor de aumentos salariales en el Poder Judicial, así como por movilizaciones de sectores religiosos, los cuales contaron con el apoyo expreso del FSLN, a favor de la prohibición del aborto terapéutico, razón que ocasionó los primeros roces entre el sandinismo y los colectivos de mujeres durante el año electoral (ORTEGA, 2007).

Entre los diversos factores que explican el gane del FSLN en 2006 destacan el ya comentado pacto entre Ortega y Alemán, pero también la división en el seno del oficialismo, el cual sufrió una escisión interna en su partido, y por extensión en su bancada legislativa, por motivo de los sectores afines a Alemán y los adherentes a Bolaños. Para Martí i Puig (2008), en esas elecciones se dieron nuevos realineamientos electorales que desencadenaron “la división del electorado nicaragüense entre aquellos que —más allá de ser sandinistas o liberales— estaban a favor (o en contra) de una lógica partidaria caudillista [...] y una percepción estrictamente instrumental y cortoplacista de las instituciones” (pp. 87-88).

El año 2007 marcará el inicio de la segunda etapa del Sandinismo en el poder y será, precisamente, el comienzo de una nueva fase en la relación entre el FSLN y los movimientos sociales, caracterizada por el aumento de sectores organizados de clase media vinculados con organizaciones no gubernamentales (ONG) internacionales, los cuales ya venían mostrando sus demandas en contra de la corrupción y los pactos de las élites del bipartidismo a inicios de siglo, y han ido mutando conforme el régimen sandinista ha venido coartando los espacios de participación política (MARTÍ

I PUIG, 2009; PÉREZ BALTODANO, 2010, 2011), al tiempo que concentrando el poder a través de las continuas reelecciones de Daniel Ortega hasta la fecha.

1.2 La protesta social en su laberinto: movimientos y organizaciones sociales en la Nicaragua reciente

Como parte de los factores anteriormente mencionados, desde 2007 se ha abierto una ventana múltiple de movilización social en torno al accionar del gobierno sandinista en diversos temas, dentro de los cuales ha prevalecido un eje de demandas en torno a la paulatina erosión de las libertades civiles y el derecho a la protesta. La politización de los tres poderes de la República con el paso del tiempo no solo ha ocasionado una sensación de impunidad ante las élites políticas, sino que también ha significado que la organización, por fuera de los márgenes del FSLN, se haya convertido en un “deporte de alto riesgo” para las y los líderes y militantes de diversos colectivos en Nicaragua (CARRIÓN, 2020; CHAGUACEDA, 2020).

De forma general, puede argumentarse que durante el nuevo siglo las demandas sociales han provenido de tres sectores dominantes en el ejercicio de la protesta, a través de varias coyunturas críticas, a saber, los movimientos campesinos y ambientalistas, los colectivos autonomistas y étnicos, y las organizaciones de mujeres y las luchas por la diversidad sexual. En las líneas siguientes, se desarrolla una breve reseña de las tendencias en la movilización de estos actores.

El movimiento rural-campesino nicaragüense vivió un periodo de auge en la movilización política en tiempos de la Revolución Sandinista, esto en gran parte impulsado por la reforma agraria. No obstante, hacia la década de los noventa, el ajuste estructural de mercado y la contrarreforma en el campo llevado a cabo de forma generalizada dentro de la región, contribuyó a debilitar y a fragmentar el sector, el cual, incluso optó por el camino del “rearme” ante la falta de oportunidades de reinserción para excombatientes provenientes de ambos bandos del conflicto armado de los ochenta. Durante los años posteriores a la transición, no fueron pocos los casos de ataques a terrenos, fincas y poblados rurales organizados por campesinos alzados en armas. La expansión de la frontera agraria hacia la región Caribe motivó que este tipo de

movimientos decayera, generando a su vez, nuevos problemas de degradación ambiental ante el uso extensivo de las tierras y la promoción de proyectos de minería (HORTON, 2013).

Luego de los devastadores efectos del Huracán Mitch en 1998 y la continua crisis económica de la década, a inicios de los 2000 la organización campesina vio perdido gran parte de su caudal de movilización popular, generando a su vez una oleada de migración de habitantes de zonas rurales hacia centros urbanos del país, pero también hacia Costa Rica, Estados Unidos y España. Durante el gobierno de Enrique Bolaños se experimentaron dos coyunturas importantes, relacionadas con la caída de los precios del café en 2001 y, posteriormente, la afectación del Nemaqón en la misma producción agrícola: la primera ocasionó un movimiento de bloqueos en la zona de Matagalpa hacia 2002 y el segundo una marcha multitudinaria en 2005 por los efectos nocivos para la salud ante el uso de pesticidas. Estos dos hitos fueron importantes para la revitalización organizada del movimiento, al tiempo que demostraron la inacción y el abandono del sector por parte de las administraciones liberales. Con la llegada del FSLN, el sector campesino ha re-articulado su lucha contra la industria extractivista y la compra extensiva de tierras por capital extranjero y nacional para la expansión hotelera (RUEDA, 2019).

Es en este punto en donde las luchas del movimiento campesino han entrado a emparentar con las de los sectores ambientalistas, esto no solo a través de enmarcar las demandas en torno a la protección del medio ambiente arrasado por los enclaves extractivistas, sino también por la generación de alianzas entre los colectivos sociales opuestos al impulso del gobierno de Ortega para la concesión y construcción de un canal interoceánico sobre el Río San Juan por parte de una empresa de capital chino, conocida como HKND Group, hacia el año 2013. El proyecto concesionario comprometía una buena cantidad de territorios rurales al sur del país, lo que detonó la conformación del Consejo Nacional en Defensa de la Tierra, Lago y Soberanía a finales de 2014. Esta organización anticanalera fue la encargada de promover marchas cívicas a lo largo de todo el territorio nacional entre 2014 y 2016, padeciendo un fuerte clima de represión (RAMÍREZ, 2020; SERRA, 2016; TITTOR, 2018).

Aunque ha llegado a coincidir en gran parte con las luchas enunciadas, la trayectoria del movimiento ambientalista en Nicaragua ha contado con un origen propio en la década de los

noventa, con la organización de ONG's, colectivos ciudadanos y académicos preocupados por la implementación del enfoque ambiental en la elaboración de políticas públicas, como la declaratoria de áreas protegidas y la apertura de escuelas de formación en ciencias naturales. Su accionar contencioso puede ubicarse sobre todo en la década de los 2000, momento en donde las consecuencias del deterioro ambiental comenzaron a volverse palpables en recursos como el acceso a la tierra, el agua potable y la biodiversidad ante el avance del capital transnacional extractivo (RUIZ y LÓPEZ, 2020).

Un caso importante, que ayuda a poner en perspectiva los vínculos entre la lucha ambiental y los sectores rurales-campesinos, ha sido el accionar de la Coalición de Organizaciones por el Derecho al Agua y de los Comités de Agua Potable y Saneamiento en la resistencia contra la privatización del recurso hídrico. Romano (2012, 2019) aduce que estas iniciativas han suscitado coaliciones multisectoriales a nivel nacional que han trascendido el ámbito de la gestión para posicionarse fuertemente dentro del activismo político, más allá del ámbito meramente local o comunal.

Ruiz y López (2020) ubican el periodo de tres mandatos continuos de Ortega como "los de mayor deterioro ambiental y retroceso del marco jurídico ambiental" (p. 620). En este marco, el sector ambientalista ha estado posicionado sobre varios frentes de batalla, sobre todo contra la expansión de la industria minera, la lucha contra el canal interoceánico y la conservación de reservas biológicas como Bosawás e Indio Maíz.

En consonancia con una dimensión territorial de la protesta, los pueblos indígenas y afrodescendientes han sido actores fundamentales en la articulación de demandas referentes al reconocimiento de derechos, a la protección de las regiones autónomas y a la inclusión de sus poblaciones dentro de la dinámica centralista y etnocéntrica del Estado nicaragüense a lo largo de la historia. Esto último debido a que la gran mayoría de estos habitantes se concentra en la región costera del Caribe Nicaragüense. Hoy día en Nicaragua existen más de 300 comunidades y más 20 territorios que aglutinan a localidades que conservan sus tradiciones organizacionales y culturales que, si bien, desde finales de la década de los ochenta han ido ganando reconocimiento y autonomía dentro del cuerpo normativo nacional, así como con la firma de convenios internacionales, han tenido dificultades para el cumplimiento de los alcances materiales

establecidos en los marcos jurídicos ya que persisten los problemas de marginación, pobreza extrema, discriminación racial y étnica, así como por la falta de acceso a recursos fundamentales como la salud y el empleo (CUNNINGHAM, 2020).

Sobre esta fotografía general, la lucha histórica de estos colectivos, la cual puede datar de finales del siglo XIX con la anexión de estas zonas por parte de Nicaragua, ha estado sobre todo centrada en el ejercicio de las demandas de derechos territoriales, por el régimen de autonomía, la garantía de seguridad jurídica sobre las tierras colectivas, el control de los recursos naturales, el ejercicio de la libre determinación y, más recientemente, la militarización de las zonas pobladas por afrodescendientes e indígenas ante la llamada “guerra contra las drogas” en la región Caribe, impulsada desde el gobierno de Bolaños y continuada por Ortega (GOETT, 2017).

Las disputas territoriales y las tensiones con el Estado se han logrado canalizar a través varios casos presentados ante la Comisión Interamericana de Derechos Humanos, como el caso del pueblo Awas Tingni, en el que el gobierno tuvo que tomar las medidas necesarias para asegurar el reconocimiento de los derechos de propiedad comunal no solo de esta comunidad, sino de todas las poblaciones étnicas habitantes de la Costa Caribe. Asimismo, la alianza gestada durante la década de los noventa entre los pueblos Miskito y Rama, con el apoyo de algunas ONG, ayudó a impulsar las demandas autonomistas que en el 2009 alcanzaron el reconocimiento del territorio Rama y Kriol (Larson, 2010).

A pesar de estos logros en el ámbito territorial, la garantía del ejercicio de derechos políticos ha sido una constante que no se ha logrado solventar en los gobiernos del FSLN, donde, por el contrario, se les ha limitado la participación electoral a los pueblos indígenas. Esto pese a que, desde 2005, exista una sentencia en firme por parte de la Corte Interamericana de Derechos Humanos ante el caso *Yatama vs. Estado de Nicaragua*. En los hechos, la presencia indígena en elecciones municipales, regionales y nacionales se ha visto amedrentada, lo que ha llevado a severas acusaciones de fraude y al desconocimiento de resultados (HALE, 2011; LARSON et al., 2016).

Por su parte, el movimiento de mujeres, el cual goza de una larga trayectoria de incidencia y movilización paradigmática en Nicaragua desde tiempos de la Revolución Sandinista, no ha minado su accionar

con la llegada del nuevo siglo. Desde la búsqueda de autonomía solicitada en la época de la transición hasta el regreso del FSLN al poder, las relaciones entre las organizaciones sociales feministas y el sandinismo han dejado entrever la serie de contradicciones y de agendas opuestas referentes a las políticas sexuales, de género y de derechos humanos (JUBB, 2014). Los colectivos de base de mujeres en Nicaragua se caracterizan por su complejidad, diversidad y variedad de demandas (son integrados por mujeres indígenas, afrodescendientes, campesinas, exiliadas, empresarias, académicas, excombatientes, disidentes del sandinismo, etc.). Un denominador común que puede identificarse es la defensa de su independencia frente a las élites políticas y, más recientemente, por la búsqueda de la democratización de las instituciones políticas y de la representación en el sistema de partidos con perspectiva de género (MEZA y TATAGIBA, 2016).

Como ya se mencionó anteriormente, el hito que marcó la separación entre los movimientos feministas y el sandinismo data de la campaña electoral de 2006, coyuntura en la que Daniel Ortega se alineó con los sectores religiosos del país para oponerse a la legalización del aborto terapéutico. Posteriormente, la iniciativa legal fue ratificada con la unanimidad de la bancada del FSLN en la Asamblea Nacional. Esta “ruptura oficial” formó parte de una serie de procesos políticos que comenzaron a gestarse desde los años posteriores a la conversión del FSLN en un partido electoral, los cuales tuvieron relación, entre otras cosas, con la burocratización de la representación parlamentaria, los pactos con partidos de la derecha y la avanzada de sectores conservadores abiertamente antifeministas (KAMPWIRTH, 2008; LACOMBE, 2014).

El movimiento feminista también ha sido un aliado estratégico para el surgimiento y desarrollo del movimiento LGBTQ en Nicaragua, el cual comenzó a dar sus primeros pasos en la década de 1980, en tanto la Revolución Sandinista impulsó un contexto más apropiado para el autodescubrimiento sexual y para el escape de los núcleos familiares conservadores (la huida al campo representó un espacio para el desenvolvimiento de las identidades diversas) y las normas sociales asociadas con el régimen somocista. Asimismo, la expansión del VIH a nivel mundial durante esa década motivó una articulación de demandas para un sector que todavía no se mostraba organizado de forma pública, pese a que, desde 1985, se encontraban gestando un movimiento dentro de las filas

sandinistas al que llamaron "Grupo Inicio", situación que generó un sentimiento de rechazo y persecución por parte de algunos sectores de la militancia (MCGEE y KAMPWIRTH, 2015).

La situación de relativo ostracismo cambió a partir de 1989, durante la celebración del décimo aniversario de la Revolución, en donde un grupo considerable de personas decidieron marchar como un bloque que los identificaba abiertamente como personas con orientación sexual diversa y militantes del FSLN. Kampwirth (2014) señala, sin embargo, que la entrada del neoliberalismo en la década de los noventa distó mucho de generar un ambiente abierto para los colectivos LGBTQ, ya que durante la administración de Violeta Barrios se aprobó una reforma al artículo 204 del Código Penal que venía a castigar "la sodomía como crimen", así como las "prácticas sexuales escandalosas" entre personas del mismo sexo.

Con este antecedente, luego de la transición, y de la mano de ONG's internacionales, los colectivos de diversidad sexual crecieron y comenzaron a posicionarse como un actor más dentro del sistema político nicaragüense, aunque siempre coaccionados por los efectos represivos del artículo 204 (BABB, 2020). Este proceso caminó paralelamente al alejamiento entre el FSLN y las bases y organizaciones feministas, en buena medida producto de las denuncias de abuso sexual en contra de Daniel Ortega por parte de su hija, Zoilamérica, y del apoyo oficialista a la reforma al código penal que en el 2007 penalizó el aborto terapéutico en el país. Esta fractura cada vez más amplia con el movimiento feminista, pudo haber motivado una suerte de "giro pro LGBTQ" mostrado por el gobierno de Ortega desde 2007, ya que en 2008 el artículo 204 llegó a ser eliminado de la normativa e introduciendo otros en donde se penaliza toda forma de discriminación por razones de orientación sexual (artículo 428). Asimismo, la creación de un puesto de delegación para la diversidad sexual en 2009, y la incorporación de población diversa en las filas de la Juventud Sandinista hablan de una preocupación dentro del oficialismo para acercar a estos grupos.

McGee y Kampwirth (2015) afirman que dicha estrategia forma parte del accionar para "dividir y cooptar" a la sociedad civil implementado por el FSLN desde 2007. En este sentido, Ortega habría estado buscando deshacer las alianzas históricas entre distintos colectivos afines, como el movimiento feminista y el de diversidad sexual, como un mecanismo para mostrar la fachada

de un régimen abierto a la defensa de derechos humanos ante los organismos internacionales de cooperación y financiamiento, o bien lo que se ha dado en llamar *pinkwashing*: “utilizar la retórica de los derechos LGBT es una forma de responder a la comunidad internacional, con suerte distrayéndola de un historial que de otro modo sería desagradable; en este caso, el expediente sobre aborto terapéutico y fraude electoral” (p. 67).

Como parte de lo anterior, no han faltado los roces dentro del movimiento entre quienes reclaman autonomía y descreen del apoyo del gobierno y aquellos que destacan los avances y la convivencia en un clima un poco más tolerante hacia la diversidad sexual. Aunque el movimiento ha distado de lograr conquistas como el matrimonio igualitario, el cual comienza a extenderse con distintas velocidades en América Latina, continúa reinventándose a través de iniciativas como “Operación Queer”, colectivo diverso fundado en 2013 el cual incluye perspectivas de activismo interseccional (género/sexualidad/raza/clase) orientado a reunir los apoyos del sector académico, de los movimientos sociales y culturales (BABB, 2020).



Fuente: fotografía de Jorge Mejía Peralta

1.3 “Todos los caminos conducen a Abril”: la actualidad de la movilización popular desde el ciclo de protestas de 2018

Aunque abril de 2018 quedará marcado en la memoria de las y los nicaragüenses como el levantamiento del movimiento estudiantil universitario más importante en lo que se lleva del siglo XXI, puede ser leída también como una coyuntura crítica en la cual llegaron a confluir las demandas de una gran cantidad de movimientos y

colectivos sociales, los cuales venían sufriendo más de una década de represión, erosión de libertades y autoritarismo por parte del gobierno sandinista. Esto se da en el marco de un proceso de conversión hacia un régimen híbrido experimentado desde 2007 en Nicaragua, tiempo en el que la acumulación de descontentos sociales se fue consolidando conforme a la erosión de la institucionalidad democrática, la desaparición de los mecanismos de rendición de cuentas y falta de transparencia en la realización de procesos electorales (MARTÍ I PUIG, 2013).

Como aclara Cabrales (2020a), en un contexto de hibridez del régimen (entre democracia y autoritarismo), los años anteriores al estallido de 2018 se caracterizaron por una dinámica de la protesta que contó con ciertos márgenes para la expresión de demandas, con niveles intermedios de represión estatal, entre las que destacan las provenientes del movimiento campesino anticanalero, de organizaciones de mujeres ante casos de feminicidios, de grupos a favor de reformas electorales, pero también acciones colectivas por parte de trabajadores y trabajadoras del sector transporte. En suma, una movilización dispersa y poco articulada entre los distintos actores de la protesta más activos en el país.

La insurrección de abril se entiende mejor como un ciclo de movilización colectiva en principio impulsado por jóvenes estudiantes universitarios de la generación posterior a la transición, los cuales iniciaron una serie de protestas ante la inacción estatal en materia ambiental, específicamente sobre el caso de un incendio forestal no controlado. Este suceso motivó “un despertar” para el movimiento estudiantil, que se había mantenido inactivo durante varios años, pero también un acercamiento con estrategias de organización para la movilización colectiva y para el establecimiento de alianzas con otros sectores, como el ambientalista (PIRKER, 2019). En los días posteriores, y luego de la extinción del incendio, un decreto emitido por Ortega de forma unilateral que pretendía seguir recomendaciones del FMI para establecer cambios en el esquema de seguridad social, vuelve a activar los focos del conflicto al romper con el esquema de pactos establecidos entre la élite económica y el sandinismo, desde su retorno al poder (MARTÍ I PUIG y SERRA, 2020).

Lo anterior abrió una ventana de oportunidades para los movimientos, los cuales con la convocatoria de estudiantes universitarios lograron reunir los apoyos de un amplio sector de organizaciones sociales, bajo la consigna de respeto a los

derechos humanos y el rechazo a la concentración del poder por parte del matrimonio Ortega-Murillo (BRAN y GOETT, 2020; CARRIÓN, 2020). La respuesta gubernamental a estas concentraciones, convocadas en las inmediaciones de la Universidad Centroamericana y el centro comercial Camino de Oriente, fue la de la aplicación directa de la fuerza policial a las personas manifestantes, así como la invasión del campus universitario. La mediatización de la represión fue un factor fundamental para la reproducción de la indignación en otros departamentos del país fuera de Managua y, por ende, para el escalamiento del conflicto: este suceso establece un hito no solo en los términos expuestos, sino también en términos de incidencia de las acciones colectivas, ya que entre los meses de abril y setiembre de 2018 se llegó a registrar un ciclo de más de 2000 eventos de protesta a lo largo del país, continuando durante el año 2019, aunque con una tendencia a la baja por motivo del fuerte clima de represión ante las congregaciones públicas de manifestantes (CABRALES, 2020b).

Dentro de los saldos que deja esta coyuntura, Klein et al. (2021) argumentan que la oleada de protestas de 2018-2019 en Nicaragua constituye un ciclo de movilización no evidenciado al menos desde la transición, en 1990, y único para la región centroamericana. En esta línea, Cabrales (2020a, pp. 91-92) afirma que la coyuntura abrió la posibilidad para la articulación de un "movimiento social nacional" que ha seguido canalizando demandas al régimen desde tres distintos conglomerados, a saber: uno con un mayor grado de institucionalización y validación social, en donde se encuentran la Alianza Cívica por la Justicia y la Democracia, la Unidad Nacional Azul y Blanco (organización base de la oposición para las elecciones de 2021), y la Articulación de Movimientos Sociales; uno segundo, compuesto por algunas ONG's que mantienen relaciones con el grupo anterior, pero con grados de incidencia más focalizados (género, ambiente, exiliados); y por último, un conglomerado más "radical" que ha impulsado un cambio de régimen, respondiendo, en parte, a la profundización de las demandas ciudadanas a lo largo de la coyuntura de protestas, pero ocasionando, también, una respuesta mucho más violenta, la cual incluso llegó a provocar centenares de personas fallecidas durante la fase más cruenta de la coyuntura.



Fuente: fotografía de Ana Lucía Jiménez Hine

2. Costa Rica (2000-2021): reformismo neoliberal y resistencias ciudadanas

El Bicentenario, conmemorado en 2021, encontró a una Costa Rica enormemente desigual, en donde las brechas entre quienes concentran la mayor parte de la riqueza nacional y quienes se encuentran bajo los índices de pobreza son cada vez mayores y siguen en aumento (ARIAS, SÁNCHEZ y RODRÍGUEZ, 2019). Así, el país es hoy uno de los más desiguales de América Latina (Monge, 2018). Como indican Díaz y Viales (2020), durante los últimos años en Centroamérica se ha experimentado un reforzamiento del avance del reformismo neoliberal, de la mano con un mayor conservadurismo político, en la medida en que precisamente el modelo neoliberal, al privilegiar la libertad de mercado, debilita a las democracias liberales y sus mecanismos.

En este marco, en este trabajo se propone que en Costa Rica los ritmos y la profundización de las reformas neoliberales han marcado los ritmos de las movilizaciones y protestas sociales en el presente siglo, dirigidas en buena medida a intentar frenar las medidas más agresivas en contra de las condiciones de vida de las y los trabajadores, así como a la defensa del ambiente frente a los intereses del mercado transnacional. Esto no ha impedido el surgimiento de nuevos movimientos y agendas que se posicionan con fuerza a nivel nacional y global, como los feminismos de la “cuarta ola”, que precisamente han vuelto a vincular las agendas feministas con las demandas redistributivas y económicas. Este apartado tiene como objetivo analizar la dinámica de los movimientos sociales en Costa Rica en el siglo XXI frente al avance gradual de las reformas neoliberales. Como señalan, entre

otros, Robles (2011) y Monge (2014), podemos comprender estos movimientos como resistencias frente al modelo neoliberal de "acumulación por despojo", concepto desarrollado por Harvey (2003). Esto es, la privatización o liberalización de los bienes públicos (estatales, naturales, etc) en favor del capital privado, cada vez más concentrado en pocas manos.

2.1 Los movimientos sociales en la defensa del Estado de bienestar y los servicios públicos frente al despojo neoliberal: "El Combo ICE" y el "No al TLC"

Como indica Robles (2011), al iniciar el siglo XXI las élites centroamericanas, que impulsan el modelo neoliberal, transitaron al "momento del libre comercio", caracterizado por una remodelación normativa del Estado, la ampliación de la regionalización de las élites, la financiarización de las economías, la venta y transnacionalización de las empresas nacionales y la "gerentización" de los grupos de poder en favor de los grandes capitales transnacionales. Esta nueva normativa y este "momento" posibilitaron la apertura de nuevos espacios de acumulación por desposesión, tales como la biodiversidad, la salud, los seguros, las telecomunicaciones, entre otros (p. 107). Así, el nuevo siglo ha visto una intensificación de los procesos de privatización de los bienes comunes, especialmente luego de la ratificación del TLC con los Estados Unidos en el año 2007 (p. 115).

En Costa Rica, el "momento del libre comercio" habría iniciado precisamente en el año 2000 con el "Combo ICE", una serie de proyectos de ley que buscaban la privatización del Instituto Costarricense de Electricidad (ICE) (ROBLES, 2011). En este escenario, las masivas movilizaciones en contra del Combo expresaron y marcaron la ruta del tipo de conflictividad que ha caracterizado las primeras dos décadas del siglo XX en Costa Rica, entre los movimientos de resistencia al modelo de acumulación por desposesión y al reformismo neoliberal y los actores que impulsan este modelo. Esto ha sido así no solo en Costa Rica, sino en toda la región centroamericana, donde las luchas contra la privatización de la salud, la electricidad, el agua, las telecomunicaciones, etc, han sido una constante (RAVENTÓS, 2016).

De esta forma, Costa Rica ingresó al siglo XXI con uno de los movimientos de protesta social de mayor magnitud de su historia reciente, la lucha ciudadana en contra del llamado "Combo ICE"

en el año 2000. La aprobación de estos proyectos de ley en primer debate en la Asamblea Legislativa generó una masiva oleada nacional de protestas protagonizadas por organizaciones sindicales, estudiantes de las universidades públicas y educación secundaria, organizaciones ambientalistas, feministas, eclesiales, etc., que salieron a las calles con un sentido de defensa de la institución estatal encargada de la producción, distribución y venta de energía eléctrica, frente a los intereses del mercado privado energético y del gran empresariado nacional. Así, una característica esencial de esta lucha fue que posibilitó el surgimiento de alianzas y articulaciones entre diversos sectores (MENJÍVAR, 2004). Esta primera experiencia de articulación ciudadana en contra del despojo neoliberal fue, además, exitosa, en la medida en que, luego de alrededor de 247 actos de protesta contenidos entre el 16 de marzo y el 4 de abril del 2000 en contra del "Combo", la Sala Constitucional frenó los proyectos, señalando varias inconstitucionalidades (GANGAS y RETANA, pp. 98-99).

Para el movimiento ambientalista costarricense esta lucha marca un hito. Según Cartagena, (2009, p. 58) esta fue la primera campaña de movilizaciones en la que dicho movimiento participó en alianza con el sindicalismo del sector público. Entre otras cosas, esta experiencia de lucha conjunta permitió que, posteriormente, conflictos que anteriormente habían sido considerados locales, en contra de la construcción de proyectos hidroeléctricos privados en diversas partes del país, adquirieran relevancia nacional. Según el autor, dos factores que desde entonces han favorecido estos acercamientos entre movimientos son: la apertura de las organizaciones comunales y sociales hacia inquietudes ecológicas y la sensibilidad de un sector del ambientalismo hacia inquietudes redistributivas (p. 59).

Así, si bien los movimientos sociales y ciudadanos empezaron a oponer resistencia frente a las reformas neoliberales del Estado desde la década de 1980 (ALVARENGA, 2005; MORA, 2016), tanto la huelga del Magisterio Nacional en contra de la reforma a su sistema de pensiones en 1995, como la lucha en contra del Combo ICE en el 2000, destacan, no solo por la magnitud e intensidad del movimiento, sino también por los efectos políticos, sociales y culturales de las mismas. Como indica Menjívar (2004), estos expresaron la existencia de tipos de sociedad en disputa, en el marco del avance de las reformas neoliberales. Así, al inicio de este siglo, buena parte del movimiento social costarricense se

encontró en una postura de defensa del orden social, institucional y estatal existente frente a la expresa voluntad de cambio de las fuerzas que impulsan las reformas neoliberales.

Camacho (2005, p. 9) denomina a estas dos fuerzas como “aperturista” y “solidaria”. A grandes rasgos, la primera busca dejar a la sociedad a merced de la supuesta capacidad reguladora del mercado, y la segunda apuesta por una sociedad con algún grado de intervención pública para paliar la inequidad y desigualdad intrínseca del modelo neoliberal. A mediados de la primera década del siglo XXI, las fuerzas “aperturistas” habían logrado posicionar varias transformaciones que marcaban un punto de inflexión en el modelo, como las negociaciones del TLC con los Estados Unidos, las propuestas de privatización del ICE, las reformas en los regímenes de pensiones de los y las trabajadoras, el desmantelamiento de las garantías sociales y de las libertades sindicales por medio de sentencias jurídicas, así como el desmantelamiento de varios ministerios de gobierno así como de instituciones autónomas por la vía del desfinanciamiento (p. 10).

En esta misma dirección, Mora (2016) señala que las conflictividades alrededor del mantenimiento, la vigencia y la profundización de las instituciones legadas del Estado social de la segunda mitad del siglo XX han marcado la historia reciente. Esta conflictividad se ha manifestado en las luchas sociales que se han desarrollado a partir de la huelga de 1995, la cual habría marcado la ruta de las disputas del siglo XXI. Este tipo de conflictos han polarizado desde entonces a la sociedad costarricense. En este contexto, para la autora, las movilizaciones populares han ejercido y posicionado una “política de la calle”, la cual desborda los espacios de, y a la vez no es reconocida por la política institucionalizada. En “la calle”, se discute y se intercambian orientaciones y posturas sobre el rumbo del país. La huelga de 1995, la lucha contra el Combo ICE en el 2000, las protestas en contra de la empresa RITEVE en el 2004, y la lucha ciudadana en contra del TLC con los Estados Unidos entre el 2003 y 2007, son expresión de este fenómeno.

Por su parte, Cordero (2004) identifica a las clases medias que se estructuraron en la segunda mitad del siglo XX en Costa Rica como un componente central de los movimientos y protestas en la resistencia al modelo neoliberal del siglo XXI. Esta clase media, en crisis y amenazada por el nuevo modelo, ha sido en buena medida el motor de la lucha en contra del Combo ICE, del TLC, y de otras protestas significativas del periodo, tales como la lucha contra el

monopolio de la revisión técnica vehicular por parte de la empresa española RITEVE, en el 2004. Así, las organizaciones que han aportado el grueso de las movilizaciones en estas coyunturas, tales como sindicatos del sector público, estudiantiles y campesinas, en gran medida responden a los intereses y están conformadas por la clase media costarricense. Y es que, como señalan Díaz y Viales (2020), la profundización de las reformas neoliberales en América Latina ha provocado la práctica desaparición de las clases medias en la región, y una mayor polarización entre quienes concentran la riqueza y las mayorías que se ven relegadas a la pobreza.

La discusión sobre la adhesión de Costa Rica al TLC con los Estados Unidos, entre 2004 y 2007, marcó un nuevo hito en la resistencia social frente al modelo. Como muestra Raventós (2018), el tratado fue utilizado por las élites costarricenses para impulsar y consolidar reformas neoliberales que habían sido frenadas por la resistencia ciudadana, tales como las que fueron combatidas en el año 2000 como parte del "Combo ICE". Como indica Caamaño (2009), los "comités patrióticos" –unidades de organización de base surgidas en todo el territorio nacional para desplegar la lucha en contra de la aprobación del tratado– estuvieron compuestos mayoritariamente por la clase media costarricense. Según la autora, la derrota del movimiento con la aprobación de la ratificación del TLC por medio del referéndum nacional del 7 de octubre del 2007, y las estrategias desplegadas por las élites que promovieron el tratado en ese proceso electoral, generaron un impacto en la identidad política de este sector de la población que ha participado activamente de la democracia representativa y del modelo de acumulación capitalista emanado de la segunda mitad del siglo XX, y ha sido fundamental para mantener la estabilidad social y política en el país. Así, este proceso habría generado un mayor cuestionamiento por parte de este sector hacia la democracia representativa y al modelo de acumulación vigente. No obstante, aún sin la claridad de cómo y con qué se puede sustituir.

En la misma dirección, Álvarez (2011) señala que la participación del movimiento en la campaña política de cara al referéndum de octubre 2007 fue un ejercicio de participación política desde donde se cuestionaron las nociones hegemónicas de democracia y desarrollo, donde se generaron formas alternativas y novedosas de entender y vivir la política desde la ciudadanía. Según la autora, esta experiencia tuvo una importante conexión con los

procesos de resistencia regionales a la globalización neoliberal, donde la crítica desde los movimientos sociales hacia las formas autoritarias mediante las cuales se han impuesto las políticas neoliberales han sido centrales, de la mano con las exigencias de participación, acceso a la información, discusión, derecho a la expresión e incidencia política desde la ciudadanía en el rumbo político y económico del país (p. 203). Esto, especialmente en reacción a las formas excluyentes y poco transparentes en las que se manejó el proceso de negociación y discusión del tratado desde la institucionalidad. En este proceso de democratización “desde abajo”, la organización territorial de base para discutir e informar sobre el tratado y el uso de la internet fueron las principales estrategias del movimiento (ÁLVAREZ, 2011, p. 203). Los “comités patrióticos” como organización de base, desarrollaron una “pedagogía política participativa”, que incluyó la producción de charlas, talleres, volantes, sitios web, visitas casa por casa, entre otras acciones (RAYNER, 2008, p. 74).

Es necesario indicar que esta mayor presencia de la clase media como actor del movimiento no implicó en ningún momento homogeneidad o uniformidad. Por el contrario, el movimiento de “No al TLC” fue ampliamente diverso en sus consignas, vertientes ideológicas, repertorios de lucha, formas organizativas, género, etnia, etc. Sin embargo, esta misma diversidad terminó actuando como una limitante para la trascendencia del movimiento, más allá de su carácter reactivo. Luego de la derrota experimentada en octubre del 2007, tras la ratificación del tratado, el movimiento entró en un proceso de declive y fragmentación (FRANCESCHI, 2018).

Por su parte, Morales (2011) rescata el papel protagónico de las mujeres en el movimiento del “No al TLC” y en la lucha por la vigencia del Estado social frente al reformismo neoliberal. Esto debido a los mayores impactos que la globalización neoliberal tiene en las mujeres, en términos de exclusión, desigualdad y pobreza. Así, esta participación ha permitido vincular la denuncia de las injusticias sociales, económicas, políticas y de género.

2.2 La defensa del ambiente y del territorio frente al despojo neoliberal

Como se señaló anteriormente, los movimientos ecologistas han salido al paso de las presiones y disputas que este modelo supone sobre la naturaleza, por lo que, como indica Pearson (2010), la vida biológica se ha convertido en un campo de disputa de la soberanía en el contexto de la globalización económica neoliberal, y en objeto de preocupación política. La aprobación del TLC con Estados Unidos supuso nuevas presiones en este sentido, especialmente por la posibilidad abierta de patentar organismos vivos, con derechos de propiedad intelectual sobre los mismos. Así, el movimiento ecologista fue un actor relevante en la lucha contra el tratado y, posterior a su aprobación, en la lucha por la moratoria al uso de transgénicos en suelo nacional y en defensa de la biodiversidad, y en contra de la patentización de semillas.

En este sentido, Monge (2014) vincula el crecimiento cuantitativo de conflictos socioambientales en Costa Rica en el siglo XXI directamente con la consolidación del modelo de acumulación por despojo o desposesión. En su mayoría, estos han sido protagonizados por movimientos ambientalistas de base comunitaria en contra de los intereses de empresas transnacionales que anteponen los intereses de lucro frente al acceso y el bienestar común, así como frente a un Estado permisivo para con el accionar empresarial. Estos conflictos han adquirido con facilidad dimensiones nacionales, tanto por la agencia de la población como por la tendencia hacia la judicialización de los mismos. Estos movimientos en su mayoría generan resistencias frente a actividades extractivistas, tales como la expansión de los agronegocios, de las represas hidroeléctricas, y del desarrollo del turismo (pp. 35-37).

En esta misma dirección apuntan Alvarado et al. (2020). Al analizar la protesta en el campo costarricense en el periodo 2014-2018, encuentran que dicha conflictividad gira en torno a las tensiones que introduce el modelo de desarrollo en las formas de entender la relación con la “tierra-territorio” y los bienes comunes. Este modelo ha provocado un aumento considerable en cuanto a la desigualdad en la distribución de la tierra, la cual se acentúa en los territorios indígenas, siendo que alrededor de un 20% de los mismos están en manos de personas no indígenas, en su mayoría en uso para la producción de monocultivos. Asimismo, hay una correspondencia entre los cantones con mayor acaparamiento

de fincas agrícolas para monocultivo y un mayor porcentaje de hogares en pobreza. A partir de esto identifican cuatro tipos de conflictos: aquellos en torno a la producción agropecuaria y pesquera, a la relación capital-trabajo, al medio ambiente y los recursos naturales, y, finalmente, a la "tierra-territorio" (pp. 46-50).

En el primer eje de disputa sobresalen los conflictos protagonizados por pequeños productores agrícolas y pescadores artesanales en torno a la importación y exportación agrícola y pesquera, y las demandas por la protección de la producción nacional en el marco de un proceso sostenido de aperturas comerciales. En el segundo eje, destacan los conflictos en las fincas de monocultivo de piña y banano, en las zonas norte y caribe respectivamente, por las condiciones de explotación y sobreexplotación de las personas trabajadoras, quienes han recurrido a la huelga como repertorio de acción en numerosas ocasiones. En el tercer eje, destacan las protestas por la protección del medio ambiente y los recursos naturales frente a las presiones mercantiles, tales como la defensa de los ríos frente a los proyectos hidroeléctricos en el pacífico central y sur, las luchas contra la contaminación por los monocultivos, especialmente piñeros, en las zona norte y caribe, y la defensa del agua y el ambiente frente a la expansión turística en el pacífico norte. En el cuarto eje, sobresalen las luchas por el acceso a la tierra y la defensa del territorio de las comunidades indígenas y campesinas, especialmente en el pacífico sur del país. Destacan aquí los movimientos de recuperación de tierras que las comunidades indígenas de Salitre, Terraba, Cabagra, China Kichá y Curré han llevado a cabo frente a la ineficiencia del Estado en garantizar el derecho de posesión sobre sus territorios (ALVARADO, MARTÍNEZ y FERNÁNDEZ, 2020, pp. 52-60).

Como indican Silveti y Cáceres (2015), el monocultivo destinado a la exportación ha avanzado en detrimento de los ecosistemas autóctonos, de la producción de alimentos para la subsistencia y de las poblaciones rurales, especialmente las plantaciones piñeras, como expresión de la presión extractivista que han supuesto las políticas neoliberales en el país. Este modelo supone la apropiación privada del capital natural y de las posibilidades de reproducción social del campesinado. En este contexto, los movimientos campesinos han desarrollado estrategias de resistencia luchando por justicia ambiental, un modelo productivo alternativo y una institucionalidad socioambiental que les ampare frente a las empresas transnacionales que dominan este negocio

(p. 3). El agua se ha vuelto un recurso estratégico en esta disputa, marcando así un conflicto entre su apropiación privada, a través de la sobreexplotación y contaminación, y su acceso público para la reproducción social de la vida. La lucha de las comunidades del cantón de Siquirres, en la provincia de Limón, ha sido ejemplar en esa dirección (p. 14-15). Los territorios cercados por las plantaciones o "enclosures", se han convertido en "territorios de desposesión" (p. 18).

En la lucha por el agua como un bien común frente a la apropiación privada, destaca, además, la comunidad de Sardinal, en la provincia de Guanacaste, en la costa pacífica, sitiada por un amplio desarrollo de megaproyectos turísticos, entre el 2008 y 2009. El agua de la comunidad de Sardinal estaba siendo redireccionada hacia las zonas de megaproyectos hoteleros. Como señala Rayner (2008, p. 82), una de las particularidades de este conflicto es que su escala trascendió de lo local a lo nacional, gracias en buena medida a organizaciones conformadas en el marco de la lucha en contra del TLC. La represión ejercida por el Estado en contra de la lucha comunal también contribuyó a proyectar el conflicto como parte de las resistencias ciudadanas frente al despojo neoliberal. Este cambio de escala en la lucha y el acompañamiento desde diversas partes del país terminó incidiendo en la conciencia política de la comunidad.

Como indica Silva (2016, pp. 18-25), el caso de Sardinal se enmarca en la problemática generalizada de las comunidades de la provincia de Guanacaste frente al modelo de desarrollo mega turístico, que pone en peligro la seguridad en el abastecimiento de agua para estas comunidades, por la alta demanda de los grandes hoteles e infraestructura turística en general. Precisamente, la exportación de servicios turísticos ha sido una pieza medular del nuevo modelo económico de diversificación de exportaciones surgido en la década de 1980. El desfinanciamiento de los sectores productivos agropecuarios tradicionales ha llevado a estas comunidades a apostar por el turismo a gran escala para sobrevivir, lo que ha implicado un gran aumento en el desempleo, la desigualdad, la especulación con el incremento en el valor de las tierras y el despojo de estas, así como otras problemáticas asociadas. El caso de Sardinal permite comprender la forma en la que operan los desarrollos turísticos de tipo "enclave", que predominan en el pacífico costarricense, así como las resistencias de las comunidades frente a esta dinámica (p. 148). Según datos

del Banco Central de Costa Rica, entre el 2012 y el 2016, la industria turística pasó de representar un 4,4% a un 6,3% del PIB nacional (ICT, 2020).

La lucha de la comunidad de Crucitas, del cantón de San Carlos, en la zona norte del país, en contra de la minería a cielo abierto y de la empresa canadiense Industrias Infinito Gold S.A, es otro referente nacional de la resistencia en contra del modelo extractivista. Como señala Arévalo (2016), si bien el origen del conflicto data de la década de 1990, la declaratoria de interés público y conveniencia nacional del proyecto minero por parte del entonces presidente de la República, Óscar Arias Sánchez, en el 2008, marcó una etapa de intensificación del conflicto, en donde la activa resistencia de la comunidad, así como de las organizaciones ambientalistas como la Asociación Norte por la Vida (UNOVIDA), lograron derrotar al proyecto minero, con la aprobación de una moratoria a la minería de oro a cielo abierto en diciembre del 2010, y el retiro de la concesión minera a la empresa canadiense por parte del Tribunal Contencioso Administrativo en el 2011. No obstante, las presiones políticas para derogar la moratoria no han cesado desde entonces.

Es necesario indicar que, si bien en comparación con el resto de la región centroamericana Costa Rica presenta menores índices de violencia política en contra de activistas sociales y populares, las luchas por la defensa del ambiente y del territorio en el presente siglo han dejado un saldo de tres activistas asesinados. Estos son el ambientalista limonense Jairo Mora Sandoval en el 2013, y los indígenas Sergio Rojas Ortiz, en 2019 y Jehry Rivera Rivera, en 2020, ambos en el pacífico sur del país. De esta forma, es posible constatar una intensificación no solo cuantitativa sino cualitativa de los conflictos por la defensa del territorio frente al despojo neoliberal.

2.3 Autoritarismo institucional y el sindicalismo del sector público en la resistencia al modelo

Como se ha venido indicando, las organizaciones sindicales del sector público han sido claras protagonistas en la resistencia frente al avance de las reformas neoliberales en el siglo XXI. Como sistematizan Alvarado, Cortés y Sáenz (2021) los sindicatos del sector público se muestran como las organizaciones que más acciones de protesta desarrollan anualmente desde el

año 2000. Sus demandas tienden a tener un carácter más general que gremial, en su mayoría vinculadas a la defensa de la institucionalidad y los servicios públicos frente al desmantelamiento, desfinanciamiento y/o privatización, propias del despojo neoliberal. Mayoritariamente, sus acciones han transcurrido mediante repertorios institucionales. No obstante, su comportamiento en buena medida está en función de la capacidad de los gobiernos de turno de negociar y alcanzar consensos entre los actores en disputa. En momentos donde ha existido un entorno político cerrado, la protesta ha tendido a radicalizarse y a recurrir a repertorios de calle o no institucionales.



Fuente: fotografía de Victoria Reay

Destaca así no solo su participación en los dos movimientos de protesta más grandes de inicios de este siglo, la lucha en contra del Combo ICE en el 2000 y en contra del TLC con Estados Unidos entre el 2003 y 2007, sino también en contra de la privatización de los puertos del Caribe durante el gobierno de Arias Sánchez (2006-2010). En esta ocasión, el Sindicato de Trabajadores de la Junta de Administración Portuaria y de Desarrollo Económico de la Vertiente Atlántica (SINTRAJAP) estuvo al frente del movimiento que intentó sin éxito resistir a la privatización del principal puerto del país en manos de la empresa holandesa APM Terminals. Esta lucha puso en evidencia que, si bien la represión física no ha sido

la norma para hacer frente a la protesta sindical laboral, sí se ha ejercido un autoritarismo institucional importante en momentos de alta conflictividad (ALVARADO, ÁLVAREZ y MORA, 2012).

Esta tendencia se repitió en el movimiento de protesta de mayor magnitud posterior a la lucha en contra del TLC, que fue la huelga general del sector público en contra de la reforma fiscal neoliberal del año 2018, al inicio del gobierno de Carlos Alvarado Quesada (2018-2022). Un entorno político institucional cerrado, el cual ha caracterizado a este gobierno desde su inicio, provocó que la huelga se prolongará por 3 meses, lo que se tradujo en el cierre de centros educativos y la parálisis temporal de otros servicios públicos. A pesar de la magnitud del movimiento, este fue derrotado, la reforma fiscal se aprobó en segundo debate en diciembre del 2018 sin incorporar ninguna de sus demandas (ALVARADO, CORTÉS y SÁENZ, 2021).

En cuanto al movimiento feminista, destacan las luchas en torno a demandas de representación y espacios de toma de decisiones institucionales a inicios del siglo XXI (GONZÁLEZ, 2011) y el avance hacia una agenda más diversa que incluye la lucha por derechos sexuales y reproductivos, y en contra de la violencia. Esto especialmente luego del año 2010, donde la lucha por el Estado laico (ARGUEDAS, 2010), la legalización del aborto, y en contra de la violencia estructural contra las mujeres ejercida por el modelo neoliberal y patriarcal han tomado cada vez más relevancia, de la mano con la denominada “cuarta ola” del feminismo surgida internacionalmente en el año 2015 con el movimiento “Ni Una Menos” y el Paro Internacional de Mujeres (CERVA, 2020; GUILLÉN, 2015; SOUZA, 2019). En cuanto a los movimientos LGBTIQ, estos han experimentado un importante crecimiento en el presente siglo, con demandas fundamentalmente alrededor de la obtención de derechos civiles. Uno de los mejores indicadores del crecimiento cuantitativo y cualitativo, así como de la gran diversidad, de estos movimientos en el país ha sido la conmemoración pública, y cada vez más masiva, del Día del Orgullo desde el año 2003, momento en donde se reivindican las demandas pendientes de la comunidad (JIMÉNEZ, 2017^a), así como la reciente aprobación del matrimonio entre personas del mismo sexo y del reconocimiento legal de la identidad de las personas trans en el país, en el año 2020, luego de más

de una década de luchas en esa dirección (JIMÉNEZ, 2017b; MURILLO, 2020). Costa Rica se convirtió así en el primer país de Centroamérica en aprobar el matrimonio igualitario.

Como se señaló al inicio de esta sección, un efecto generalizado del reforzamiento de las reformas neoliberales en el presente siglo ha sido el debilitamiento y vaciamiento de contenido de las democracias liberales. En Costa Rica, esto se ha expresado, entre otras cosas, en un aumento sostenido en el abstencionismo electoral, a partir de la coyuntura política de 1995, marcada por el pacto público entre las élites político-partidarias para impulsar de forma conjunta la reforma neoliberal y la huelga del Magisterio Nacional en contra de la reforma a su régimen de pensiones. Así, el abstencionismo pasó de un 18,2% en las elecciones de 1994 a un 30% en las de 1998. Entre 1998 y el 2018, esta cifra aumentó a un 34,3% (TSE, 2018, p. 11).

Reflexiones finales

La conmemoración del Bicentenario de la independencia de las repúblicas centroamericanas, en septiembre de 2021, ha llegado a una región profundamente desigual, y, por ende, convulsa. Tal como lo evidencian los casos estudiados de Nicaragua y Costa Rica, los esfuerzos de democratización bajo el paradigma liberal han sido completamente insuficientes en la generación de bienestar para las amplias mayorías de las poblaciones centroamericanas en el presente siglo, en la medida que han caminado de la mano con la implementación de reformas neoliberales que han tendido a dismantelar y destruir el empleo formal, a despojar a las poblaciones de su territorio y sus recursos naturales, a dismantelar y vaciar de contenido las instituciones políticas y estatales, y el sistema democrático en general, frente al valor supremo de la libertad de mercado. La paz social no ha sido así una realidad para la mayoría de los pueblos centroamericanos, en constante movilización por la defensa de los bienes comunes de la región y del acceso público a los mismos.

Esta desregulación creciente de la vida social ha contribuido a hacer de Centroamérica una de las regiones más violentas del mundo, aún luego del fin de los conflictos armados, y, especialmente, una de las más violentas para las mujeres y la población sexualmente diversa, quienes han sido claros protagonistas de la resistencia al modelo de despojo neoliberal, y patriarcal.

Para la revisión global que se ha realizado en torno a la movilización social en Nicaragua, es posible observar la manera en que la dispersión y diversidad de luchas que caracterizaba al sector de las organizaciones de activismo en este país logró activarse y articularse en lo que Cabrales llama un “movimiento social nacional” a partir de la coyuntura crítica de 2018. En esta nueva etapa, se han logrado colocar las demandas desde lugares de enunciación tan diversos como el pequeño y mediano empresariado, los colectivos de mujeres y de la diversidad sexual, el movimiento rural y campesino, las luchas ambientalistas, los pueblos indígenas y afrodescendientes, así como los medios de comunicación en búsqueda de libertad de expresión.

De forma natural, el impulso inicial del levantamiento de Abril ha ido perdiendo calado en tanto el gobierno nicaragüense decidió recrudecer la represión a las formas de descontento ciudadanas ante el accionar del régimen, razón que ha motivado toda una nueva oleada de exiliados políticos y persecución a profesionales del periodismo no alineados con el oficialismo (Dammert y Malone, 2020; Gómez-Abarca, 2019). A lo anterior se le suma, desde 2020, un manejo poco responsable de la pandemia por el COVID-19, llevando a lo que Miller (2021) denomina como una estrategia de “contagio masivo como política pública”, razón que ha motivado pequeños focos de desobediencia civil, como la “cuarentena auto impuesta”, como mecanismo para salvaguardar la salud y evitar la expansión del contagio comunitario.

Tras las elecciones generales de 2021 en Nicaragua, las cuales las cuales se desarrollaron en un clima de alta polarización, persecución y encarcelamiento de la oposición y falta de garantías para un desarrollo transparente de los comicios, el carácter represivo del gobierno de Ortega se ha intensificado, por lo que una gran cantidad de personas activistas y liderazgos sociales han tenido que partir al exilio.

En Costa Rica, por su parte, el siglo XXI ha visto una intensificación de los conflictos y disputas alrededor del despojo neoliberal, de las instituciones y servicios públicos, del empleo formal, de los territorios, recursos naturales, entre otros, por las presiones del capital privado y el libre mercado. Ha habido tres coyunturas clave en la radicalización de estos. La lucha en contra del Combo ICE en el 2000, la lucha en contra del Tratado de Libre Comercio con Estados Unidos entre el 2003 y 2007, y la huelga en contra de la reforma fiscal en el 2018. En estas, las clases medias han sido un

actor clave y, si bien no el único, sí el de mayor peso político. Como muestran los estudios para América Latina, la profundización de las reformas neoliberales ha conllevado un ataque directo a las condiciones materiales y subjetivas de vida de este sector de la población (DÍAZ y VIALES, 2020).

Este incremento en la conflictividad social ha ido de la mano con mayores niveles de autoritarismo institucional, de desregulación institucional y de un incremento sostenido en el descontento ciudadano con el sistema político vigente, el cual se expresa, entre otras cosas, a través de un sostenido aumento en los niveles de abstencionismo electoral desde el proceso electoral de 1998. Así, la profundización del modelo neoliberal se presenta como la principal amenaza a la relativa estabilidad social e institucionalidad construida en este país centroamericano en la segunda mitad del siglo XX.

La presente contribución es apenas un primer aliciente para seguir explorando la movilización en la región con perspectiva comparada.

BIBLIOGRAFÍA

ALMEIDA, P. **Mobilizing Democracy: Globalization and Citizen Protest**. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2014.

ALVARADO, A., ÁLVAREZ, M., & MORA, S. Puertos, autoritarismos y resistencias: el conflicto por la concesión de los puertos de Limón. **Revista Reflexiones** (Número Especial. Jornadas de Investigación Interdisciplinaria), San José, pp. 211-222, 2012. <https://doi.org/10.15517/rr.v0i0.1534>

ALVARADO, A., CORTÉS, S., & SÁENZ, R. La protesta laboral en Costa Rica (2013-2019): actores, repertorios y demandas. **Revista de Ciencias Sociales**, San José, n. 174, pp. 17-40, 2021. <https://doi.org/10.15517/rsc.v0i174.52147>

ALVARADO, A., MARTÍNEZ, G., & FERNÁNDEZ, G. (2020). Conflictos sociales en el campo costarricense: una mirada desde la protesta social (2014-2018). **Revista de Ciencias Sociales**, San José, v. 1, n. 167, pp. 45-66, 2020. <https://doi.org/10.15517/rsc.v0i167.42974>

ÁLVAREZ, M. Movimientos sociales y participación política: el movimiento contra el TLC en la campaña del referéndum 2007 en Costa Rica. **Anuario de Estudios Centroamericanos**, San José, n. 37, pp. 201-230, 2011.

ARÉVALO, J. "El oro que contemplan los gusanos, que lo disfruten los humanos". Crucitas y la disputa por el desarrollo en Costa Rica. **Anuario de Estudios Centroamericanos**, San José, n. 42, pp. 133-157, 2016. <https://doi.org/10.15517/aeca.v42i1.26941>

ARGUEDAS, G. El (aún) tortuoso camino hacia la emancipación: fundamentalismos religiosos, los derechos humanos de grupos históricamente oprimidos y la lucha por un Estado Laico en Costa Rica. **Anuario Centro de Investigación y Estudios Políticos**, San José, n. 1, pp. 50-65, 2010.

BABB, F. (2020). Nicaraguan Legacies: Advances and Setbacks in Feminist and LGBTQ Activism. En: H. FRANCIS (Ed.). **A Nicaraguan Exceptionalism? Debating the Legacy of the Sandinista Revolution** (pp. 165-178). London: Institute of Latin American Studies, School of Advanced Study, University of London, 2020.

BOOTH, J. A., WADE, C. J., & WALKER, T. W. **Understanding Central America: Global Forces, Rebellion, and Change** (5th ed). Boulder, Colorado: Westview Press, 2010.

BRAN, F. S., & GOETT, J. ¡Matria libre y vivir!: Youth Activism and Nicaragua's 2018 Insurrection. **The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology**, Hoboken, v. 25, n. 4, pp. 532-551, 2020. <https://doi.org/10.1111/jlca.12531>

BROCKETT, C. D. Violence, Peacebuilding, and Democratic Struggles in Central America. **Latin American Research Review**, Pittsburgh, v. 52, n. 3, pp. 495-504, 2017. <https://doi.org/10.25222/larr.126>

CAAMAÑO, C. La clase media en el movimiento del NO: rupturas y posibilidades después del referéndum. **Revista Reflexiones**, San José, v. 88, n. 1, pp. 9-14, 2009.

CABRALES, S. La oleada de protestas del 2018 en Nicaragua: procesos, mecanismos y resultados. En A. CORTÉS, U. LÓPEZ, & L. MONCADA (Eds.). **Anhelos de un nuevo horizonte. Aportes para una Nicaragua democrática** (pp. 79-95). San José, Costa Rica: FLACSO Costa Rica, 2020a.

CABRALES, S. **The Catholic Church and the 2018 Wave of Protests in Nicaragua** [Master's Thesis, University of Pittsburgh], 2020b. <http://d-scholarship.pitt.edu/38768/>

CAMACHO, D. El debate sobre los movimientos sociales, aquí y ahora. **Revista de Ciencias Sociales**, San José, v. 4, n. 106, pp. 9-14, 2004.

CARRIÓN, G. Los derechos humanos en la historia reciente de Nicaragua: el peso del olvido en tiempos de dictadura. En A. CORTÉS, U. LÓPEZ, & L. MONCADA (Eds.). **Anhelos de un nuevo horizonte. Aportes para una Nicaragua democrática** (pp. 647-656). San José, Costa Rica: FLACSO Costa Rica, 2020.

CARTAGENA, R. El ambientalismo y la lucha contra el Combo del sector eléctrico (1998-2001). **Revista de Ciencias Sociales**, San José, v. 2-3, n. 128-129, pp. 49-61, 2010. <https://doi.org/10.15517/rcs.v0i128-129.8731>

CHAGUACEDA, A. Autoritarismo, política local y participación ciudadana en Latinoamérica: miradas cruzadas a los casos de Nicaragua y Venezuela. **América Latina Hoy**, Salamanca, n. 85, pp. 113-133, 2020. <https://doi.org/10.14201/alh.20211>

CORDERO, A. (2004). **Clases medias, movimientos sociales y política en Costa Rica**. Ponencia presentada en la Conferencia Regional "¿Qué tipos de sociedades tenemos en Centroamérica? Desafíos para las Ciencias Sociales frente al desarrollo social en la región", Costa Rica, 29-30 de abril del 2004. Recuperado de http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/Costa_Rica/flacso-cr/20120809032730/clases.pdf

CUNNINGHAM, L. Pueblos indígenas y afrodescendientes: la lucha por sus derechos humanos. En A. CORTÉS, U. LÓPEZ, & L. MONCADA (Eds.). **Anhelos de un nuevo horizonte. Aportes para una Nicaragua democrática** (pp. 633-645). San José, Costa Rica: FLACSO Costa Rica, 2020.

DAMMERT, L., & MALONE, M. F. T. From Community Policing to Political Police in Nicaragua. **European Review of Latin American and Caribbean Studies**, Amsterdam, n. 110, pp. 79-99, 2020. <https://doi.org/10.32992/erlacs.10529>

DAVIS, C. L., AGUILAR, E. E., & SPEER, J. G. Associations and Activism: Mobilization of Urban Informal Workers in Costa Rica and Nicaragua. **Journal of Interamerican Studies and World Affairs**, New York, v. 41, n. 3, pp. 35-66, 1999. <https://doi.org/10.2307/166158>

DÍAZ, D., & VIALES, R. Centroamérica: neoliberalismo y COVID-19. **Geopolítica(s): revista de estudios sobre espacio y poder**, Madrid, n. 11 (Especial), pp. 53-59, 2020. <https://doi.org/10.5209/geop.69017>

FRANCESCHI, H. A once años del referéndum del TLC: vivencias y reflexiones desde la región de Occidente, Costa Rica. **Revista Rupturas**, San José, v. 8, pp. 85-102, 2018. <http://dx.doi.org/10.22458/rr.v8i0.2186>

GANGAS, P., & RETANA, J. Ciudadanos críticos: las movilizaciones contra el «Combo ICE» en Costa Rica. **América Latina Hoy**, Salamanca, n. 42, pp. 93-108, 2006.

GOETT, J. **Black Autonomy: Race, Gender, and Afro-Nicaraguan Activism**. California: Stanford University Press, 2017.

GÓMEZ-ABARCA, C. de J. Movilización, represión y exilio de jóvenes activistas nicaragüenses. **Anuario de Estudios Centroamericanos**, San José, n. 45, pp. 239-268, 2019. <https://doi.org/10.15517/aeca.v45i0.39778>

GONZÁLEZ, M. Agenda política del movimiento de mujeres. Demandas de inicios del siglo XXI. **Revista Reflexiones**, San José, v. 90, n. 1, pp. 9-22, 2011.

HALE, C. R. Resistencia para qué? Territory, Autonomy and Neoliberal Entanglements in the 'Empty Spaces' of Central America. **Economy and Society**, Londres, v. 40, n. 2, pp. 184-210, 2011. <https://doi.org/10.1080/03085147.2011.548947>

HORTON, L. R. From Collectivism to Capitalism: Neoliberalism and Rural Mobilization in Nicaragua. **Latin American Politics and Society**, Hoboken, v. 55, n. 1, pp. 119-140, 2013. <https://doi.org/10.1111/j.1548-2456.2013.00186.x>

JIMÉNEZ, J. De lo privado a lo público: la celebración del Orgullo LGBTI en Costa Rica, 2003-2016. **Diálogos**. Revista Electrónica en Historia, San José, v. 18, n. 1, pp. 65-90, 2017a <https://doi.org/10.15517/dre.v18i1.25719>

_____. Matrimonio igualitario en Costa Rica: los orígenes del debate 1994-2006. **Revista de Ciencias Sociales**, San José, v. 1, n. 155, pp. 157-172, 2017b. <https://doi.org/10.15517/rcs.v0i155.30261>

KAMPWIRTH, K. Abortion, Antifeminism, and the Return of Daniel Ortega: In Nicaragua, Leftist Politics? **Latin American Perspectives**, Thousand Oaks, v. 35, n. 6, pp. 122-136, 2008. <https://doi.org/10.1177/0094582X08326020>

_____. Organising the Hombre Nuevo Gay: LGBT Politics and the Second Sandinista Revolution: LGBT Politics and the Second Sandinista Revolution. **Bulletin of Latin American Research**, Hoboken, v. 33, n. 3, pp. 319-333, 2014. <https://doi.org/10.1111/blar.12068>

KLEIN, G. R., CUESTA, J., & CHAGALJ, C. The Nicaragua Protest Crisis in 2018–2019: Assessing the Logic of Government Responses to Protests. **Journal of Politics in Latin America**, Londres, v. 14, n. 1, pp. 55–83, 2021[2022]. <https://doi.org/10.1177/1866802X211024246>

LACOMBE, D. Struggling Against the 'Worst-Case Scenario'? Strategic Conflicts and Realignment of the Feminist Movement in the Context of the 2006 Nicaraguan Elections: The Feminist Movement and the 2006 Nicaraguan Elections. **Bulletin of Latin American Research**, Hoboken v. 33, n. 3, pp. 274-288, 2014. <https://doi.org/10.1111/blar.12173>

LARSON, A. M. Making the 'Rules of the Game': Constituting Territory and Authority in Nicaragua's Indigenous Communities. **Land Use Policy**, Amsterdam, v. 27, n. 4, pp. 1143-1152, 2010. <https://doi.org/10.1016/j.landusepol.2010.03.004>

LARSON, A. M., SOTO, F., MAIRENA, D., MORENO, E., MAIRENA, E., & MENDOZA-LEWIS, J. The Challenge of 'Territory': Weaving the Social Fabric of Indigenous Communities in Nicaragua's Northern Caribbean Autonomous Region: The Challenge of 'Territory'. **Bulletin of Latin American Research**, Hoboken v. 35, n. 3, pp. 322-337, 2016. <https://doi.org/10.1111/blar.12365>

MARTÍ I PUIG, S. El regreso del FSLN al poder: ¿Es posible hablar de realineamiento electoral en Nicaragua? **Política y gobierno**, Ciudad de México, v. 15, n. 1, pp. 75-112, 2008.

_____. Nicaragua 2008: Polarización y pactos. **Revista de Ciencia Política**, Santiago, v. 29, n. 2, pp. 515-531, 2009. <https://doi.org/10.4067/S0718-090X2009000200013>

____. Nicaragua: La consolidación de un régimen híbrido. **Revista de Ciencia Política**, Santiago, v. 33, n. 1, pp. 269-286, 2013. <https://doi.org/10.4067/S0718-090X2013000100013>

____. Social Movements in Nicaragua (1979-2014): An Exceptional Case. En P. ALMEIDA & A. CORDERO (Eds.), **Handbook of Social Movements across Latin America** (pp. 301-311). Springer Netherlands, 2015. https://doi.org/10.1007/978-94-017-9912-6_21

MARTÍ I PUIG, S., & SERRA, M. Nicaragua: De-democratization and Regime Crisis. **Latin American Politics and Society**, Cambridge, v. 62, n. 2, pp. 117-136, 2020. <https://doi.org/10.1017/lap.2019.64>

MENJÍVAR, M. Acciones colectivas en Costa Rica al final del siglo XX: entre la continuidad y el orden. **Revista de Ciencias Sociales**, San José, v. 4, n. 106, pp. 55-67, 2004.

MCGEE, M. J., & KAMPWIRTH, K. The Co-optation of LGBT Movements in Mexico and Nicaragua: Modernizing Clientelism? **Latin American Politics and Society**, Cambridge, v. 57, n. 4, pp. 51-73, 2015. <https://doi.org/10.1111/j.1548-2456.2015.00290.x>

MEZA, H., & TATAGIBA, L. Movimentos sociais e partidos políticos: As relações entre o movimento feminista e o sistema de partidos na Nicarágua (1974-2012). **Opinião Pública**, Campina, v. 22, n. 2, pp. 350-384, 2016. <https://doi.org/10.1590/1807-01912016222350>

MILLER, D. ¿Estrategia singular? El contagio masivo como política de Estado en Nicaragua. En A. ARÉVALO (Ed.). **COVID-19 Nuevas enfermedades, antiguos problemas en Centroamérica** (pp. 59-72). Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO, 2021.

MILLET, R. L. Nicaragua: An Uncertain Future. En H. F. KLINE, C. J. WADE, & H. J. WIARDA (Eds.), **Latin American Politics and Development** (Ninth edition, pp. 383-394). Boulder, Colorado: Westview Press, 2017.

MONGE, B. Costa Rica en el top 10 de los países más desiguales del mundo. **Semanario Universidad**. 2018. Disponible en <https://semanariouniversidad.com/opinion/costa-rica-en-el-top-10-de-los-paises-mas-desiguales-del-mundo/> Acceso en 07 de octubre de 2023.

MONGE, L. **Formarse y transformarse en la lucha social: ambientalismo costarricense y subjetividad política en la primera década del siglo XXI.** [Tesis para optar por el grado de Magíster en Ciencias Sociales. Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales. Sede Académica Argentina], 2014.

MORA, S. **La política de la calle. Organización y autonomía en la Costa Rica contemporánea.** San José, Costa Rica: EUCR, 2016.

MORALES, R. De los movimientos a la acción política: mujeres organizadas en los comités patrióticos de Costa Rica en la lucha contra el Tratado de Libre Comercio. **Revista Rupturas**, San José, v. 1, n. 2, pp. 190-215, 2012.

MURILLO, A. (27 de mayo de 2020) Una batalla sin fin: Costa Rica abraza al matrimonio igualitario. **Semanario Universidad**. 2020. Disponible en <https://semanariouniversidad.com/pais/una-batalla-sin-fin-costa-rica-abraza-al-matrimonio-igualitario/> Acceso en 07 de octubre de 2023

ORTEGA, M. Nicaragua 2006: El regreso del FSLN al poder. **Revista de Ciencia Política**, Santiago, v. 27, pp. 205-219, 2007.

PEARSON, T. Naturaleza, neoliberalismo y soberanía: la vida como espacio de lucha en Costa Rica. **Biocenosis**, San José, v. 24, n. 1-2, pp. 45-53, 2011.

PÉREZ-BALTODANO, A. Nicaragua: Se consolida el Estado por derecho (y se debilita el Estado de Derecho). **Revista de Ciencia Política**, Santiago, v. 30, n. 2, pp. 397-418, 2010. <https://doi.org/10.4067/S0718-090X2010000200012>

PIRKER, K. Espacios en disputa: Universidades, conflicto y polarización política en Nicaragua. **Universidades**, Montevideo, n. 80, pp. 69-86, 2019. <https://doi.org/10.36888/udual.universidades.2019.80.15>

POLAKOFF, E., & LA RAMÉE, P. Grass-Roots Organization. En T. W. WALKER (Ed.), **Nicaragua Without Illusions: Regime Transition and Structural Adjustment in the 1990s** (pp. 185-202). Wilmington, Delaware: SR Books, 1997.

RAMÍREZ, F. (2020). El movimiento campesino: la defensa de la tierra, el lago, la soberanía y los derechos humanos. En A. CORTÉS, U. LÓPEZ, & L. MONCADA (Eds.). **Anhelos de un nuevo horizonte. Aportes para una Nicaragua democrática** (pp. 595-608). San José, Costa Rica: FLACSO Costa Rica, 2020.

RAVENTÓS, C. **Mi corazón dice NO: el movimiento de oposición al TLC en Costa Rica**. San José, Costa Rica: EUCR, 2018.

_____. Mobilizing Democracy: Globalization and citizen protest. Paul Almeida [Reseña]. **Anuario de Estudios Centroamericanos**, San José, n. 42, pp. 515-520, 2016. <https://doi.org/10.15517/aeca.v42i1.26961>

RAYNER, J. Vecinos, ciudadanos y patriotas: los comités patrióticos y el espacio-temporalidad de oposición al neoliberalismo en Costa Rica. **Revista de Ciencias Sociales**, San José, n. 121, pp. 71-87, 2008. <https://doi.org/10.15517/rcs.v0i121.10499>

ROBLES, F. Los de entonces ya no son los mismos. Acumulación por desposesión en la última década en El Salvador y Costa Rica. **Anuario de Estudios Centroamericanos**, San José, n. 37, pp. 105-137, 2011.

ROMANO, S. T. From Protest to Proposal: The Contentious Politics of the Nicaraguan Anti-Water Privatisation Social Movement. **Bulletin of Latin American Research**, Hoboken, v. 31, n. 4, pp. 499-514, 2012. <https://doi.org/10.1111/j.1470-9856.2012.00700.x>

_____. **Transforming Rural Water Governance: The Road from Resource Management to Political Activism in Nicaragua**. Arizona: The University of Arizona Press, 2019.

RUEDA, V. Movilizaciones campesinas en Nicaragua (1990-2018): De los rearmados a los auto-convocados. **Cuadernos Inter.c.a.mbio sobre Centroamérica y el Caribe**, San José, v. 16, n. 1, pp. 1-28, 2019. <https://doi.org/10.15517/c.a.v16i2.37499>

RUIZ, A., & LÓPEZ, M. Las luchas del movimiento ambientalista de Nicaragua en el siglo XXI. En A. CORTÉS, U. LÓPEZ, & L. MONCADA (Eds.). **Anhelos de un nuevo horizonte. Aportes para una Nicaragua democrática** (pp. 609-631). San José, Costa Rica: FLACSO Costa Rica, 2020.

SERRA, L. El movimiento social nicaragüense por la defensa de la tierra, el agua y la soberanía. **Encuentro**, Managua, n. 104, pp. 38-52, 2016. <https://doi.org/10.5377/encuentro.v0i104.2861>

SILVA, J.A. **El movimiento social por el agua en Sardinal de Guanacaste**. [Tesis de Licenciatura en Sociología, Universidad de Costa Rica], 2016.

SILVETTI, F., & CÁCERES, D. La expansión de monocultivos de exportación en Argentina y Costa Rica: Conflictos socioambientales y lucha campesina por la justicia ambiental. **Mundo Agrario**, Buenos Aires, v. 16, n. 32, pp. 1-29, 2015.

TITTOR, A. Conflicts About Nicaragua's Interoceanic Canal Project: Framing, Counterframing and Government Strategies. **Cahiers des Amériques latines**, Marsella, n. 87, pp. 117-140. 2018. <https://doi.org/10.4000/cal.8561>

TRIBUNAL SUPREMO DE ELECCIONES. **Participación y abstencionismo: serie histórica elecciones 1982-2018**. San José, Costa Rica: Tribunal Supremo de Elecciones, 2018.

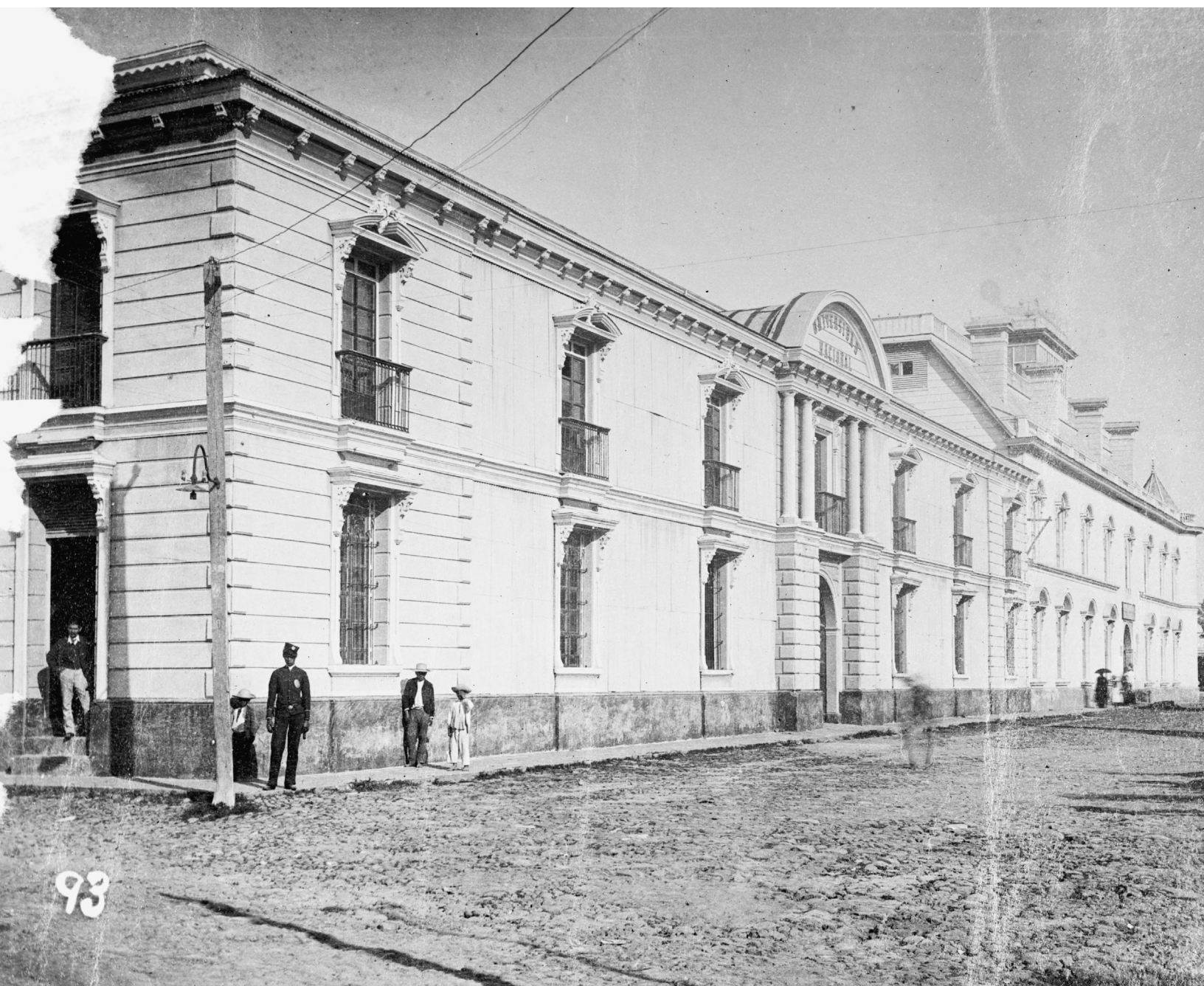
Sobre las fotografías utilizadas en este capítulo.

Jorge Mejía Peralta es el autor de la fotografía de portada, la cual él comparte en su cuenta de Flickr, junto con las otras fotografías que se le atribuyen, todas subidas el 2018. Siguiendo el orden de su aparición en el texto, los enlaces actuales de las fotografías son: <https://flic.kr/p/MAhXAS>, <https://flic.kr/p/28CDr39> y <https://flic.kr/p/2gGQ4eB>. La imagen atribuida a Ana Lucía Hine fue subida a su cuenta de Flickr en el 2007. Enlace actual: <https://flic.kr/p/3JK6rJ>. La fotografía atribuida a Victoria Reay fue subida a su cuenta de Flickr en el 2009. Enlace actual: <https://flic.kr/p/7iaSyj>

EDUCACIÓN EN AMÉRICA CENTRAL: ENTRE EL CAPITALISMO SALVAJE Y LA SOCIEDAD DEL SABER CRÍTICO

Briseida Barrantes

Giovanni Beluche



Introducción

La educación formal, por sí sola, no es suficiente para propiciar movilidad social ascendente, si no se complementa con otros factores que eleven la empleabilidad de la clase trabajadora y las oportunidades que genere la estructura económica. La actual realidad ha demostrado que el desempleo también afecta a las personas que poseen diplomas universitarios, de forma muy aguda a las mujeres, a quienes les cuesta más insertarse en el mundo laboral debido a la discriminación por razones de género.

Con mayores niveles de educación y capacitación, pareciera que se abrirían las oportunidades de obtener trabajo digno y bien remunerado, pero las economías de América Central -constituida por siete países: Panamá, Costa Rica, Nicaragua, Honduras, El Salvador, Belice y Guatemala¹-, no están generando los puestos de empleo necesarios en calidad y cantidad para absorber la demanda. La educación formal sigue siendo un importante mecanismo de movilidad social ascendente, a mayor nivel de escolaridad y educación, profesional o técnica, crecen las posibilidades de empleabilidad, lo cual se puede traducir en mejores empleos con mayor calificación y remuneración. Pero, no es suficiente “enseñarle a la gente a pescar”, si el modelo de acumulación genera grandes mares sin peces.

Los datos relativos a los gastos en educación evidencian que aún es insuficiente el porcentaje asignado en los países de la región, se requiere robustecer los presupuestos educativos que permitan una mejor inversión en el gasto per cápita, donde la implementación de políticas educativas sea acorde con las necesidades estratégicas de los Estados de la región, de acuerdo con el tamaño de su población y los desafíos para el desarrollo incluyente.

La educación formal y pública no es un asunto que se circunscribe al aprendizaje académico, debe complementarse con otros programas, en especial los que tienen que ver con la nutrición y el bienestar psicosocial de la niñez. Todo indica que los gobiernos de la región han tomado el camino hacia una mayor precarización, disminución de derechos laborales y sociales, mayor concentración de la riqueza y empobrecimiento de las clases medias, asalariadas, pequeñas empresas urbanas y rurales.

1 El concepto de América Central se refiere a la condición geográfica del istmo centroamericano. Por su parte, Centroamérica es un concepto de carácter histórico y Mesoamérica tiene un fuerte contenido cultural.

Para este texto, una comprensión general de la educación conlleva retrotraerse a la época de la conquista y la colonia, lo cual no se hará aquí por razones de espacio. Además, para los fines del ensayo general que nos ocupa, es más útil un abordaje transversal, con atención a los antecedentes más inmediatos e ineludibles que contribuyen a explicar las condiciones de fragilidad actuales. Interesa destacar:

“el endeudamiento de los años setenta, la profunda crisis - década perdida - de los ochenta, la brusca reestructuración económica de los noventa, con sus reconocidos impactos sociales (...), para culminar” (AYALA, 2016, p. 7).

Así se ha ido perfilando América Central como una de las regiones más desiguales del mundo, llena de fragilidades que condicionan los márgenes que la educación formal puede ofrecer para la movilidad social de amplias franjas de sus habitantes.

Este texto tiene como objetivo el de reflexionar sobre el papel que juega la educación en la generación de movilidad social al interior de sociedades marcadas por el sistema neoliberal que genera desigualdad, precariedad y diversas formas de violencias. Para dar cuenta de esta reflexión navegaremos por dos grandes áreas. La primera titulada: “Las debilidades históricas de la educación: orígenes y persistencia” en la que se analizará las históricas fragilidades sociales, económicas, culturales, ambientales y de derechos humanos en América Central que repercuten en desigualdades internas, baja inversión pública en educación, migraciones, empleos informales y precarios. En el segundo apartado “¿Educación la solución en el sistema económico globalizado?”, muestra los límites y posibilidades de la educación para mejorar las condiciones de vida individuales y colectivas, en un sistema económico que prioriza las ganancias por encima de la formación académica accesible al conocimiento científico, artístico, cultural y humanístico.

La educación por sí sola, no es la panacea, es una de las vías principales, que da herramientas a la población para formar una conciencia ciudadana crítica. Por ello, en la América Central del Bicentenario existe la necesidad urgente de profundas transformaciones de los sistemas educativos, hacerlos democráticos, pertinentes, contextualizados, con métodos de enseñanzas que estimulen el respeto a los seres humanos, el

destierro de toda forma de discriminación y en armonía con la naturaleza; siendo un aporte para la construcción de sociedades en donde prime la formación de un saber crítico.

I. Las debilidades históricas de la educación: orígenes y persistencias

Las fragilidades sociales, económicas, culturales, ambientales y de derechos humanos son históricas en América Central. Basta concentrarse en la década de los ochenta, marcada por guerras civiles en Nicaragua, El Salvador y Guatemala, además de confrontaciones de alta intensidad en Honduras, para comprender la base de las fragilidades que perduran en esta parte central del continente. Regímenes políticos autoritarios, genocidios y militarización de territorios eran constantes, con la excepción de Costa Rica y Panamá que no estaban en guerras civiles, pero de distintas maneras resentían la crisis regional.

En enero de 1992 se firman los “acuerdos de paz” entre el Frente Farabundo Martí para la Liberación Nacional (FMLN) y el gobierno de El Salvador encabezado por el ultraderechista partido Alianza Republicana Nacionalista (ARENA). Esta guerra librada entre 1980 y 1992 dejó más de 70 mil muertos y 8 mil personas desaparecidas. En diciembre de 1996 en Guatemala se firmó el denominado “Acuerdo de Paz Firme y Duradera”, suscrito por la fuerza beligerante de la Unidad Revolucionaria Nacional Guatemalteca (URNG) y el gobierno liderado por el presidente Álvaro Arzú.

En Nicaragua en el año 1979 había triunfado el Frente Sandinista de Liberación Nacional (FMLN) al derrocar a la dictadura de Anastasio Somoza Debayle, una vez en el poder, la administración de Ronald Reagan en los Estados Unidos aplicó un fuerte bloqueo económico, financió y apoyó una fuerza militar conocida popularmente como las “Contras”, que desataron un derramamiento de sangre que dejó como saldo más de 150 mil víctimas entre muertos, viudas, huérfanos y personas discapacitadas. La ofensiva contrarrevolucionaria se empezó a desplomar a partir del escándalo Irán – Contras (1985-1986).

Los “acuerdos de paz” tuvieron la virtud de acallar las ametralladoras, que tanto dolor ocasionaron a las familias centroamericanas, pero no modificaron las estructuras sociopolíticas que habían sido las causantes de las

guerras civiles: la desigualdad, la pobreza material, la injusticia, la exclusión social y el autoritarismo de las clases dominantes mediante Estados represivos. Con los acuerdos de paz la inexistente democracia formal empezaba a dar pasos hacia sistemas representativos, que nunca lo fueron realmente, porque mantuvieron intocables los intereses de las viejas oligarquías, ahora en alianza con los sectores ganadores del modelo aperturista. Así, América Central siguió cosechando desigualdad, cualquier intento redistributivo de la riqueza socialmente producida siguió chocando con el poder real.

Mención aparte amerita Costa Rica, que en décadas anteriores había alcanzado un modelo particular de Estado Social de Derechos y Panamá, cuya modernización combinada con medidas redistributivas mediante fuerte inversión social se había logrado durante los primeros años del proceso Torrijista (1970-1975). En las últimas cuatro décadas, en ambos países se ha dado un acelerado proceso de desmontar las conquistas sociales e institucionales alcanzadas en el siglo XX, en favor del modelo aperturista y de las clases sociales hegemónicas.



Las aspiraciones de integración regional tienen como su mayor obstáculo las enormes disparidades entre países en materia de inversión social, reflejadas en sensibles diferencias en cuanto a desarrollo social. Hay iniciativas comunes, programas y proyectos liderados por el Sistema de Integración Centroamericano (SICA) y el Banco Centroamericano de Integración Económica (BCIE), pero todos estos esfuerzos distan mucho de verdaderos procesos de integración regional. Lo más parecido que ensayaron los gobiernos centroamericanos (con la exclusión de Belice y Panamá y la inclusión de República Dominicana) fue la negociación conjunta del Tratado de Libre Comercio con los Estados Unidos (TLC/CAFTA

en vigencia desde 2006) y luego la replicación en la negociación del Acuerdo de Asociación con la Unión Europea (firmado en 2012). En ambos casos la modalidad de negociación conjunta fue impuesta por la contraparte norteamericana y europea.

Una buena síntesis de características de América Central, que prevalecen a lo largo de los años, muestra una región con serios problemas en lo social, en equidad de género, lo económico, ambiental y en materia de derechos humanos (BELUCHE, 2018, p. 80):

- Brechas en desarrollo humano entre países.
- Diferencias territoriales internas en todos los países. A la par de enclaves modernos en capitales y ciudades principales, yacen vastas zonas pobres y de baja productividad, usualmente las zonas rurales y las fronterizas.
- Múltiples y amplias disparidades entre grupos sociales: entre ricos y pobres; entre hombres y mujeres; entre indígenas, afrocaribeños y no indígenas, por ejemplo. Estas brechas de inequidad han generado una extensa pobreza material y han excluido a las mayorías del acceso a servicios sociales y a los beneficios del crecimiento económico.
- Brechas en el desempeño económico, políticas y marcos jurídicos entre los países, que afectan climas de negocios en la región.
- Desarticulación física y cultural de la zona atlántica centroamericana, cuya población mayoritariamente es afrocaribeña e indígena, la de mayor extensión y riqueza biológica, con respecto a la zona pacífica, donde reside la mayor parte de la población.
- Fragilidad y vulnerabilidad social y ambiental de las sociedades centroamericanas. Las principales ciudades e infraestructura física y económica están en zonas de alto riesgo y la pobreza rural más severa se concentra en zonas críticas para el abastecimiento de agua y la preservación de la biodiversidad regional.

Desde los ochenta hasta la actualidad, las debilidades históricas y estructurales de los países de la región se combina con los procesos de ajuste estructural, que allanaron el camino para la apertura comercial y la reducción del Estado, dejando como saldo un proceso de modernización y buenos negocios para limitados sectores como el financiero y la agroexportación, asociada principalmente con grandes corporaciones transnacionales. Quienes producen alimentos para los mercados internos, granos básicos y pequeña

producción rural y urbana fueron los principales afectados por la desaparición de la banca para el desarrollo (cuya incidencia siempre fue marginal), los subsidios y los aranceles proteccionistas.

La reconversión productiva requería tecnología, acceso a mercados, financiamiento, asistencia técnica, servicios que ahora debían pagarse, ya que los subsidios eran considerados un lastre atado al pasado. Personas agricultoras que antes eran parceleras terminaron proletarizándose como jornaleros en grandes fincas o como proveedores de insumos en condiciones de subordinación a la industria agroalimentaria y a los supermercados que venden productos frescos que pagan a los productores a precios miserables. El campesinado de pequeña escala se quedó con la parte más riesgosa y peor pagada de la cadena productiva, mientras que las agroindustrias y los supermercados quedaron con las mejores ganancias y bajos riesgos.

La pobreza material y la desesperanza empujan a grandes franjas de habitantes hacia la nada nueva migración campo-ciudad. Otros emigran hacia Costa Rica y Panamá desde donde envían remesas y surgen caravanas de miles de personas recorriendo caminos de incertidumbre con la meta de alcanzar la frontera sur de los Estados Unidos. Además del drama humanitario, los resultados han contribuido a empeorar la balanza comercial y la soberanía alimentaria de América Central.

Tabla 1. Datos Generales América Central

	Habitantes	IDH (Ranking de 189 países)	Desigualdad (Gini)	Esperanza de vida al nacer	
				Hombre	Mujer
Total	50,176,055				
Costa Rica	5,075,000	63	48.3	77	83
Panamá	4,219,000	66	49.9	75	81
Nicaragua	6,545,502	124	46.2	71	78
Honduras	9,770,000	133	50.5	73	77
El Salvador	6,545,553	121	38	68	77
Guatemala	17,613,000	127	48.3	71	77
Belice	408,000	110	53.3 (1999)	71	77

Fuente: elaboración propia basada en: datosmacro.expansion.com/paises; BCIE (https://www.bcie.org/fileadmin/bcie/espanol/archivos/novedades/publicaciones/informe_de_coyuntura/Report_Central_America_in_Figures.pdf); Banco Mundial citado en RODRÍGUEZ, C. G., 2020; INDEX MUNDI, 2020.

El deterioro de las estructuras agrícolas y de las condiciones de vida de las familias campesinas, junto con el modelo de acumulación capitalista, ha llevado a un marcado proceso de urbanización en la región. Costa Rica (79.3%), El Salvador (72%) y Panamá (67.7%) son los países de la región con una marcada concentración de población en zonas urbanas. Nicaragua y Honduras ya presentan casi un 60% de población urbana. Guatemala (51.1%) y Belice (45%) mantienen mayor equilibrio en cuanto a procesos de urbanización ya que cerca de la mitad de su población se distribuye en zonas urbanas y rurales (Banco Mundial, CEPAL, Foro Económico Mundial). La tendencia hacia la concentración de los habitantes en regiones urbanas no necesariamente obedece a oportunidades de estructuración laboral, más bien sigue operando la expulsión del campo a las ciudades más que la atracción de las ciudades como centros de oportunidades. Cuando las oportunidades prometidas en las ciudades son inexistentes, las migraciones internacionales entran en escena para algunos sectores de la población; pero las grandes mayorías se ven atrapadas en la informalidad económica y la precariedad.

1.1. La informalidad y las desigualdades internas y entre países

Los denominados sectores modernos de la economía son incapaces de generar empleo que absorba el crecimiento vegetativo de la fuerza de trabajo, lo que redundaría en que grandes contingentes de trabajadores y trabajadoras se insertan en el sector informal de la economía. En Guatemala la población no agrícola ocupada en la informalidad alcanza el 77%, similar ocurre en Nicaragua (75%) y en Honduras (72%), mientras que en El Salvador casi 7 de cada 10 personas están en la informalidad (66%). En Panamá la cifra alcanza el 43% mientras que en Costa Rica llega al 36% (UGARTE, 2020, p. 1). Esta condición de informalidad tiene diversas características, interesa destacar que son actividades de baja remuneración, débil calificación, falta de acceso a sistemas de seguridad social que potencian las vulnerabilidades en cuanto a salud, incapacidades, seguro de maternidad, atención prenatal y del parto, etc. No menos preocupante es que estas miles de personas en su vejez no dispondrán de sistemas de jubilación, convirtiéndose en dependientes de otros familiares o de la caridad pública.

Tabla 2. Indicadores sociales

Países	% Población		Brecha de género (ranking de 146 países) ¹	Índice de progreso social (ranking de 146 países)	Índice de pobreza multi-dimensional (%) ²	2020: Población bajo línea de pobreza (%) ³	Población ocupada no agrícola que trabaja en sector informal (%)
	Urbana	Rural					
Costa Rica	79.3	20.7	13	33	18.8	30.0	36.0
Panamá	67.7	32.3	46	51	19.0	23.0	43.0
Nicaragua	58.5	41.5	5	92	46.2	44.4	75.0
Honduras	57.1	42.9	58	99	59.6	59.3	72.0
El Salvador	72	28	80	83	33.4	40.0	66.0
Guatemala	51.1	48.9	113	96	61.6	59.9	77.0
Belice	45.0	55.0	110	N.D.	39.8	41.0	N.D.

Fuente: Elaboración propia basada en datos de Banco Mundial, CEPAL, World Economic Forum, Social Progress Imperative, en BCIE. BCIE, 2020. https://www.bcie.org/fileadmin/bcie/espanol/archivos/novedades/publicaciones/informe_de_coyuntura/Report_Central_America_in_Figures.pdf

¹ <https://datosmacro.expansion.com/demografia/indice-brecha-genero-global>

² El índice evalúa la pobreza a nivel individual. Si alguien se encuentra privado en un tercero o más de diez indicadores (ponderados), el índice global los identifica como "pobres en IPM", y el grado o la intensidad de su pobreza se mide por la cantidad de privaciones que están experimentando.

³ Honduras: Encuesta de Hogares 2019, Nicaragua: FIDEG 2020, Guatemala: CEPAL 2020

El signo más distintivo de América Central es la desigualdad que enfrentan sus más de cincuenta millones de habitantes. De acuerdo con el coeficiente de Gini, oscila entre el valor 38 de El Salvador y el 50.5 de Honduras, muy seguidos por Panamá con 49.9 y Costa Rica con 48.3 en brecha social (Banco Mundial, datos 2019). La desigualdad social se vive de forma más o menos marcada según la pertenencia a condiciones de interseccionalidad como fenotipos, discapacidades, género, grupo etario, origen étnico, región de residencia y otras. Como lo plantea el sociólogo Dídimo Escobar:

“[hay diversas] dimensiones de las igualdades o desigualdades; por ejemplo, la de los ingresos, la condición de bienestar social, los recursos y patrimonio, el capital humano, social, cultural y las calificaciones, oportunidades laborales y sociales, el derecho colectivo e individual, entre muchas otras.” (MALDONADO TOMÁS y otros, 2018: 10).

La desigualdad, la pobreza material y las privaciones han constituido una región en la que cinco países ocupan posiciones desventajosas en el ranking mundial del Índice de Desarrollo Humano (IDH), constituido por 189 países. Los casos más graves según su lugar en la clasificación internacional son: Honduras (133), Guatemala (127), Nicaragua (124), El Salvador (121) y Belice (110); por su parte, Panamá (66) y Costa Rica (63) presentan mejor condición en el IDH (DATOSMACRO.EXPANSION.COM).

América Central constituye un escenario de disparidades entre países, la esperanza de vida al nacer es de 72 años para los hombres y 78 para las mujeres, pero si se nace en Costa Rica la expectativa aumenta significativamente a 77 años para los varones y 83 para las féminas. El extremo más desventajoso lo ocupa El Salvador con 68 años para los masculinos y 77 para las femeninas (datosmacro.expansion.com/países. Consultado el 30 de marzo de 2021). Los contrastes son tales que en el ranking internacional (146 países) del Índice de Progreso Social, en el que la mayor ubicación implica menor progreso, Honduras ocupa el lugar 99, Guatemala el 96, Nicaragua el 92 y El Salvador el 83; a contrapelo Costa Rica ocupa el puesto 33 y Panamá el lugar 51 de la tabla (Banco Mundial, CEPAL y Foro Económico Mundial, consultado el 1 de abril de 2021).

El Índice de Progreso Social tiene su correlato en el Índice de Pobreza Multidimensional², en el que nuevamente aparecen los contrastes, en un extremo Costa Rica con 18.8 % de los hogares frente a Guatemala con 61.6% y Honduras con 57%. Para complementar los referentes sobre carencias materiales, vale mencionar que de acuerdo con el denominado método de Línea de Pobreza (canasta básica), solo con propósitos comparativos, la pobreza oscila entre el 59.9% en Guatemala, el 59.3% en Honduras frente al 23% en Panamá y 30% en Costa Rica (Guatemala CEPAL, Honduras Encuesta de Hogares, Panamá Indexmundi, Costa Rica INEC).

La Brecha de Género del Foro Económico Mundial establece una clasificación de 142 países, que refleja la distribución de los recursos y oportunidades entre hombres y mujeres, en ámbitos como participación económica y oportunidades, acceso a la educación, participación política, salud y supervivencia. Nicaragua es el país de América Central que aparece mejor posicionado, en el puesto número 5, seguido por Costa Rica en el 13 entre 142 países. Las peores brechas de género las presentan Guatemala que ocupa el lugar 113 del ranking y El Salvador en la posición 80.³

2 Si las personas presentan privación de tres o más indicadores de un total de diez indicadores ponderados, se les considera pobres según el IPM. La cantidad de privaciones que tienen las personas establece el grado de pobreza.

3 <https://datosmacro.expansion.com/demografia/indice-brecha-genero-global>



1.2. Inversión extranjera, inversión pública y sectores dinámicos

La economía de la región ha consolidado su vuelco hacia el sector terciario, en actividades financieras, comerciales y de servicios.

“El sector (terciario) aporta 63% del PIB de Latinoamérica y el Caribe (LAC), mientras que en Centroamérica esta cifra asciende a 66% y el sector es responsable de un porcentaje similar del total de empleo generado, según cifras de la Conferencia de las Naciones Unidas para el Comercio y Desarrollo (UNCTAD)” (VERGARA, 2017, p. 1).

Siendo que el sector servicios constituye dos terceras partes del PIB y del empleo generado en América Central, corresponde destacar que Panamá (77.3%) y Costa Rica (75.2%), que lideran en este sector, han desarrollado una plataforma de servicios de alto valor agregado vinculados con actividades comerciales dinámicas, a diferencia con sus vecinos que han permanecido en servicios tradicionales como viajes y transportes (datos de SIECA⁴ mencionados por VERGARA, 2017).

4 Secretaría de Integración Económica de Centroamérica.

Tabla 3. PIB y otros indicadores económicos, 2019

Países	PIB (millones de dólares)	Crecimiento del PIB (%)	Participación en PIB Regional (%)	Participación en las exportaciones Regional (%)	Participación en las importaciones Regional (%)	Principales productos de exportación
Costa Rica	61,773.9	2.1	17.2	19.9	15.6	(24.7) Instrumentos médicos
Panamá	66,800.8	3.0	18.6	26.7	21.8	(14.6) Medicamentos uso terapéutico y profiláctico
Nicaragua	12,519.6	-3.9	3.5	5.2 (2018)	5.4 (2018)	(12.4) Textiles
Honduras	25,095.4	2.7	7.0	8.5	10.5	(24.8) Café tostado o descafeinado
El Salvador	27,022.6	2.3	7.5	7.5	10.3	(16.7) Textiles
Guatemala	76,710.7	3.8	21.1	12.8	17.2	(8.4%) Plátanos frescos o secos
Belize	1,890.1	2.1	0.5	N.D.	N.D.	(28%) Azúcar de caña o remolacha

Fuente: Elaboración propia basada en https://www.sica.int/documentos/anuario-estadistico-centroamerica-en-cifras-bcie_1_122895.html

Para lograrlo y aprovechar la articulación de actividades con el Canal de Panamá, el país aplicó reformas legales⁵ tendientes a reafirmar la seguridad jurídica para actividades financieras, inversión extranjera, estímulos migratorios y laborales. Para 2016 Panamá había atraído

5 Ley de Sedes Regionales de Empresas Multinacionales.

“134 empresas -Dell, Sony, Caterpillar, Procter & Gamble, Huawei, Nike, Daewoo entre otras- ya habían instalado una filial en el país al amparo de esta ley, representando 800 mdd de inversión extranjera directa y generando alrededor de 5,000 plazas de trabajo.” (VERGARA, 2017, p. 1).

La inversión extranjera directa que Costa Rica logró atraer y que le permitió evolucionar hacia Call Centers más especializados, fue la inversión pública en capital humano (7% del PIB en educación) y salud pública (9.3% del PIB) “Costa Rica atiende actualmente a más de 150 compañías globales, que generan alrededor de 55,000 empleos en el país.” (VERGARA, 2017, p. 1). Tal como menciona Vergara, la proximidad de América Central con los Estados Unidos constituye una ventaja comparativa de primer orden.

Hay una relación entre lo que demanda la estructura productiva en cuanto a formación del talento humano y el sistema de educación pública, lo cual puede verse reflejado en los principales productos de exportación de cada país. El 24.7% de las exportaciones de Costa Rica son instrumentos médicos y el 14.6% de las exportaciones de Panamá son medicamentos y productos de uso terapéutico y profiláctico. Los niveles de calificación y las remuneraciones de estos segmentos son muy diferentes a los casos de Nicaragua (12.4%) y El Salvador (16.7%) donde sus exportaciones son textiles de maquilas en las que las denuncias por violación de derechos laborales y maltrato son constantes. En Honduras el 24.8% de sus exportaciones es café tostado o descafeinado, en Guatemala el 8.4% es plátanos frescos o secos y en Belice el 28% es azúcar de caña o remolacha (SICA⁶, 2019).

6 Secretaría para la Integración Centroamericana.

Para que otros países de la región aprovechen la ubicación geográfica y las oportunidades que genera la revolución industrial 4.0, es menester mejorar la inversión pública en educación multilingüe, infraestructura y salud pública, calificación y especialización laboral con alta formación humanística. América Central debe abandonar las viejas recetas de crecimiento económico sin desarrollo social, para encaminarse hacia sociedades incluyentes, con equidad de género, respetuosas de los derechos humanos y en armonía con la naturaleza.

Datos del Sistema de Integración Centroamericano (SICA) referidos a 2019, dan cuenta de que la economía más fuerte de la región es la de Guatemala, que concentra el 21.1% de la participación en el PIB de América Central, el 12.8% de las exportaciones y el 17.2% de todas las importaciones de la región. En el otro extremo se encuentra Belice, que apenas absorbe el 0.5% del PIB regional. Panamá es el país con mayor representatividad en las exportaciones (26.7%) y en las importaciones (21.8%) de la región, a su vez en 2019 ocupó el segundo lugar en aporte al PIB de América Central con el 18.6% del total (SICA, 2019).

La tercera economía de la región según los datos del SICA para 2019 fue Costa Rica, que agrupó el 17.2% del PIB, fue el segundo en participación en las exportaciones (19.9%) y el tercero (15.6%) en cuanto a las importaciones regionales. Honduras (7.0%), El Salvador (7.5%) y Nicaragua (3.5%) aportaron de forma más modesta al PIB regional, así como en las exportaciones e importaciones (Ibid.). En conjunto los países de América Central realizan el 39% de su comercio con los Estados Unidos, aproximadamente el 23% se centra en comercio intrarregional y el resto se dirige a otros destinos.

1.3. Migraciones y remesas

En 2017 Centroamérica expulsó un aproximado de 4.4 millones de personas, lo que representa casi el 9% de su población, en su mayoría con destino a los Estados Unidos. Desde esa fecha para acá se han sucedido varias caravanas de miles de migrantes, originadas principalmente en Honduras a las que se suman ciudadanos de los otros países del denominado triángulo norte (Honduras, Guatemala y El Salvador) y después de la ruptura democrática en Nicaragua de 2018, muchos nicaragüenses se conjuntaron, aparte de la migración de carácter económica, los procesos migratorios de desplazamiento y refugio. La emigración hacia el norte es histórica, producto de la desesperanza generada por tanta desigualdad, violencia político-social y pobreza material, con hitos importantes durante las guerras civiles que azotaron a varios países en las décadas de los ochenta y parte de los noventa.

Quienes logran cruzar la frontera hacia los Estados Unidos y en menor escala hacia Costa Rica, se convierten en emisores de remesas que constituyen una importante fuente de ingresos para algunos países de América Central. En 2018 América Central

recibió cerca de 22 billones de dólares, que para El Salvador representaron el 21.4%, del PIB, para Honduras el 20% del PIB respectivamente. En un segundo nivel se encuentran Guatemala (12%), Nicaragua (11.3%) y Belice (5%); mientras que para Costa Rica (0.8%) y Panamá (0.7%) las remesas no alcanzan a representar el uno por ciento de su PIB (BBVA, 2018). Según datos del BCIE entre 2018 y 2019 Guatemala, El Salvador, Honduras y Nicaragua recibieron más ingresos por remesas que por turismo, sólo en Costa Rica y Panamá las entradas por turismo fueron superiores a las remesas captadas. Estos últimos dos países más bien se caracterizan por ser receptores de personas migrantes y son emisores de remesas.

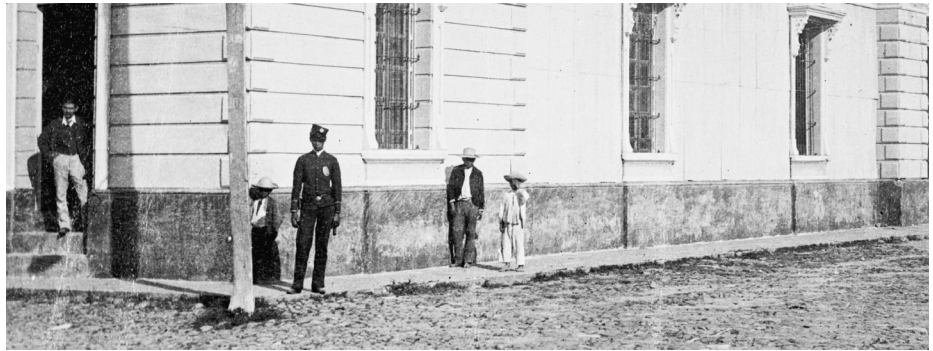
El endurecimiento de las medidas impuestas por la administración de Donald Trump para ingresar a los Estados Unidos y los efectos de la pandemia por el COVID-19 en la reducción de las remesas procedentes de Estados Unidos y otros países, por la pérdida de empleos y reducción de jornadas tendrá repercusiones graves en las economías de varios países de la región, tema que no es objeto de este documento, pero se deja señalado.

Tabla 4. Remesas recibidas respecto de ingresos por turismo

Países	Remesas recibidas en millones de dólares (2018-19) ¹	Ingresos por turismo (millones de dólares)	Remesas (% del PIB)
Total	18,714.0		
Costa Rica	519	3,977	0.8
Panamá	493	4,521	0.7
Nicaragua	1,501	544	11.3
Honduras	5,562	758	20.0
El Salvador	5,626	1,306	21.4
Guatemala	10,551	1,221	12.0
Belice	88 (2017)	N.D.	5.0

Fuente: elaboración propia basada en: datosmacro.expansion.com/paises.

¹ BCIE: https://www.bcie.org/fileadmin/bcie/espanol/archivos/novedades_publicaciones/informe_de_coyuntura/Report_Central_America_in_Figures.pdf



II. ¿Educación es la solución en el sistema económico globalizado?

Los datos hasta aquí señalados reflejan las disparidades que existen en los pueblos de América Central, y hacen que la gente busque salir de la pobreza, haciendo intentos por educarse con la esperanza de cambiar su *status* social, algunas personas lo logran, otras, la mayoría, se queda en el intento. Como no es un asunto individual, los países tienden a buscar acciones que les ayuden a acortar las brechas de las desigualdades. Los 189 Estados que forman parte de la Organización de las Naciones Unidas (ONU), en el año 2000 suscribieron la Declaración del Milenio, una carta llena de buenas intenciones, pero con un error de nacimiento, puesto que se basaron en que la “mundialización” podría ser “positiva” o “incluyente y equitativa” en los países en vías de desarrollo, como fórmula para mejorar la vida de las personas:

“Creemos que la tarea fundamental a que nos enfrentamos hoy es conseguir que la mundialización se convierta en una fuerza positiva para todos los habitantes del mundo, ya que, si bien ofrece grandes posibilidades, en la actualidad sus beneficios se distribuyen de forma muy desigual al igual que sus costos. Reconocemos que los países en desarrollo y los países con economías en transición tienen dificultades especiales para hacer frente a este problema fundamental. Por eso, consideramos que solo desplegando esfuerzos amplios y sostenidos para crear un futuro común, basado en nuestra común humanidad en toda su diversidad, se podrá lograr que la mundialización sea plenamente incluyente y equitativa. Esos esfuerzos deberán incluir la adopción de políticas y medidas, a nivel mundial, que correspondan a las necesidades de los países en desarrollo y de las economías en transición y que se formulen y apliquen con la participación efectiva de esos países y esas economías.” (ONU, 2000, p.2).

Esta Declaración del Milenio fue la bandera con que la mayoría de los gobiernos del mundo pensaron erradicar los males provenientes de la desigualdad, generada por la mala distribución de las riquezas, propias del sistema económico capitalista. Afirmando que la “mundialización” o globalización puede ser útil para ello y que en alguna medida ayudará a dar un salto cualitativo que mejore las condiciones de vida de las personas.

En ese contexto surgieron dos estrategias dirigidas a erradicar la pobreza, proponiéndose para ello alcanzar metas que procurasen un equilibrio socioeconómico y acortasen las brechas de la inequidad. La primera estrategia la llamaron Objetivos Desarrollo del Milenio (ODM), en septiembre del 2000, proyectadas para alcanzarlos al año 2015 en todo el mundo, a través de ocho fines entre los que estaba el número 2: *Lograr la enseñanza primaria universal* (ONU, 2015, p. 4), cuya meta principal era “Asegurar que, en 2020, los adultos de cualquier parte, sean capaces de completar un ciclo completo de enseñanza.” (ONU, 2015, p. 24). Un objetivo clave y muy concreto, para que todas las personas alcanzaran el nivel básico de educación.

A pesar de los esfuerzos técnicos, no se lograron cumplir todas las metas diseñadas y la ONU impulsó una segunda propuesta, cuyos propósitos a cumplir tienen como fecha límite el año 2030. Esta última ha sido denominada Objetivos de Desarrollo Sostenible (ODS), con 17 propósitos clave entre los cuales, nuevamente, hay uno dedicado exclusivamente a la educación, con un enunciado más general y muy abstracto. El número cuatro de los ODS, busca: “garantizar una educación inclusiva, equitativa y de calidad y promover oportunidades de aprendizaje durante toda la vida para todos” (UNESCO, 2016, p.22).

Los países de América Central, firmantes de todos estos instrumentos, tienen limitaciones que impiden la transformación de sus realidades socioeducativas. El rasgo característico es la existencia de un sistema económico globalizado cuya balanza se inclina a fortalecer cada vez más a los países ricos, desfavoreciendo a las regiones materialmente más pobres, que tratan de subsistir a crisis políticas, sanitarias, ambientales, vulneración de derechos, etc.

Al igual que los ODM, es previsible que las metas de los ODS para el 2030 quedarán en el camino de la propaganda y las “buenas intenciones”, porque no atacan la causa real estructural de las

desigualdades y la pobreza material: el sistema económico de acumulación capitalista. Aunado a ello, la presencia de factores ideológicos fundamentalistas religiosos y políticos obstaculizan la modernización en planes y programas educativos, interfiriendo en la toma de decisiones de carácter científico, dado que se convierten en catalizadores de los descontentos sociales y ello presiona a las autoridades que representan partidos políticos en el poder, por lo que ceden a criterios conservadores. Los países de América Central tienen economías dependientes, donde los poderes dominantes determinan la ejecución de políticas públicas neoliberales, que limitan la repartición equitativa de las riquezas generadas, provocando que la desigualdad se acreciente.

Los datos relativos a los gastos en educación evidencian que aún es insuficiente el porcentaje asignado en los países de la región, se requiere robustecer los presupuestos educativos que permitan una mejor inversión en el gasto per cápita, donde la implementación de políticas educativas sea acorde con las necesidades estratégicas de cada uno de los Estados nacionales, de acuerdo con el tamaño de su población y los desafíos para el desarrollo incluyente.

Es menester mejorar la situación social y económica, alcanzando la cobertura plena de las necesidades básicas educativas, que van desde la infraestructura física en los planteles escolares y universitarios, hasta las condiciones de estabilidad laboral para docentes, pasando por las garantías de planes de estudios inclusivos, no sexistas y con metodologías educativas con rigor desde el humanismo científico. A todo ello hay que agregar que en el marco de la crisis sanitaria generada por la pandemia del COVID-19, la educación virtual a distancia se impuso como un requerimiento para sostener el proceso de enseñanza aprendizaje, sin embargo, las limitaciones para su acceso sacan a la luz las carencias y debilidades del sistema educativo para cumplimentar sus programas académicos.

En la base de las carencias y debilidades está la limitada inversión pública en educación. Con fundamento en datos del Banco Centroamericano de Integración Económica (BCIE), la Tabla 5, ilustra acerca de los gastos en educación con respecto al gasto público general y per cápita, como el acceso a Internet en los países de América Central.

Guatemala, siendo el país más poblado de la región, con 17,613,000 millones de habitantes, el gasto público que invierte en educación es de 23.7% y 105 euros per cápita, mucho menor con respecto a Costa Rica que es de 26.1%, que ocupa el quinto lugar demográficamente con 5,075,000 y cuyo gasto per cápita es de 722 euros. El porcentaje de la población guatemalteca que tiene acceso a la Internet es del 47%, mientras que el de Costa Rica es de 57.9%.

Honduras, tiene dentro de su territorio 9,770,000 de habitantes, es el segundo país en población de la región, su gasto en educación es de 22.9%. Panamá tiene un 13% en ese mismo rubro, pero su población es de 4,219,00. En cambio, el gasto per cápita para la población hondureña es de 128 euros, mientras que para Panamá es de 211 euros por persona. El acceso a Internet para el pueblo hondureño es del 33% y para el panameño del 28%. De acuerdo con la CEPAL, el índice de Gini en 2019 para Honduras era de 0.49 y de 0.51 el de Panamá. (CEPAL, 2019, p. 22 gráfico 5).

El Salvador, tercero en población con 6,545,553 habitantes, está en quinto lugar con respecto al gasto en educación pública con un 14.9%, 124 euros per cápita y una cobertura de Internet del 65%. Bastante lejos está Belice, aunque con menor densidad poblacional que no alcanza el millón de habitantes. Su inversión en educación es de 21%, equivalente a 309 euros per cápita, pese al bajo presupuesto, el porcentaje de personas con acceso a la Internet es de 65%.

Nicaragua con 6,545,502, invierte 18% en educación pública, bastante alto para el tamaño de su población y situación socioeconómica, lo que conlleva 83 euros per cápita. Aunque la distribución por persona de la inversión en educación es la más baja, su acceso a Internet es de 31.7%.



Tabla 5. Gastos en educación y acceso a Internet

Países	Habitantes	Gasto en educación (% del gasto público)	Gasto per cápita en educación (Euros)	Acceso a Internet (% de la población) 2017
Total	50,176,055			74.1 (2018)
Costa Rica	5,075,000	26.09	722	57.9
Panamá	4, 219,000	13.02	211	27.9
Nicaragua	6,545,502	17.92	83	31.7
Honduras	9,770,000	22.95	128	33.8
El Salvador	6,545,553	14.95	124	65
Guatemala	17,613,000	23.75	105	47.0 3/
Belice	408,000	21.30	309	—

Fuente: elaboración propia basada en información pública de: Centroamérica en Cifras del Banco Centroamericano de Integración Económica (BCIE), Tegucigalpa, 2020. datosmacro.expansion.com/paises; BCIE: https://www.bcie.org/fileadmin/bcie/espanol/archivos/novedades/publicaciones/informe_de_coyuntura/Report_Central_America_in_Figures.pdf; Datos disponibles al 2019, Banco Mundial citado en GRACIELA RODRÍGUEZ, C. G. Centroamérica frente a la SARSCOV-19. Documento de Opinión IEEE 87/2020. http://www.ieee.es/Galerias/fichero/docs_opinion/2020/DIEEE087_2020CECROD_centroamericaCovid.pdf; <https://www.indexmundi.com/map/?v=69&r=ca&l=es>

Los gobiernos de la región han apostado desde hace décadas, por salir de la pobreza a través de la educación, siendo ejecutores de un cúmulo de proyectos con financiación de organismos internacionales de “ayuda” para el desarrollo, donde casi todos incorporan la variable de Educación-Capacitación en sus diseños, como mecanismo para mejorar las condiciones de vida en las comunidades donde se ejecutan dichas propuestas. Muchos resultados se vieron limitados debido a factores político-electorales que se entremezclan como una constante en la región. Cada cinco o cuatro años, cambian planes y programas, porque no hay una cultura política de actuar como Estado, sino de hacer acciones gubernamentales que rondan el clientelismo político. Con frecuencia tienen que decidir entre pagar la deuda externa o aumentar el porcentaje del PIB en educación. La esperanza de una movilidad social ascendente e intergeneracional, se ve muy limitada bajo tales condiciones.

Con mayores niveles de educación y capacitación, pareciera que se abrirían las oportunidades de obtener trabajo digno y bien remunerado, pero las economías de América Central no

están generando los puestos de empleo necesarios en calidad y cantidad para absorber la demanda. Todo esto demuestra que la educación formal, por sí sola, no es suficiente para propiciar movilidad social ascendente, si no se complementa con otros factores que eleven la empleabilidad de la clase trabajadora y las oportunidades que genere la estructura económica, junto con la cobertura y satisfacción de las necesidades básicas.

El contexto educativo, sigue reflejando las desigualdades de la región. La educación podría hacer la diferencia y marcar un salto cualitativo para mejorar la movilidad social de las personas, pero eso depende de factores vinculados a decisiones políticas de los Estados, cuyas estructuras capitalistas dependientes, tienen bajos niveles de desarrollo. Los presupuestos tan bajos asignados a la educación pública demuestran que no se ha logrado cambiar las prioridades para el desarrollo de los países. El funcionamiento de todos los modelos económicos, están basados bajo los parámetros del sistema capitalista. Por ello se requeriría que cada país redefiniera sus prioridades como Estados soberanos, lo que implica trazar líneas estratégicas en el ámbito educativo a nivel regional. Esto permitiría vislumbrar la creación de capacidades óptimas para la formación humana, en las áreas que incidan en el crecimiento y bienestar de sus poblaciones.

Los instrumentos internacionales sobre educación buscan que los países avancen paralelamente a la eliminación de la pobreza material, porque una no se puede lograr sin la otra. El objetivo 4 de los ODS es una estrategia clave, si es asumido como verdadera política de Estado, dado que fortalecería a las comunidades educativas de cada país, su desempeño provocaría que las nuevas generaciones puedan contar con mejores condiciones educativas que logren disminuir las carencias básicas.

Alcanzar una movilidad social ascendente, producto de la formación educativa, es posible, tanto como construir un mundo mejor, pero se requiere de definiciones estratégicas, voluntades políticas y cambiar las estructuras de un sistema económico que prioriza las ganancias por encima de la formación académica accesible al conocimiento científico, artístico, cultural y humanístico, entre otros aspectos. Pero ¿qué más falta para generar equidad social en la región?, no hay una sola respuesta a esta pregunta, debido a las desigualdades expuestas que tienen su origen en la estructura capitalista y por lo tanto habría que cambiarla de raíz. Mientras no se haga realidad un profundo cambio, hay otras acciones

que se pueden desarrollar y que son posibles de alcanzar en los márgenes que permite el sistema y que están amparados legalmente, a niveles nacionales como internacionales.

Lo requerido inmediatamente es la voluntad política de cumplir con todos los compromisos adquiridos en materia de educación, dado que sustentan lo obvio, a partir del reconocimiento de que la Educación es un derecho humano, hasta la necesidad de que el presupuesto educativo tenga un porcentaje digno con respecto al gasto público, que sea universal, gratuito y por lo tanto accesible y democrático, que ayude a formar ciudadanía con criterios, libre de prejuicios y discriminaciones, expuesto claramente en las Observaciones generales aprobadas por el Comité de Derechos Económicos, Sociales y Culturales de Naciones Unidas en 1999, denominada Aplicación del Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales, relativas al ejercicio de ejecución de los artículos 13 y 14 sobre Educación que contiene dicho el Pacto:

“1. La educación es un derecho humano intrínseco y un medio indispensable de realizar otros derechos humanos. Como derecho del ámbito de la autonomía de la persona, la educación es el principal medio que permite a adultos y menores marginados económica y socialmente salir de la pobreza y participar plenamente en sus comunidades. La educación desempeña un papel decisivo en la emancipación de la mujer, la protección de los niños contra la explotación laboral, el trabajo peligroso y la explotación sexual, la promoción de los derechos humanos y la democracia, la protección del medio ambiente y el control del crecimiento demográfico. Está cada vez más aceptada la idea de que la educación es una de las mejores inversiones financieras que los Estados pueden hacer, pero su importancia no es únicamente práctica pues dispone de una mente instruida, inteligente y activa, con libertad y amplitud de pensamiento, es uno de los placeres y recompensas de la existencia humana.” (ONU, 2008, p.80).

En segundo lugar, los planes de desarrollo económicos deben contemplar el reforzamiento del área educativa para generar ciudadanía preparada y con conocimiento en las distintas áreas a desarrollar para la generación de empleo decente. Sin descuidar la formación de las artes, las humanidades y la cultura en general, que también deben ser fuentes laborales al definir las áreas económicas a desarrollar.

No basta con que las personas tengan estudios o una carrera de cualquier tipo, si se les dificulta encontrar trabajo digno que les genere ingresos. Tampoco es cierto que todas las personas

pueden convertirse de la noche a la mañana en “emprendedoras”, concepto discutible, ya que en ocasiones esconde una forma de subempleo precarizado e informal. Por lo tanto, los planes de desarrollo deben contemplar la generación de empleo decente para todas y todos.

La educación por sí sola no procura movilidad ascendente si no va acompañada de políticas laborales que generen puestos de trabajo decente con salarios dignos y estabilidad laboral. Si falta el ingreso, ocurrirá lo contrario y su movilidad social irá descendiendo de manera crítica. Los Estados deben cumplir con la obligatoriedad asumida al suscribir los 17 ODS, que son transversales entre sí y se debe actuar en consonancia. Por ejemplo, el Objetivo 4 no puede verse aislado del enunciado del Objetivo 8: “Promover el crecimiento económico sostenido, inclusivo y sostenible, el empleo pleno y productivo y el trabajo decente para todos.” (ONU, 2020, p. 40). En estos 200 años los grupos de poder económico han incidido desde sus particulares intereses de mercado, hacia dónde va la inversión en cada país, desafortunadamente, sin una visión de desarrollo de Estado que ayude a la disminución de las inequidades y fomente el empleo decente.

Esa determinación de clase cónsona con las debilidades que adolece el sistema educativo, que expulsa mano de obra barata para trabajos que no necesitan buen nivel de educación formal o técnica, que requiere personas que no conozcan sus derechos, como también otras opciones laborales frente a la explotación. Bajo estas condiciones, con bajas cargas impositivas y escasa inversión social por parte de los Estados, la exclusión se torna muy grave en amplios sectores. La situación empeora si habitan en lugares de difícil acceso, en comunidades en extrema pobreza material, en zonas urbanas, rurales y en territorios indígenas, con condiciones de vida que reflejan las más amplias desigualdades, aquí expuestas, que aún existen en pleno siglo XXI.

Aunque la educación pública aparece en todos los marcos legales de los países de América Central, como un derecho inalienable y una obligatoriedad que los Estados deben garantizar, son muchos los factores que dificultan el cumplimiento de los preceptos, que excluyen del sistema educativo a un gran número de niños, niñas y adolescentes (NNA). El modelo de acumulación capitalista provoca tales condiciones de privación y exclusión social, ya que

de manera perversa estimula una alta concentración de la riqueza en manos de grupos económicos minoritarios que, como ya se ha señalado, influyen en el devenir de los países de la región.

El insuficiente gasto en educación en la mayoría de los países de América Central afecta las posibilidades de mejorar la calidad educativa, que implica desde comedores escolares hasta el desarrollo de metodologías pedagógicas. La educación debe ser contextualizada y pertinente, para que le resulte significativa a las y los estudiantes. Para ello hay que considerar las formas en que las personas asimilan los aprendizajes, lo que requiere el reforzamiento académico, sensibilización y actualización continua de educadores y educadoras, a la par de brindarles los recursos didácticos de enseñanza - aprendizaje, que hacen falta en muchas escuelas del sector público.

Este contexto de desigualdades afecta el derecho pleno a una educación accesible, de calidad e ininterrumpida, situación que puede variar entre países. Lo que sí es común son las inequidades, privaciones sociales y económicas, que sacan a niñas, niños y adolescentes (NNA) del sistema educativo para asumir prematuramente labores, convirtiéndose en trabajadores y trabajadoras infantiles.

El trabajo infantil y adolescente afecta directamente la asistencia a clases, el desempeño escolar, la repitencia y la permanencia, como otros aspectos vinculados al desarrollo cognitivo y socioafectivo de NNA. Se enrolan prematuramente en diversos tipos de actividades, tales como el trabajo infantil doméstico, tradicionalmente asignado a niñas en su infancia y adolescencia; trabajo agrícola, ganadería, manufactura, comercio y servicios, entre otros, generando abandono escolar, repitencia y bajo rendimiento.

7 "Entendiendo las dinámicas del trabajo infantil en América Central y la República Dominicana. Informe regional Noviembre de 2017" del Programa de investigación inter agencial Entendiendo el Trabajo Infantil (Understanding Children's Work (UCW) Programme) en el marco del proyecto "Global Action Program on Child Labor Issues" de la (OIT), Unicef y el Banco Mundial. [ti_america_central_rd_2017.pdf](#) (ilo.org)

Un estudio regional⁷ de 2017, analizó, entre otros indicadores, algunas de las principales labores que realizaban NNA entre 5 y 14 años, destacándose en los países las siguientes faenas: Honduras contaba con un 42% de NNA en el cultivo de cereales y un 14% en la venta de alimentos y bebidas; Panamá tenía el 47% trabajando en el área de los cereales, leguminosas, oleaginosas; agregándole un 13% en la venta de alimentos y bebidas; El Salvador: 36% cereales, leguminosas y oleaginosas. Dentro de la Manufactura, el área de la alimentación, venta de alimentos y bebidas un 17%; Belice: caña de azúcar, frutas tropicales y

subtropicales, remolacha azucarera, raíces y tubérculos y similares. Dentro de la Manufactura, el área de la alimentación; Costa Rica: caña de azúcar, frutas tropicales y subtropicales, remolacha azucarera, raíces y tubérculos y similares; un 16% labora en la ganadería; Guatemala: entre otras actividades no detalladas, dentro de la manufactura están en el área de la alimentación.

En América Central se han desarrollado proyectos de erradicación del trabajo infantil⁸ a través de programas de acción locales, con participación de las entidades educativas y laborales, donde las escuelas han jugado un rol significativo. Sin embargo, aún queda mucho por hacer.

Además del trabajo infantil, existen razones de género y patrones socioculturales que afectan la continuidad y el rendimiento escolar, tal como las tareas del cuidado en la familia, asignadas a niñas en su infancia y adolescencia, limitando la asistencia permanente a clases. En situaciones de extrema pobreza, en comunidades de difícil acceso, a veces los familiares deben decidir cuáles niños, niñas y adolescentes (NNA) enviar a la escuela debido a la imposibilidad de mantener a todos los hijos e hijas dentro del sistema educativo.

Hay dificultades para la educación pública en las ciudades principales, la situación es mucho más grave en zonas alejadas, rurales e indígenas, en las que las necesidades de sobrevivencia ocupan las prioridades de las familias. La desnutrición y las enfermedades que afectan el crecimiento y desarrollo de los niños y las niñas requieren de la intervención mancomunada de los ministerios de salud, educación y otras instituciones de carácter social.

La educación formal y pública no es un asunto que se circunscribe al aprendizaje académico, debe complementarse con otros programas, en especial los que tienen que ver con la nutrición y el bienestar psicosocial de la niñez en situación de pobreza, lo que para esta región es impostergable y cabe perfectamente dentro de las políticas sociales que deberían aplicarse según el Objetivo 2 de los ODS de hambre cero.

8 Acciones de IPEC en la lucha contra las peores formas de trabajo infantil en Centroamérica (ilo.org)

Acceso, calidad y continuidad educativa, un proceso desigual en la región

El acceso a la educación en los países de la región está regido en sus constituciones y leyes nacionales, en términos generales señalan que es universal, obligatoria, gratuita y reconocida como un derecho humano. Su apuesta va más allá de ir a un aula de clases, se requieren las garantías que habiliten los conocimientos para la vida de cada estudiante a través de herramientas que componen la llamada calidad educativa, que transversalmente conlleva las dimensiones que deben regir a la educación pública establecidas en la región y consideradas como un proceso pluridimensional: "La calidad de la educación es un proceso de carácter pluridimensional que abarca: el respeto a los derechos, la relevancia y la pertinencia, equidad, la eficacia y eficiencia..." (CECC/SICA, 2016, p. 7).

La Coordinación Educativa y Cultural Centroamericana (CECC) del SICA, desde el 2011 y a través de un proceso de consulta y actualización en 2013 y 2014, aprobó la *Política Educativa Centroamericana (PEC) 2013-2030*, habiendo definido como año de medición intermedio el 2021. Su antecedente aún vigente es el *Decálogo Educativo*, asumido en el 2006. El propósito de la PEC es contar con un instrumento regional que oriente en el tema educativo, teniendo como marco los principales instrumentos internacionales en la materia con los que se han comprometido los países, por lo que definieron asumir y transversalizar en el PEC las tres áreas que aparecen en la Declaración de Incheon, los cuales son transversales a lo largo de todos sus objetivos, tales como:

- El acceso y permanencia en el sistema escolar,
- La calidad de la educación y los resultados del aprendizaje
- La inclusión y equidad" (CECC/SICA, 2016, p. 11).

Los objetivos específicos (O.E.) del PEC tienen metas muy precisas, aquí se mencionan solo algunas pertinentes. El O.E. 2 hace alusión directamente al acceso, pero con calidad y señala:

"2. Todo niño y niña de los países miembros del SICA completará un ciclo de escolaridad gratuita de, al menos, 10 años obligatorios, con logros de aprendizaje de calidad, como resultado de un proceso educativo continuo, y que todos los niños y jóvenes no escolarizados tengan acceso a una educación de calidad, mediante distintas modalidades flexibles de educación." (CECC/SICA, 2016, p.12).

El O.E. número 6 incorpora el concepto de calidad, al cual refuerzan con otros elementos imprescindibles en los procesos de aprender, con la teoría, la práctica y la consolidación del ejercicio ciudadano:

“Los sistemas educativos de los países miembros del SICA en todos sus niveles adoptarán un concepto ampliado de calidad que incluya los aprendizajes teórico-prácticos para un desarrollo humano sostenible, los valores y actitudes para el ejercicio de la ciudadanía y la construcción permanente de una cultura democrática y de paz, así como la respuesta a necesidades sociales emergentes en la región.” (CECC/SICA, 2016, p. 15).

El concepto de calidad educativa es relativo y complejo, abarca todos los componentes de los sistemas educativos y el desarrollo de los países. Calidad y continuidad educativa, requieren del procesamiento de la información que debe ser pública, fortalecida en las instancias generadoras de estadísticas educativas, las cuales deben contar con personal idóneo, herramientas adecuadas y sumarse en los gastos de inversión:

“Es importante comprender que, en el fondo, los problemas aquí planteados son un reflejo de las carencias presupuestarias, tecnológicas y de recurso humano capacitado para una adecuada gestión de la información. Esta es una realidad de las oficinas de Estadísticas de los ministerios o secretarías de Educación y, en general, de la mayoría de las instituciones públicas de la región. Ello explica a su vez la débil cultura de difusión y uso de este tipo de datos, que se hace evidente en la periodicidad con que se publican informes estadísticos, o en la demora para la atención en solicitudes de información.” (Programa Estado de la Región, 2016, p. 358).



III. Reflexiones finales

3.1. Democratizar el acceso a la conectividad para una verdadera educación pública y universal

9 República Dominicana forma parte de esta instancia.

América Central cuenta con la Coordinación Educativa y Cultural Centroamericana (CECC)⁹ del Sistema de la Integración Centroamericana (SICA), que el 16 de abril de 2020 aprobó la Declaración del Consejo de Ministros de Educación de la CECC y del SICA ante la Pandemia del COVID-19. La Declaración expresó puntos claves frente a una situación que afecta directamente a todo el sistema educativo regional. El principal acuerdo fue poner en ejecución un Plan de Contingencia con 6 ejes de trabajo, establecidos en dicha Declaración, el primero se refiere a la:

“Actualización permanente e intercambio de información, de buenas prácticas y de lecciones aprendidas entre los Ministerios de Educación de la región.” (CECC/SICA, 2020, p.2).

El cual resalta la importancia de:

“Facilitar herramientas comunes a los países para revisar muchas políticas educativas que necesitan ser actualizadas, lo que ha sido puesto en evidencia por las circunstancias de la Pandemia. En particular i. las relacionados con los modos y formatos de educación no presencial y las relacionadas con las trayectorias educativas y el fortalecimiento de las tecnologías y la conectividad para educación; ii. las relacionadas con la revisión de los marcos legales y normativos que permitan tener la flexibilidad para tener respuestas apropiadas a las situaciones críticas, en la expectativa de previsible intermitencias en la continuidad de la escolaridad presencial.” (CECC/SICA, 2020, p. 2).

Pasado un año, los Ministerios de Educación coinciden en iniciar clases, de acuerdo con las particularidades de cada país. El calendario lectivo 2021 tuvo distintas modalidades (virtual, semipresencial, presencial o híbrida) con la excepción de Nicaragua que no cerró las escuelas.

Guatemala tuvo una iniciativa tecnológica que se aplicará en cada municipio, de acuerdo con la incidencia del COVID-19. Se trata de un Sistema de Alerta Sanitaria, que tiene los colores de un semáforo, que determinará cuál será la estrategia pedagógica por utilizar. Si es rojo será a distancia. El color Amarillo, indica que será híbrido, se combinará lo semipresencial con la clase a distancia,

donde se podrá asistir una vez a la semana a clases, en grupos limitados. La luz verde permitirá volver a clases presenciales entre dos o tres veces a la semana.

El Salvador optó por un sistema semipresencial, que permitió utilizar modalidades virtuales, con recursos como la televisión, radio, Google Classroom y guías escolares. En Honduras, las clases iniciaron a distancia de modo virtual. Debido al impacto del COVID-19, se estimó no tener clases presenciales. Costa Rica inició su periodo escolar presencial, combinado con la virtualidad. Denominando a su estrategia “Regreso”. Panamá, empezó el año lectivo de manera virtual y estableció el regreso a la modalidad presencial, en un proceso escalonado y riguroso que implicó reunir todas las condiciones de bioseguridad, tanto para el sector público como el privado. Es importante destacar que las escuelas son centros de vacunación contra el COVID-19 y en ese contexto, el personal docente está siendo vacunado.¹⁰

La pandemia del COVID-19 agravó el rezago educativo y los niveles de exclusión social para un alto porcentaje de estudiantes en esta región, producto de las limitaciones en acceder a la conectividad y a la necesidad de contar con equipos computacionales y comunicacionales. Lo que se suma a los gastos en la canasta básica familiar, aumentando su costo, especialmente si hay más de un estudiante por hogar.

La crisis pandémica hizo que saltaran a la palestra preguntas específicas que requieren atención y respuesta: ¿Cómo hace una familia con tres estudiantes de primaria y solo cuentan con una computadora o un celular y todos deben recibir clases en la misma jornada?, ¿Cómo puede recibir clases a distancia el estudiantado que vive en comunidades de difícil acceso?

La conectividad se convirtió en una necesidad permanente para toda la comunidad educativa, a la que se debe acceder de manera gratuita y universal, garantizando las herramientas tecnológicas a NNA que van a la escuela en todos los ciclos escolares y en la educación universitaria pública. Alberto Mora Román y Stwarth Piedra Bonilla del Programa Estado de la Nación de Costa Rica, apuntan en un estudio que la región, exceptuando Nicaragua (por falta de datos), contaba en el 2019,

[...] con 8,6 millones de hogares con al menos una persona menor de 17 años (60% del total de hogares a nivel regional). Sin embargo, en apenas el 39% (poco menos de 4 de cada 10)

10 Priorizar la salud o la educación, ¿Cómo serán las clases este 2021 en los países de CA? Diario Tiempo Digital, 18 de febrero de 2021 (<https://tiempo.hn/clases-2021-centroamerica/>).

había una computadora y sólo poco más de la mitad contaban con conexión a Internet (55%). En la coyuntura generada por la pandemia del virus SARS-COV-19 solo los niños, niñas y jóvenes de esos hogares tendrían posibilidad de recibir clases virtuales, en caso de que la institución educativa a la que asisten cuente con esa opción (MORA ROMAN; PIEDRA BONILLA, 2020, p. 1).

Según los datos que citan estos autores, a partir del Quinto Informe Estado de la Región (2016),

[...]el 17% de los hogares salvadoreños contaban con computadora, mientras que menos de una cuarta parte de los salvadoreños tenía conexión a Internet. Panamá y Costa Rica estaban en mejor posición. De acuerdo con el Observatorio Regional de Banda Ancha de CEPAL, estos países son también los que ofrecen mayor cobertura de conexiones fijas con esa tecnología (alrededor del 50%), en los demás países es menos del 25% (MORA ROMAN; PIEDRA BONILLA, 2020, p. 1).

De acuerdo con la Tabla 5 de este documento, el acceso a Internet del conjunto de la región era de 74.1% al 2018. En el 2017 cada país llevaba un registro porcentual muy desigual entre moderado y bajo. En orden de mayor a menor, para El Salvador el dato era el más alto con el 65%; siguiéndole Costa Rica, que ocupaba el segundo lugar al contar con un 57.9%; en tercer lugar estaba Guatemala cuyo registro quedaba por el 47%; mientras que van descendiendo las cifras al llegar a Honduras obteniendo un 33.8%; el quinto lugar lo ocupaba Nicaragua con el 31.7% y Panamá cubría sólo el 27.9% de accesibilidad al espacio cibernético. Por supuesto, que esta información es relativa y puede esconder otros parámetros, por lo que hay que contextualizarlas en el marco de las realidades nacionales de cada Estado. Belice aún no cuenta con los datos de accesibilidad a Internet, al menos de manera pública.

La conectividad es una necesidad que llegó para quedarse y requiere su democratización, como un derecho que debe estar al alcance de estudiantes y docentes, prioritariamente en las comunidades de difícil acceso. Sus costos deben estar en los gastos destinados a la educación pública. La velocidad de los avances tecnológicos de información digital, corren por encima de las realidades sociales de las comunidades educativas.

Las limitaciones para el acceso a Internet van más allá de contar con computadoras y celulares. Se requiere de fluido eléctrico, red telefónica e interconexión a los sistemas operativos que permitan tener las señales para que exista la Internet al alcance de todas y todos.

La pandemia del COVID-19 tomó por sorpresa a todos los sistemas educativos, en medio de una situación para la que no estaban preparados. Las entidades ministeriales, a través de la CECC/SICA, actuaron buscando alternativas educativas conjuntas. La educación ha sido una de las principales víctimas de la pandemia. El contexto de fragilidades históricas que han acompañado a los sistemas educativos se agravó. La primera consecuencia fue el cierre total de las escuelas de la región, con la excepción de Nicaragua.

La aplicación de las clases virtuales conmocionó tanto a docentes, como a estudiantes y familiares. El Boletín de la Coordinación Educativa y Cultural Centroamericana (CECC) del SICA, de marzo de 2021, dice que entre *“11 y 12 millones de estudiantes centroamericanos aún no han regresado a clases presenciales debido a que sus escuelas permanecen cerradas.”* Ante esta realidad el Consejo de Ministros y Ministras de Educación aprobó la Declaración Conjunta sobre Retorno gradual, controlado y seguro a los sistemas educativos.

Los equipos técnicos interministeriales trabajaron un Plan de Contingencia en Educación para la Región SICA ante la pandemia del COVID-19¹¹, que cuenta con 4 Ejes vinculados a mecanismos comunicativos, inventarios de los recursos, recomendaciones sobre el enfoque curricular de emergencia, metodología y evaluación del aprendizaje en medio de la crisis pandémica.

11 Aprobada en la Reunión de Ministras y Ministros de Educación realizada el 16 de abril de 2020. https://ceccsica.info/sites/default/files/inline-files/CECC%20SICA%20Plan%20de%20Contingencia_0.pdf



3.2. La educación, entre avances y retrocesos a 200 años de la independencia.

El siglo XXI entró a América Central, como la aspiración a la sociedad del conocimiento o de los saberes. Los grandes avances en materias de tecnología y redes comunicacionales están marcando el ritmo de las estrategias de aprendizaje en la currícula educativa, en un contexto tropicalizado, sin tanta inversión en la educación y mucho menos en sofisticados sistemas informáticos.

La más grande crisis sanitaria de los últimos cien años ha transformado las relaciones humanas, como también los sistemas educativos tradicionales, cuyos métodos han tenido que adaptarse a las nuevas tecnologías como parte inherente del proceso de enseñanza-aprendizaje. En medio de panoramas desoladores de grandes carencias, donde más de 11 millones de estudiantes de América Central han tenido que quedarse en casa, sin contar otros miles que no pudieron acceder a la educación a distancia, porque no tenían acceso a una computadora, una tableta, un celular o simplemente no tenían señal de Internet en su área de residencia.

Esta realidad debería llevar hacia profundas transformaciones de los sistemas educativos, hacerlos democráticos, pertinentes, contextualizados, con métodos de enseñanzas que estimulen el respeto a los seres humanos, el destierro de toda forma de discriminación y en armonía con la naturaleza; siendo un aporte para la construcción de sociedades del saber crítico. En este modelo de sociedad, la educación debe ser asumida:

[...] como proceso gestor y animador de pensamiento colectivo-reflexivo, inspirado en el espíritu de vida comunitario, generador de participación ciudadana y de transformación social. La educación deja de ser una experiencia que se vive enclaustrada en cuatro paredes y limitada por el currículum oficial que emana de los ministerios de educación (BELUCHE, 2018, p. 72).

Los cambios son difíciles ante la herencia colonial, de más de 200 años, en los territorios que hoy corresponden a la América Central. Los prejuicios y discriminaciones cobran forma ahora desde la denominada colonialidad del ser, del saber, del poder y el hacer, recreando actitudes y prácticas sexistas, homofóbicas, racistas y xenófobas, producto del dominio colonial capitalista patriarcal. Toda esta estructura ideológica se transmite a las formas de enseñanza y aprendizaje en textos, programas curriculares, mediación pedagógica, sistema de evaluación memorísticos,

autoritarismo, por encima de los saberes locales y lenguas indígenas. Se ha negado el derecho a una educación inclusiva, sin ningún tipo de discriminación.

El contexto actual es propicio para rediseñar las políticas públicas de educación, donde se haga realidad el cumplimiento de los compromisos adquiridos por los Estados de América Central, a través de la firma de sus administradores gubernamentales, tales como el cuarto objetivo de los ODS y todas las Declaraciones relativas a la educación, que puntualizan, además los derechos de las y los principales protagonistas de todos los sistemas educativos: estudiantes y docentes.

NNA de hoy, serán la nueva ciudadanía que dirigirá los destinos de América Central, en poco tiempo y hay que darles las herramientas adecuadas para el ejercicio ciudadano dirigido al desarrollo incluyente, en equidad de género y en armonía con la naturaleza. Lo anterior implica educación integral, desde la robótica hasta las humanidades, de esta forma la educación también aporta condiciones culturales de ciudadanía, para el ejercicio pleno de los derechos y las responsabilidades.

3.3. La educación ¿genera movilidad social?

La educación formal sigue siendo un importante mecanismo de movilidad social ascendente. A mayor nivel de escolaridad y educación, profesional o técnica, crecen las posibilidades de empleabilidad, lo cual se puede traducir en mejores empleos con mayor calificación y remuneración. Debiera existir una relación entre la educación y los sectores dinámicos de la economía y abrir otras estrategias más amplias en los mercados de trabajo, que podrían generarse a través de la apertura al desarrollo de actividades productivas de alta tecnología y complejidad, muy distintas y distantes de la tradicional maquila de textiles o la exportación de vegetales y fruta fresca, que requiere mano de obra poco calificada, para un trabajo explotador y mal remunerado.

No es suficiente “enseñarle a la gente a pescar”, si el modelo de acumulación genera grandes mares sin peces. Se requiere modelos de desarrollo que generen oportunidades y gente formada para aprovechar esas oportunidades, por eso sigue siendo estratégico priorizar la educación pública, gratuita, accesible a la conectividad y con calidad educativa.

Educación ¿genera movilidad social?, es la interrogante que ha llevado a hacer este breve recorrido por el panorama educativo de América Central, doscientos años después de haber logrado una independencia política relativa con respecto a la corona española. La región enfrenta nuevos desafíos y mantiene la necesidad de superar las vigentes formas de colonialidad del ser, el saber, el poder y el hacer, en donde la educación tiene un papel preponderante.

El acceso a la educación formal en el istmo centroamericano no llegó a la par de la independencia, alcanzó primero a las élites que se apropiaron de los nuevos Estados gestantes, especialmente de los hombres de la oligarquía y posteriormente, las mujeres de esa clase social privilegiada. Para las grandes mayorías de personas centroamericanas, poder estudiar conllevó la lucha de varias generaciones, pues no sólo era el saber leer y escribir, sino alcanzar la formación profesional. Entre la primera y segunda década del siglo XX, las mujeres que querían estudiar solo podían hacerlo en carreras consideradas socialmente propias a su género, como el magisterio o la enfermería. Afortunadamente, las mujeres se encargaron de que eso cambiara, gracias a las luchas que emprendieron.

Paulatinamente y bien entrado el siglo XX, producto de las movilizaciones del magisterio organizado y políticas sociales que impulsaban un Estado de Bienestar en algunos países del istmo centroamericano, se promovió la masificación de la educación, el impulso de reformas educativas, la promoción de becas y préstamos blandos a estudiantes de pocos recursos. Ello conllevó una movilidad social ascendente intergeneracional, que permitió el acceso a profesionales que aportaron sus conocimientos a los Estados de América Central, con todas sus limitaciones y contrastes, engrosando las filas de una clase media asalariada, compuesta por personas con profesiones mejor remuneradas que otros segmentos ultra mayoritarios de las clases sociales subalternizadas.

Las nuevas generaciones de profesionales que heredaron esas virtudes educativas han sido muy afectadas en el siglo XXI, pese a los adelantos tecnológicos. Primero por las periódicas crisis del modelo de acumulación capitalista, que ya había provocado un gran número de profesionales desempleados/as o insertos/as en ocupaciones distintas de su formación, incluso en el sector informal de la economía. La crisis originada por la pandemia

del COVID-19, multiplicó el desempleo y la precariedad laboral, experimentando una movilidad social descendente, a pesar de contar con títulos profesionales. Nuevamente puede verse que no alcanza con enseñar a la gente a pescar, si el entorno no genera oportunidades de inserción de calidad (peces). Familias de la denominada clase media han retirado a sus hijos e hijas de la educación privada, generando un incremento inusual en las matrículas de los centros educativos públicos.

La situación es más grave para la clase trabajadora que recibe bajos salarios y es usuaria de la educación pública. En sus hogares se han mostrado los peores rostros de la desigualdad en cuanto al acceso a las herramientas necesarias para la educación a distancia. En las comunidades en mayor desventaja social hay privaciones como el acceso a energía eléctrica, agua potable para consumo humano, seguridad ciudadana y vivienda digna. América Central es una radiografía que refleja en toda su magnitud los rostros de la desigualdad, tan ancha como los peligrosos ríos que NNA, de comunidades de difícil acceso, deben arriesgarse a cruzar para llegar a la escuela.

Los esfuerzos de las personas para mejorar sus vidas a través de la educación son importantes y necesarios, pero siguen siendo insuficientes, requieren fortalecerse con políticas de Estado transversales, porque los sistemas educativos están subordinados al modelo de acumulación capitalista y patriarcal. Mientras no cambien esas estructuras, millones de familias en América Central seguirán “optando” entre educación o alimentación, trabajo infantil o ir a la escuela.

Los Estados de América Central tienen la obligación de cumplir con todos los compromisos vinculados a la educación y al conjunto de los derechos económicos, sociales y culturales. La educación pública debe ser accesible, continua, de calidad, acompañada de actividades productivas generadoras de empleo digno, bien remunerado y calificado. Todo indica que los gobiernos de la región han tomado el camino hacia una mayor precarización, disminución de derechos laborales y sociales, más concentración de la riqueza y empobrecimiento de las clases medias, asalariadas, pequeñas empresas urbanas y rurales.

Los fundamentalismos religiosos no deben incidir en los planes, programas y pedagogías propias de las políticas públicas educativas. wLa educación debe estar al alcance de todos

sus habitantes, respetando su idiosincrasia, cosmovisiones y diversidades, por eso debe ser laica y democrática. La igualdad de oportunidades, sin ningún tipo de discriminación, debe ser una prioridad, para quienes están en la educación formal, como para aquellas personas que han sido excluidas de los sistemas educativos, en medio de realidades que piden auxilio para cambiar su rumbo, esperanzadas en que la educación sea un trampolín para mejorar su movilidad social ascendente.

La educación por sí sola, no es la panacea, es una de las vías principales, que da herramientas para el conocimiento y conciencia ciudadana. Debe estar acompañada de muchos otros factores que actúen paralelamente, transformen realidades sociales, disminuyan falencias, disparidades y se rompan las estructuras de las desigualdades, para mejorar la vida de las personas.

REFERENCIAS

AYALA, R. **Marxismo y globalización capitalista**. San José: Ediciones Perro Azul, 2016.

BBVA. **Infografía migración y remesas en Centroamérica**. 2019. Disponible en: <https://www.bbvaresearch.com/publicaciones/infografia-migracion-y-remesas-en-centroamerica/> Acceso en 20 de abr. 2021.

BCIE. **Centroamérica en la economía global**. Tegucigalpa: Banco Centroamericano de Integración Económica, 2020.

BCIE. **Centroamérica en cifras**. Tegucigalpa: Banco Centroamericano de Integración Económica, 2020.

BELUCHE, G. **Educación para el buen vivir. Saberes y sentires del pueblo Ngäbe**. San José: Editorial UTN, 2018.

CECC/SICA. **La política educativa centroamericana (PEC) 2013-2030**. Tela: CECC/SICA, 2016.

CECC/SICA. **Política cultural de integración centroamericana PCIC 2012-2030**. San José: SICA, 2017.

CECC/SICA. **Declaración del Consejo de Ministros de Educación de la Coordinación Educativa y Cultural Centroamericana (CECC) del Sistema de la Integración Centroamericana (SICA) ante la pandemia del SARSCOV-19.** San Salvador: CEC/SICA, 2020.

CEPAL. **Anuario Estadístico de América Latina y el Caribe.** Santiago: Naciones Unidas, 2019.

CEPAL. **Panorama social de América Latina, 2019.9 (LC/PUB.2019/22-P/Re v.1).** Santiago: CEPAL, 2019.

CEPAL. **Balance preliminar de las economías de Centroamérica y la República Dominicana en 2020 y perspectivas para 2021: febrero de 2021 (LC/MEX/TS.2021/2).** Ciudad de México: CEPAL, 2021.

DATOS MACRO EXPANSIÓN. COM. **Economía y datos de los países.** Disponible en: <https://datosmacro.expansion.com/paises> Acceso en 20 de abr. 2021.

INDEXMUNDI. **Población bajo el nivel de pobreza - Centroamérica y el Caribe.** 2020. Disponible en: <https://www.indexmundi.com/map/?v=69&r=ca&l=es> Acceso en 20 de abr. 2021.

Ministerio de Planificación y Política Económica. **Plan Nacional de Desarrollo e Inversión Pública del Bicentenario. 2019–2022. Resumen Ejecutivo.** San José: MIDEPLAN. 2018.

MALDONADO TOMÁS, R. E. et al. **Empleo y desigualdad en Centroamérica.** Prólogo de Dídimo Castillo Fernández. Buenos Aires: CLACSO. 2018

MORA ROMÁN, A.; PIEDRA BONILLA, S. **Acceso a computadora e Internet en los hogares agudiza exclusión educativa en Centroamérica.** San José: Cámara de Tecnologías de Información y Comunicación (CAMTIC), 2020.

ONU. Declaración del milenio. Resolución aprobada por la Asamblea General, 13 de septiembre de 2000. En **Quincuagésimo quinto período de sesiones.** Nueva York: ONU. 2000.

ONU. **Informe de los Objetivos de Desarrollo Sostenible 2020.** Nueva York: Naciones Unidas, Departamento de Asuntos Económicos y Sociales, 2020.

ONU. **Instrumentos Internacionales, recopilación de las observaciones generales. Volumen 1.** (Segunda parte) Instrumentos de carácter universal. Nueva York: Naciones Unidas. 2008

ONU. **Objetivos de Desarrollo del Milenio informe de 2015.** Nueva York: Naciones Unidas. 2015.

ONU. **Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales. Adoptado y abierto a la firma, ratificación y adhesión por la Asamblea General en su resolución 2200 A (XXI), de 16 de diciembre de 1966.** Entrada en vigor: 3 de enero de 1976, de conformidad con el artículo 27. Nueva York: Naciones Unidas, 1966.

PROGRAMA ESTADO DE LA NACIÓN. **Quinto informe estado de la región en desarrollo humano sostenible 2016: Un informe desde Centroamérica y para Centroamérica.** San José. 2016.

PNUD. **IDH 2014 y sus componentes para Centroamérica.** 2016. Disponible en: <http://indicedesarrollohumano-idh.blogspot.com/2016/01/centroamerica-y-sus-indices-de.html>

RODRÍGUEZ, C. G. Centroamérica frente a la SARSCOV-19. Documento de Opinión. **Instituto Español de Estudios Estadísticos.** n. 87, 2020.

SICA. **Anuario estadístico Centroamérica en cifras.** SICA. 2019. Disponible en: https://www.sica.int/documentos/anuario-estadistico-centroamerica-en-cifras-bcie_1_122895.html Acceso en 20 de abr. 2021.

UGARTE JIMÉNEZ, O. SARSCOV-19 dejaría a 20 millones de centroamericanos en pobreza y 7 millones en pobreza extrema. **Semanario Universidad,** San José, 2020.

UNESCO. **Declaración de Incheon y Marco de Acción ODS 4 – Educación 2030.** París: UNESCO, 2015.

UNESCO. **Informe de seguimiento de la educación en el mundo 2020 – América Latina y el Caribe – Inclusión y educación: todos y todas sin excepción.** París: UNESCO, 2020.

UNESCO. **Educación 2030: Declaración de Incheon y Marco de Acción para la realización del Objetivo de Desarrollo Sostenible 4**. París: UNESCO, 2016.

VERGARA, C. El sector servicios detonaría crecimiento en Centroamérica. **Forbes**, México, 2017.

Sobre las fotografías utilizadas en este capítulo.

Ambas fotografías muestran partes de la Universidad Nacional de El Salvador, en San Salvador. Autoría desconocida. Fecha supuesta de creación: entre 1909 y 1920. Disponibles gracias al catálogo en línea de Library of Congress. Enlaces actuales, siguiendo el orden de aparición: <https://www.loc.gov/pictures/item/2016821914/> y <https://www.loc.gov/pictures/item/2016821915/>

COCINAS DEL ISTMO: SABERES, SABORES Y PODERES EN LA OLLA CENTROAMERICANA

Giselle Chang Vargas

Gloria Lara Pinto



"Poder comer remite a lo disponible como suministros, a lo accesible como precio, a lo asimilable mediante la digestión, a lo autorizado por la cultura, a lo que valora la organización social"

Michel de Certeau y Luce Giard, 1999

El tema de las cocinas es amplio y variado. Es tanto un factor que sirve para el robustecimiento de las identidades culturales en todas las escalas (regional, nacional y local), como un indicador económico y político. Encontramos textos que permiten conocer las características de un lugar a partir de sus platillos y sabores, pues la comida no es algo aislado de la cultura, sino está inmerso en ella y en otros factores como las políticas económicas y ambientales que inciden en la producción, distribución, preservación o destrucción de las fuentes de alimentación.

Este acercamiento a la cocina de Belice, Guatemala, Honduras, El Salvador, Nicaragua, Costa Rica y Panamá nos conduce a una dimensión profunda en que los saberes tradicionales abren un mundo de sabores, aromas, colores, paisajes naturales y culturales que enmarcan cocinas particulares con prácticas culinarias comunes, producto de la configuración multiétnica de los pueblos del istmo centroamericano, así como de nuevos aportes o incidencias en el desarrollo alimentario.

Aunque hoy en día se tienen otras perspectivas, tradicionalmente en el istmo se ubican dos grandes áreas culturales: Mesoamérica¹ y el Área Intermedia². La geografía humana, física y política del istmo condicionó el rol del maíz, que indudablemente se convirtió entre los pueblos de Mesoamérica en el común denominador de la gastronomía, complementada con otros productos entre ellos: el aguacate, (*Persea americana*), el cacao (*Theobroma cacao*), los chiles (*Capsicum sp.*), el maní o cacahuates (*Arachis hypogaea*), los frijoles (*Phaseolus vulgaris*), el tomate (*Solanum lycopersicum*), variedades de ayotes o zapallos (*Cucurbita sp.*). Mientras que, en el Área Intermedia, aunque se usa el maíz y el cacao también, predominan el uso de una gran variedad de tubérculos, como la yuca (*Manihot esculenta*), camote (*Ipomoea batata*), ñames americanos (*Dioscorea sp.*), palmeras como el pejibaye (*Bactris gasipaes*), coyol (*Acrocomia mexicana*), así

1 Área Mesoamericana abarca desde la parte meridional de México, hasta Nicoya, en el noroeste de Costa Rica (no comprende la parte centro, oriente y nororiente de Honduras y Nicaragua y la mayor parte de Costa Rica).

2 Área Intermedia, los arqueólogos se están decantando por utilizar la denominación de Área Istmo-colombiana, siguiendo los estudios lingüísticos (ver CÓNSTENLA UMAÑA, 2012 en LARA PINTO, 2017) que comprende el centro, oriente y nororiente de Honduras, el centro y oriente de Nicaragua, Costa Rica con excepción de la península de Nicoya, Panamá y el norte de Colombia.

como una enorme variedad de productos del bosque. También se han incorporado diferentes tipos de musáceas que tienen un lugar especial en su culinaria³.

Así las cosas, el objetivo de este capítulo es ofrecer un panorama acerca de la gran variedad de productos que influyeron en las diversas cocinas del istmo centroamericano, señalar patrones alimentarios en común y algunas particularidades nacionales. Además, nos interesa mostrar los principales procesos que han influido en la transformación de la cultura alimentaria de la región, las tendencias de un menú común y las fuerzas hegemónicas que condicionan la calidad y sentido de lo que comemos. Nuestro propósito es denotar tanto la relevancia de la cultura alimentaria en las sociedades centroamericanas, como las repercusiones del poder de las políticas públicas emitidas en torno a la alimentación, cuyo acierto o yerro tendrá impactos positivos o negativos en la región.

Es frecuente apuntar la condición de la alimentación como una necesidad básica de los seres vivos y, por lo tanto, inherente a la naturaleza humana, cuando lo fundamental es reconocer que es una necesidad que trasciende hasta otros niveles, pues tiene la potencia para ser un factor de cohesión social, identidad cultural, nacional, religiosa o de configuración económica. También es un aspecto vinculado con los derechos a la inclusión social y de la soberanía alimentaria. De manera que atendemos su función en la vida cotidiana, ámbito de la producción y reproducción social (HELLER, 1977), lo cual, desde otros puntos de vista, se enfoca en la oración: "somos lo que comemos" (GRACIA ARNAIZ, 2002). Lo anterior nos conduce al sentido de las prácticas alimentarias en la sociedad. Así pues, este texto se concentra en dar una visión diacrónica general de los productos alimenticios y una referencia a las condiciones actuales y las políticas vinculadas con la cultura alimentaria que son de interés multisectorial en la región centroamericana.

3 A lo largo de todo el texto se mencionarán una gran variedad de preparaciones de comidas tradicionales, sus nombres irán en letra cursiva, denotando con ello su particularidad. Algunas tendrán un detalle explicativo sobre sus ingredientes o preparación, pero no es posible hacerlo en todos los casos ya que el texto perdería fluidez. También, las especies vegetales presentan los nombres científicos en su gran mayoría, a excepción de las plantas más comunes donde este es omitido.



El estudio de la alimentación ha sido abordado desde distintos enfoques y propuestas. Este se plantea en el marco de las necesidades humanas, puesto que comer es esencial para sobrevivir y cada tipo de alimento incide en la calidad de vida. Como indica De Certeau:

Las conductas alimentarias constituyen un dominio donde la tradición y la innovación importan de igual modo, donde el presente y el pasado se mezclan para atender la necesidad del momento, proporcionar la alegría del instante, adecuarse a la circunstancia (1999, p. 154).

Ahora bien, un principio elemental es que los animales comen, extensivo a los seres vivos y por ende a las personas. No obstante, los seres humanos buscamos, además, responder varias interrogantes: ¿qué comemos?, ¿cuándo lo comemos?, ¿cómo lo comemos?, ¿por qué lo comemos?, ¿con quién comemos? y ¿en qué lugar?, pues más allá de las funciones nutritivas de los alimentos, nos interesa la dimensión sociocultural. Así, para la antropología, la alimentación es un campo complejo, constituido por:

un conjunto articulado de prácticas y procesos sociales, sus productos y consecuencias, que comprenden desde los recursos naturales, a partir de los cuales se produce la materia prima para la elaboración de alimentos, hasta el consumo de esos alimentos y sus consecuencias (HINTZE, 1997).

El alimentarse colectivamente es un entramado escalonado y complejo de diferentes niveles que se evidencian en los principales pasos del proceso: búsqueda, cultivo, cosecha, preservación, preparación, uso de técnicas y utensilios, producción, presentación, distribución, consumo y desecho de los alimentos. Si esto lo cruzamos con variables de tiempo y espacio, podemos imaginar la amplitud de elementos que implica esta temática. Sirve como guía de inspiración ante esta amplitud el siguiente un bosquejo teórico con las propuestas de los "clásicos" relevantes desde la antropología, disciplina desde la cual escribimos. Claude Levi-Strauss⁴ (1964) propuso un triángulo culinario, cuyas aristas son los estados en que se hallan o transitan los alimentos, los cuales se vinculan a complejos procesos socioculturales: lo crudo, lo cocido y lo podrido. Por su parte, Mary Douglas (1973) basa sus estudios en distintas categorías que expresan condiciones alimentarias, así como condiciones culturales estructurantes de lo social conformado por lo puro-sagrado y lo impuro-profano (además de otras aristas como ser mujer, estado de embarazo;

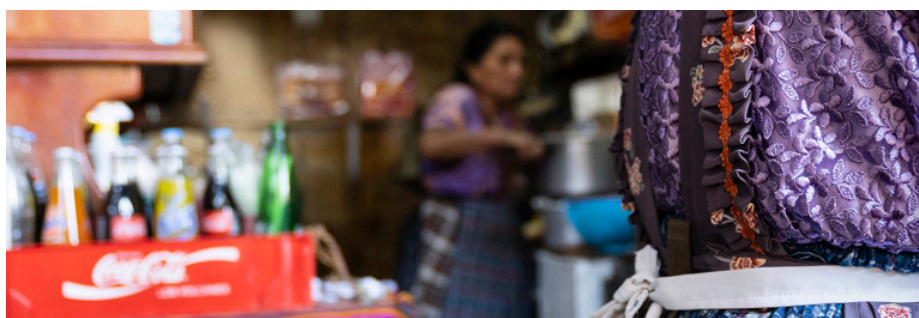
4 La obra de este etnólogo es vasta y profunda. Algunos de sus libros relacionados con el tema de la cultura alimentaria son *El pensamiento salvaje*, 1962; *Las mitológicas*, 1. *Lo crudo y lo cocido*, 1964; 2. *De la miel a las cenizas*, 1967; 3. *El origen de la maneras en la mesa*, 1968.

carnes puras o impuras; dieta y ritos de pasaje; comidas y bebidas usuales con la familia y para los extraños, entre otras). En tanto que Jack Goody (1995) se centra en el contexto histórico, imprescindible al estudiar el significado de los patrones alimentarios. Resaltan las diferencias de costumbres en la mesa, la sociabilidad al compartir alimentos. Finalmente, Marvin Harris (2017) señala que lo apto para comer va más allá de un asunto de fisiología digestiva, pues son las tradiciones gastronómicas, costumbres alimentarias y las condiciones materiales (económicas) factores que influyen en esa valoración.

El estudio sociocultural de la alimentación nos conduce a otros ejes de sentido, es decir, significados que los grupos humanos atribuyen a determinado ingrediente, técnica, utensilio o producto alimenticio. La alimentación, entonces, tiene valores que van más allá de un objetivo utilitario (necesidades básicas), esta atravesada por cultura, por símbolos de estatus social, como lo explica Bourdieu (2003, 2010), al referirse al capital cultural y la modificación del gusto.

La industria cultural y el mercado han sido también un eje analítico para comprender las prácticas alimenticias y, actualmente es, sobre todo, un medio de "canibalismo cultural". Aunque la circulación de alimentos es parte de la historia humana, hoy estos procesos se aceleran con la globalización y apertura de mercados. Así, por ejemplo, hay una gran cantidad de productos populares y de consumo masivo que, teniendo su origen en pueblos nativos de la América Indígena, han escalado de categoría en la pirámide alimenticia, pues "los otros" descubrieron sus múltiples propiedades. La globalización reproduce aceleradamente apropiaciones culturales, culinarias y nutricionales, como la que se dio en Europa con la papa o el maíz, y que hoy se continúa dando bajo la neoliberalización de las economías y las dinámicas extractivistas de los países pobres como los centroamericanos.

En suma, lo que interesa destacar aquí es que la alimentación será entendida en este texto como un profuso campo de relaciones culturales, socioambientales, históricas, económicas y políticas, que en su conjunto dibuja una cierta "centroamericanidad" siempre en construcción.



1. El complejo alimentario centroamericano: pasado, persistencia y resistencias

Centroamérica ha sido habitada durante los últimos 14.000 años AP, según los estudios genéticos (BARRANTES, 1990; MELTON, 2005); sin embargo, las evidencias materiales recuperadas oscilan entre 11.000 años AP en Honduras (SCHEFFLER, 2008; SCHEFFLER, HIRTH y HASEMANN, 2012) y 9.000 años AP en Panamá (COOKE y SÁNCHEZ, 2003), en ambientes bastante diferentes (HASEMANN, 2017). Específicamente, en Honduras, los hallazgos más recientes se encuentran en la gruta de El Gigante, suroccidente del país, cuyos ocupantes estacionales eran cazadores-recolectores. La ocupación en El Gigante corrobora los estimados glotocronológicos propuestos para la llegada de los hablantes de lenguas macrochibchas, con Honduras como centro de dispersión, los cuales se extienden por todo el istmo hasta Colombia (CONSTENLA, 2011). La ubicación de la gruta de El Gigante, completamente protegida, dio lugar a un microclima muy seco que permitió la preservación de fibras tejidas (esteras y textiles), cuero, restos humanos y una variedad de especies de fauna como venados, armadillos, conejos y cangrejos (FIGUEROA, 2021), semillas de ciruela (*Spondias* sp.), de aguacate (*Persea americana*), de anona (*Annona* sp.), frijol silvestre (*Phaseolus vulgaris* L.), agave (*Agave* sp.) y moras (*Celtis* sp.). En las fases de ocupación entre 4.340 a 4.020 años cal AP se han recuperado más de 10.000 especímenes de maíz domesticado (*Zea mays*) (mazorcas, granos, tallos y hojas). Los análisis han establecido, además, una clara relación entre la variedad del maíz descubierto en El Gigante y el maíz suramericano, por lo cual ahora se parte de la hipótesis de que este intercambio ocurrió a través de Panamá, mucho antes de lo que se había asumido (KENNETT *et al.*, 2017; LOGAN *et al.*, 2020). Lo cierto es que el maíz se convirtió en el principal cultivo entre los 2350 y 1800 años cal AP, en asociación con frijoles y ayotes (*Cucurbitaceae*), es decir, la milpa tradicional⁵

5 La milpa no es un simple cultivo de maíz, sino un sistema mixto de cultivo en asociación con frijoles, ayotes y, a veces, otras plantas, según la región. Más adelante se retomará el tema.

que llega hasta nuestros días. Estos hallazgos han permitido profundizar la comprensión sobre los patrones de desplazamiento de estos incipientes agricultores, los procesos de migración a corto, mediano y largo plazo y la transición del forrajeo al cultivo extensivo.

A este complejo de cultivos se añadió posteriormente la yuca o mandioca (*Manihot esculenta*) y el marañón (*Anacardium occidentale*) (JOESINK-MANDEVILLE, 1997), así como el cacao (RODRÍGUEZ, 2018) y la papa, originarios de Suramérica, sin dejar de mencionar las múltiples variedades de chile (*Capsicum* sp.). En la costa noroccidental de Honduras se tiene evidencia de la preparación de una bebida fermentada de cacao entre el 1400-1100 a.C. (JOYCE y HENDERSON, 2007). En cuanto a la preparación de yuca, se ha propuesto su consumo cocida y asada, así como en casabe⁶, de lo cual hay indicios por los artefactos propios del procesamiento y cocimiento que se han conservado (JOESINK-MANDEVILLE, 1997). Con lo anterior se ha podido evidenciar que en Centroamérica convergen, desde una época remota, dos grandes tradiciones culturales, la mesoamericana y la macrochibcha. Cabe mencionar que, aunque la domesticación de la papa se remonta a unos 10000 años AP en Bolivia y Perú, el istmo centroamericano –donde ya está presente hace unos 2000 años AP– es uno de los centros secundarios de diversificación (CONABIO, s. f.).

Es importante mencionar que “el proceso de domesticación consiste en la selección recurrente de poblaciones de plantas con características deseadas y su manejo agrícola en diferentes ambientes” (ZIZUMBO VILLAREAL y GARCÍA MARÍN, 2008). Sin embargo, no todas las plantas utilizadas en la dieta centroamericana fueron susceptibles de ser domesticadas completamente, lo cual no impidió su aprovechamiento aplicando diferentes categorías de manejo, es decir, *in situ* (recolección, protección, tolerancia y promoción) o *ex situ* (siembra y trasplante) (CASAS *et al.*, 2017).

Un ejemplo de manejo *in situ* es el caso de la gran mayoría de las cactáceas (*Opuntia ficus-indica*), conocidas popularmente como tunas, cuyo uso como alimento es al parecer tan o más antiguo que el maíz. En la actualidad, en las áreas áridas o semiáridas de la región, se utilizan 118 de un total de 420 especies de esta familia, ya sea como alimento humano, forraje, material de construcción, medicina, leña, cercas vivas y protección de suelos, con la particularidad de

6 El casabe o “pan cazabe”, como se le conoció al inicio de la conquista, es una especie de tortilla preparada con la pasta rallada de la yuca amarga, a la cual se le extrae el jugo venenoso y que, tradicionalmente, se cocía sobre una superficie de barro (burén) (GONZÁLEZ HERRERA, 2015).

que todas las especies útiles son recolectadas en poblaciones silvestres. Algunas están sujetas a manejo *in situ*, mientras otras son cultivadas (CASAS *et al.*, 2006). Así, no sorprende leer que:

se estima la existencia de entre 10.00 y 12.000 especies con algún tipo de uso, y alrededor de 4.000 especies bajo alguna forma de manejo... Uno de los efectos más importantes del manejo es la domesticación. Los mecanismos y criterios con los que opera la domesticación están profundamente ligados a la cultura, por eso la domesticación es un problema de investigación eminentemente biocultural (CASAS *et al.*, 2017, p. 70).

Los datos confiables más cercanos al istmo centroamericano proceden del inventario de plantas cultivadas elaborado para México, en el cual se calcula que hay unas “500 especies de plantas cultivadas y domesticadas, de las cuales alrededor de 200 son especies nativas” (CASAS *et al.*, 2017, p. 79).

No obstante, la diversidad existente, sorprende que en la actualidad solo doce especies vegetales aportan las tres cuartas partes de los alimentos, una de las cuales es precisamente maíz y el otro la papa, sin restar importancia regionalmente a la yuca (*Manihot esculenta*), camote (*Ipomoea batatas*), ñame (*Dioscorea trifida*) y arroz. Esta tendencia mundial a concentrarse en un número limitado de alimentos es considerada crítica para la seguridad alimentaria y ambiental del planeta y ha empobrecido la dieta humana (ZULUETA RODRÍGUEZ, LARA CAPISTRÁN y TREJO AGUILAR, 2011). Por cierto, la papa es el cuarto cultivo más importante a nivel mundial (RODRÍGUEZ, 2010) y, en América Central, Guatemala es el principal productor (FAO, 2008). Por su parte, en Honduras, casi el 80% de la producción proviene de los departamentos con la mayor población indígena del país (lenca) (TOLEDO, 2013).

Las diferentes categorías de manejo se reflejan en el enfoque tripartito de los agricultores centroamericanos contemporáneos, quienes, según la época del año, centran sus esfuerzos en (1) el huerto, solar o traspatio (por lo general responsabilidad de las mujeres), (2) la parcela de cultivo y (3) el bosque o “montaña”, como desde tiempo inmemorial se les llama a los paisajes de uso común donde se recolecta leña, hongos (MARINEROS, VEGA y BEJARANOS, 2015), anfibios (MARINEROS, 2007), insectos y sus larvas, plantas medicinales, frutas (moras, nances, guayabas) y miel. Estos paisajes son cada vez más escasos.

A este punto, es preciso mencionar que el cultivo no implica necesariamente la destrucción de la foresta, tal y como ha sido documentado en el oriente de Honduras, entre los indígenas tawahkas –que también viven en Nicaragua–, quienes cultivan en el bosque tropical 9 de las 22 variedades de yuca que les son conocidas y en un solo terreno, más otros cultivos menores como camote (*Ipomoea batatas*), yautia (*Xanthosoma sagittifolium*), ñame (*Dioscorea trifida*), dale dale, conocido también como lerén (*Calathea allouia*), caña de azúcar (*Saccharum* sp.) y piña (*Ananas comosus*). La cosecha se extiende por un período relativamente largo de tiempo (HOUSE, 1997).

En los huertos se ha registrado algodón (*Gossypium barbadense*), jícara (*Crescentia cujete*), utilizado para elaborar recipientes, cúrcuma o “azafrán del pobre” (*Curcuma longa*), zacate limón (*Cymbopogon citratus*) (que es una planta medicinal), albahaca de monte (*Ocimum micranthum*), cilantro de pata o cimarrón (*Eryngium foetidum*), chiles (*Capsicum annuum* y *Capsicum frutescens*) y ayotes (*Cucurbita moschata*) (HOUSE, 1997). En otras localidades del norte de Centroamérica se encuentran patastes, güisquiles o chayotes (*Sechium edule*), epazote (*Dysphania ambrosioides*), ruda (*Ruta chalepensis*), dama o galán de noche (*Cestrum nocturnum*), manzanilla (*Chamaemelum nobile*), loroco (*Fernaldia pandurata*), chipilín (*Crotalaria longirostrata*), mangos (*Mangifera indica*), plátano macho (*Musa balbisiana*) y naranja agria (*Citrus aurantium*). Aunado a lo anterior, se encuentra la crianza de aves de corral como gallinas, patos y jolotes o pavos.

La agro diversidad del pueblo tawahka es solo un ejemplo de persistencia de las tradiciones culturales y alimentares amerindias que se practican hoy, tanto en la parte de influencia mesoamericana como en el área chibcha. Los pueblos indígenas y las poblaciones rurales en toda Centroamérica preservan y reconstruyen modos de producción agrícola y de intervención del medio, que actualmente son modelos alternativos de agricultura, ante la producción masiva y globalizada de los alimentos. Es decir, la amplia gama de plantas comestibles, útiles y medicinales, en permanente producción, contribuyen a la soberanía alimentaria, en concordancia con los planteamientos de la *Vía Campesina*, entendida como “el derecho de los pueblos a definir su propia alimentación y agricultura; a proteger y regular la producción y comercialización nacional a fin de lograr objetivos de desarrollo sostenibles; a determinar la medida en que quieran ser autosuficientes”, lo cual fomenta “la

formulación de políticas y prácticas de comercio que sirvan a los derechos de los pueblos a la alimentación y a la producción inocua, sana y ecológicamente sostenible” (WINDFUHR y JONSÉN, 2005, en CANO CONTRERAS, 2015-2016, p. 81):

El acto de comer también es un «acto político» (VIVAS 2014) la toma de conciencia y el intercambio intercultural de saberes son fundamentales para ejercer el derecho al acceso a alimentos sanos, ambientalmente responsables, social y culturalmente apropiados y adquiridos por medio de procesos económicos justos (CANO CONTRERAS, 2015-2016, p. 86).

El análisis de la cocina de todo grupo humano se vincula con asuntos de autoridad, pues, en todo contexto histórico-social, el grupo hegemónico en las fases del circuito de almacenar y producir alimentos tiene el poder para decidir sobre cambios en prácticas, gustos y costumbres. El proceso de asignación es la fase más abiertamente política, ya que en ella intervienen rentas, tributos, impuestos y divisiones internas de la unidad doméstica (GOODY, 1995, p. 55).



2. Lo rural y lo urbano: prácticas y sentidos de la cultura alimentaria

En las sociedades antiguas, aunque existiera una división del trabajo, la búsqueda de la materia prima para alimentarse – mediante la agricultura, la recolección, la cacería y la pesca– fue una tarea compartida por ambos géneros. Sin embargo, como se sabe, a la mujer le correspondieron labores de cuidado de los

niños –junto al hogar, en el sentido literal–, acto que representó una ventana para observar con más detenimiento el crecimiento de las plantas en huertos domésticos, así como desarrollar conocimientos sobre sus usos terapéuticos y, con ello, conocer los secretos de la agricultura. Durante la colonia, conocimientos y prácticas agrícolas indígenas se continúan reproduciendo aún en las comunidades “criollas” y “mestizadas”, incorporando además nuevas especies, técnicas europeas, nuevas formas de consumo y generando constantes adaptaciones en los sistemas tradicionales.

En la región centroamericana, la mujer campesina ha protagonizado, junto al hombre, las tareas de recolección, cultivo y cosecha de productos agrícolas, así como el cuidado de animales. Aunque la incidencia de su labor estuvo en las faenas domésticas, como ya dijimos, su *locus* o espacio de dominio fue la cocina y la huerta. Ella dominó las estrategias implicadas en la organización de la cocina, la preservación y el consumo oportuno de los alimentos y el resto de las tareas cotidianas, vinculadas al cuidado familiar -niños, mayores y enfermos-, sobre todo la gama de saberes implícitos en el manejo del fogón, la olla y la cuchara. Con el tiempo, debido a la implantación del capitalismo, roles de género dominantes y la introducción de nuevas dinámica socioeconómicas y laborales, han provocado cambios en los actores sociales, a tono con las sociedades patriarcales.

En el istmo, el eje central de la fase de producción son las fincas y haciendas agropecuarias, las pequeñas parcelas del campesinado y, en el siglo XX, se da el crecimiento de las granjas industriales y los monocultivos extensivos. Actualmente, alrededor de un 40% de la población de Centroamérica vive en áreas rurales. En la mayoría de ellas coexisten distintas tecnologías de preparación del terreno, el cultivo, la cosecha y el sacrificio de animales, por ejemplo, conviven el arado, la carreta con bueyes junto al tractor y sofisticadas maquinarias recolectoras. Esta es otra expresión de la clásica relación del latifundio y el minifundio que aun persiste en algunos sectores de la Centroamérica rural, a pesar de la intensa migración campo-ciudad a partir de la segunda mitad del siglo XX.

En la fase de distribución para el consumo nacional de los países, hay un mayor dinamismo de los pequeños y medianos productores, así como un escalón de mercados regionales y locales, unido a una mayor especulación intermediaria. Existen además redes comerciales y una división de trabajo en tareas de selección,

almacenaje, transporte de productos y comercio, muy fuertes en países con población más rural como Guatemala, pero que cada vez más van perdiendo protagonismo ante los supermercados de alimentos importados (algunos más baratos), incluso los de consumo mayoritario como el maíz, los frijoles y el arroz.

En Costa Rica, desde la década de los ochenta, se acostumbra que el núcleo familiar acuda los fines de semana a proveerse de alimentos frescos en las ferias agrícolas sin intermediarios, instaladas en barrios y poblados urbanos. Esta práctica ha sido parte de una política de estado de finales de los años setenta regida por el Consejo Nacional de Producción, intentando promover un incipiente tipo de “comercio justo”, que aun hoy se mantiene.

El consumo es la fase final –foco del poder de las alianzas entre políticos y grandes empresas– para terminar en la mesa, donde observamos, no solo las fuentes industrializadas y transaccionales de los alimentos, sino la variedad de utensilios y maneras de comer, así como las costumbres del comensalismo, de compartir los alimentos, lo que Goody considera “el gran promotor de la solidaridad, de la comunidad: la comunión de hermanos establece y refuerza lazos comunes” (1995, p. 25).

¿Desde cuándo podemos hablar de una sociedad de consumo en Centroamérica? Para Ronny Viales, “cuando las barreras económicas, sociales y culturales empezaron a ceder terreno en función del productivismo y de la comercialización de la sociedad” (2008, pp. 28-29). Es decir, cuando fueron posibles niveles de consumo más populares. En Centroamérica fue tardío el tránsito de “valores de uso” a los “valores de cambio”, paso que se dio al favorecer prácticas que fortalecerían el consumo en las élites, al tiempo que avanzaba la inserción de los países al mercado mundial, lo cual se da entre mediados del siglo XIX e inicios del XX. En el caso de Costa Rica, según apunta Patricia Vega, entre 1840 y 1860, la oligarquía cafetalera adquiría productos alimentarios importados, como lo denota la promoción de anuncios comerciales en los periódicos de la época:

Los comerciantes nacionales y extranjeros ofrecían jamón de Westfalia, queso suizo, bacalao de Escocia, espárragos, frutas en conserva y almíbar, pescado seco, ‘petit pois’, salmón y otros comestibles procedentes de la península Ibérica y de otros países de Europa Occidental (VEGA, 1991, p. 55).

Otros productos importados de consumo local eran aceitunas, aceite de oliva y arenque de España; sal de Perú; y quesos y jamones de Holanda y Flandes. La harina de trigo procedía de Colombia, Chile, California y Nueva York. No obstante, Marjorie Ross arguye que, aunque estas clases hegemónicas, ligadas a la exportación de café, importaban productos y enseres domésticos de Europa, paralelamente coexistía el consumo de una “cocina nacional”. Ya a mediados del XIX (ROSS, 1990), el “*gallo pinto*” se consolida como platillo típico costarricense, consumido en todos los sectores sociales, cuyo común denominador es la mezcla de arroz y frijoles cocidos (con uso de manteca de cerdo, o aceite de oliva, según la clase social). Este platillo es compartido bajo diferentes nombres con la mayoría de los países del istmo, como veremos, y algunos del Caribe⁷, por ello podemos hablar de él como un denominador común que tiene elementos singulares en cada país.

Al analizar los productos básicos que se utilizan en Costa Rica y en el resto de Centroamérica, se evidencia su composición híbrida y da cuenta de su interculturalidad. El *gallo pinto* es una frondosa mezcla de la base amerindia de frijoles, chiles y hierbas nativas como el culantro de coyote (*Eryngium foetidum*); con arroz de origen asiático, introducido en América por los españoles; así como técnicas de preparación para condimentar con especies de origen africano y del Medio Oriente. Posteriormente, en Costa Rica se incorpora al *gallo pinto* una salsa producida de forma artesanal que se elabora en la incipiente industria alimentaria de inicios del siglo XX en ese país.

Con respecto al consumo cotidiano, la costumbre era —y aun continua siendo en algunos sectores de Centroamérica— que las familias desayunen en la casa. A mediados del siglo XX (debido al crecimiento de la industrialización y auge del sector servicios), muchos países rompieron con la tradición de desayunar o almorzar en el hogar, pues la “jornada continua” influyó en nuevas costumbres alimentarias. En las zonas rurales donde vivían la mayoría de centroamericanos en la década de los sesentas, era usual que los campesinos salieran de la casa (al amanecer) para dirigirse a realizar el trabajo agrícola en la parcela. Con particularidades nacionales, llevaban un portaviandas confeccionado artesanalmente (en cabuya o tejido de algodón o el industrial, compuesto de dos o tres ollitas de aluminio) con tortillas, *baleadas*, *pupusas* o *arepas maiceras*,

7 En países vecinos, además de la variante léxica del *gallo pinto*, conocido como *casamiento*, *moros* y *cristianos*, *congrí*, hay diferencias como el uso de condimentos y preparaciones. Por ejemplo, en Panamá se usa un cocido similar a una crema o sopa y en Nicaragua los frijoles son más refritos.

empanadas, frijoles, torta de huevo y algo más, según las posibilidades familiares y recursos del entorno. En la ciudad, conforme se transforman las economías centroamericanas, comienzan a surgir en las urbes espacios populares para el consumo de alimentos caseros, las llamadas *fondas*, *comedores*, *merenderos*, *sodas* o *fritangas*, según sea el país. Aun hoy persisten, junto a los puestos de comidas callejera, y sin duda, dichos espacios de consumo contribuyen a la condensabilidad y socialización urbana.

Obligatoriamente, entre el 2020 y 2021 por la pandemia del covid-19, se retornó a la costumbre de comer y cenar en casa, actividad que, junto a las labores de cuidado, implicó una mayor sobrecarga para las mujeres, muchas de las cuales están incorporadas al mercado laboral formal e informal, este último mayoritario en Guatemala, Honduras, El Salvador y Nicaragua. Para las clases medias y altas, creció también el consumo de la comida por encargo, especialmente de comida rápida. Además de constituirse en una nueva fuente de trabajo precarizado para jóvenes desempleados como motociclistas de transnacionales como *Didi*, *Glovo*, *Uber Eats*, *Pedidos ya*. Esta modalidad de consumo está transformando prácticas alimentares de las nuevas generaciones urbanas, acorde con el ritmo de las jornadas del teletrabajo que se intensificaron en la pos-pandemia en Costa Rica, en menor medida en Panamá y en algunas capitales centroamericanas como Guatemala y El Salvador.

Para las familias centroamericanas en la línea de la pobreza antes de la pandemia, los años de la epidemia implicaron graves limitaciones alimentares, periodos de hambre, o consumo diario de un solo alimento; por ejemplo, sólo de plátano, como se dio en algunas regiones de Costa Rica. Esto evidentemente implicará un aumento en la desnutrición en las poblaciones más vulnerables. En el período 2019-2022, el porcentaje de pobreza en la región aumentó en todos los países, con aumentos dramáticos en Honduras, que llega a un 73% de la población, y en Guatemala, con a un 60% (cfr. Tabla N°1, en Anexo).

En este último país, donde un porcentaje importante de la población vive en áreas rural-urbanas o rurales, fue la agricultura de auto subsistencia usual en poblaciones campesinas ladinas e indígenas, y sus vínculos familiares lo que permitió que la hambruna no fuera mayor, ya que el aporte estatal ante la crisis fue exiguo. En Panamá

3. Apuntes histórico-culturales sobre panes y dulces

El cronista Fernández Oviedo es uno de los primeros que se refiere a los bollos hechos de maíz y declara que el “pan” de los indígenas es el maíz. Al llamarlo “pan” se le otorga a este grano (como se lo otorgó, en las primeras jornadas de la Conquista, al “pan cazabe”) la misma importancia en el imaginario español americano que al trigo de la Península su carácter de principal sustento (LARA-PINTO, 2018). Todas las variedades de trigo sembradas en España también se cultivaron en México: blanco, amarillo, trechel, candeal, gordo, macizo y duro. No está claro cuál de ellas se trató de adaptar en Guatemala y Honduras, lo cierto es que en este último país se sembró en el siglo XVI en los valles y laderas de tierra alta, donde se procesaba a través de molinos movidos por agua (SAGASTUME, 2004), pero el éxito no pasó de ser moderado o nulo.

La panadería parece haber sido un oficio casi exclusivo de mujeres, puesto que en el primer censo moderno de 1881 no se reportó ningún panadero en toda Honduras, pero sí 1399 panaderas (VALLEJO, 1893, p. 144). La pregunta n° 18 del censo general de 1950 indagaba sobre el consumo de pan de trigo, a lo cual la población rural hondureña respondió con un rotundo no (96,31%) y la población urbana apenas superó esta condición, al responder también negativamente en un porcentaje significativo (85,32 %) (FLORES FONSECA, 2010). Es decir, al cabo de casi cinco siglos, el “pan” seguía siendo la tortilla de maíz.

Los panes más comunes, desde México a Honduras, han sido el pan blanco, la *semita*, el bollo y el *marquesote*, pero en el pasado, previo a la introducción del café, se acompañaba con chocolate caliente y servía para sopear. Una reminiscencia de ello es la inclusión de una bebida de chocolate (preparado de tabletas con añadido de azúcar y canela) que ha sobrevivido en lo que se llama la “*refacción*” guatemalteca y salvadoreña. En Honduras, al pan dulce amasado con manteca de cerdo y huevos se le conoce como “*pan de yema*” y su sobrevivencia en el siglo XXI está garantizada al haberse convertido en un producto nostálgico.

En cuanto al “diente dulce” de los centroamericanos, en Guatemala existió un gremio de confiteros, cuando menos, desde 1613, el cual sin duda siguió la tradición peninsular con las innovaciones propias de las nuevas tierras. Así han llegado hasta el presente,

con nombres locales en los otros países los siguientes dulces: *yemitas, nuégados, cocadas, mazapanes, canillitas o dulce de leche, colochos de guayaba, melcochas, batidas, frutas cristalizadas, huevos chimbos, zapotillos, rosario de hojas de maíz* (bolas de azúcar envueltos en cadena, en tusa de colores, como los que se venden en los mercados alrededor del Cristo Negro de Esquipulas), *tartaritas, quiebra dientes, pepitoria, suspiros, paciencias, africanos, besitos, colaciones, alfeñiques, turrone y espumillas* (LARA-PINTO, 2018). Sin embargo, sobre todos ellos triunfan las *melcochas*, suaves, recién estiradas y enrolladas, pregonadas en bandejas sobre trocitos de hojas de plátano en Honduras y El Salvador.

También en Nicaragua las tortillas de maíz son de consumo dominante, así como las *rosquillas* elaboradas con grasa de cerdo y queso. Además, se consumía la mazorca de maíz como acompañamiento en las comidas. En Nicaragua y en Costa Rica, el maíz también fue la base de una bebida muy popular antes de la introducción del café denominada *pinolillo*⁸, *una bebida refrescante y ligera que se prepara a partir de una harina con base de maíz, semejante al gofio canario*. El pinolillo también es consumido caliente, en leche o agua.

En Nicaragua hay una enorme variedad de platos dulces típicos donde destacan los preparados para una importante festividad religiosa, denominada *La Gritería*⁹. *En ella, las familias, los barrios, los restaurantes e instituciones elaboran altares en honor a la Virgen y a los vecinos que llegan a cantar y a rezar se les reparten dulces, lo que le llaman “el brindis” o “la gorra”*. *Son dulces típicos preparados para la ocasión como ayote dulce, cajetas de coco de leche o de zapoyol, leche de burra, limones y naranjas en dulces y trozos de caña*. Igualmente, se ofrecen nacatamales (un tamal a base de maíz, carnes y verduras) y bebidas alcohólicas como la chicha de maíz, de cohombro, y el denominado *el compuesto o ponche*, que es una bebida de frutas combinadas con ron.

Otros dulces comunes en la zona del Pacífico, tanto nicaragüense como costarricense, son: la *jocotada* (a base de *Spondias purpurea*), *marañonada* (a base de *Anacardium occidentale*), *nancites* (*Brysonima crassifolia*) en *guaro* y *miel*, *piñonates* (que es un dulce de papaya verde). La *resbaladera* se acostumbra a tomar en refresquerías del triángulo sur del istmo¹⁰. En la Costa Rica colonial, Cartago era la ciudad capital y en 1577 el Gobernador

8 *Pinolillo* es una bebida dulce a base de maíz blanco molido, mezclado con cacao, canela y clavos de olor molidos finamente.

9 La Gritería se celebra el 7 de diciembre en toda Nicaragua, con énfasis en León, Granada y pueblos cercanos, así como en países como Costa Rica y Estados Unidos, que tienen muchos inmigrantes nicaragüenses. La víspera del día de la Virgen Inmaculada Concepción, la gente recorre las calles gritando: ¿Quién causa tanta alegría? y se responde ¡la Concepción de María! Hasta en barrios más pobres se preparan todo el año para dar “la gorra” esa donación de dulces y licor a los invitados. (cfr. CHANG y CHAVES, 2023).

10 *Resbaladera* es una bebida refrescante a base de arroz, cebada, leche y canela. En Costa Rica es usual en Guanacaste y en Puntarenas.

Artieda puso un molino de trigo (ROSS, 1990:10) y hornos comunales donde las mujeres asaban tanto panes de trigo y cebada como *biscochos de maíz* al estilo *totoposte* o mezclado con queso tierno; *prestíños con miel de picúsaro* (tipo de abejas silvestres conocidas científicamente como *Melipónidos*) acompañados de *tistes*, *mistelas* o chocolate.

El cultivo de la caña de azúcar y el consumo local de la dulcería en Costa Rica se asocia a un período de introducción y adaptación muy temprano entre 1530 a 1630. Con el surgimiento del *boyero* (conjunto de saberes y prácticas sociocultural asociadas al transporte en carreta de bueyes) en el Valle Central, a finales del siglo XVIII surgieron los primeros trapiches donde se molía la caña y se preparaba la *panela* o *dulce de tapa* y el raspado o dulce granulado (no moldeado).

A mediados del siglo XIX, los cafetales se imponen y desplazan los cañaverales a zonas periféricas. En el año de 1890 fue la primera zafra del primer ingenio industrial azucarero y, a partir de allí, se impone paulatinamente la producción e industrialización a gran escala del azúcar blanco, desplazando al trapiche para pequeños productores, en un marco “ausente de equidad y proporcionalidad en la relación industria-agricultor” (CHAVES SOLERA, 1997, p. 6).

Los productos del trapiche unidos a la variedad agrícola del entorno y la creatividad de su gente facilitaron la amalgama de técnicas y saberes para elaborar una variedad de dulces y conservas de frutas (piña, papaya, manga, manzana de rosa, entre otras) a base de la *tapa de dulce*, destacando la *miel de chiverre* (*Cucurbita ficifolia*) una preparación muy tradicional en Costa Rica y que se consume hasta hoy durante la Semana Santa. La rivalidad entre los productos finales dulce vs azúcar se dio a finales del siglo XIX, siendo el primero ampliamente utilizado en la época como bebida tradicional caliente en la mayoría de los hogares costarricenses, denominado como: “aguadulce”. En la segunda mitad del siglo XX¹¹, se incrementa el consumo de azúcar y baja la producción del dulce elaborado entrapiches tradicionales.

Para el siglo XIX, la cocina criolla era exhuberante y como observa Ross (1990, p. 36), en los festejos de inicio de la vida republicana se ofrecían bateas llenas de repostería: *quesadillas*, *chiquiadores*, *suspiros*, *tanelas*, *zapotillos*, *torrejas*, *rosquetes* y *encanelados*, *torta de novios*¹², *tazones de cabello de ángel*,

11 Marco Chaves Solera y Ana Bermúdez Loría (2020, p. 37) brindan estos datos: En 1880 se informa sobre la aparición de los primeros ingenios y ya para 1883 había ocho; además de 1.002 trapiches movidos por agua y fuerza animal. Se estima que en el año 1943 se produjeron cerca de 22.000 toneladas de dulce contra 16.000 de azúcar en una relación de proporcionalidad del 58-42%, respectivamente; lo cual cambió de manera drástica luego de 1950 en favor del azúcar. El poblado Jaris de Mora ejemplifica esta situación, pues, en 1990, Giselle Chang reportó 62 trapiches; con un nuevo ingenio se dio el cierre de la mayoría, y en el 2005 se redujeron a 16 y desde el 2015 solo hay uno, que muele dos veces al mes, cuando llegan grupos de turistas.

12 La *torta de novios* o de *bodas* todavía se hace, es un postre a base de arroz, achiote, leche, especias y azúcar.

corazones y flores de alfeñique, hojaldres, melindres de yuca, embarrados de leche, yemitas, cocadas, rosquetes enlustrados, alfajores de piña con jengibre.

Para el siglo XX y XXI es evidente que la globalización genera cambios, dándose una internacionalización en la producción de los panes y dulces. En un estudio semántico de la panadería, repostería y pastelería artesanal del área metropolitana de Costa Rica (RÍMOLO y ROJAS, 2010, pp. 144-157), las autoras distinguen una gran variedad de panes y repostería donde dominan ingredientes a base las harinas refinadas, el aceite y el azúcar, con el maíz prácticamente ausente¹³. Evidenciando que, en el siglo XX, con la modernización del país se constituyó una producción tradicional panadera costarricense de influencia europea (especialmente de España, Francia y Alemania) y transformada localmente.

La industrialización en Costa Rica se inició en la ciudad de San José, justamente, con la rama alimentaria y con la fundación en 1903 de la Industria Musmanni, fundada por inmigrantes italianos que iniciaron la producción de pastas y, a partir de 1929, de panadería, que luego se diversificó a la repostería y pastelería. La empresa El Gallito Industrial también se originó en la capital a inicios del siglo XX, como panadería y tostador de café, y no fue hasta 1909 que Raúl Odio Herrera inició la confitería con base en el procesamiento del cacao. Esta nueva industria fue pionera en la elaboración de chocolates y bombones utilizando moldes contruidos de forma artesanal por hojalateros del país (cfr. CHACÓN, citado en SEDÓ y CERDAS, 2019). En 1975, la marca Gallito, como estiman Sedó y Cerdas (2019, p. 24) “dominaba cerca del 65% del mercado nacional de confitería, con productos posicionados en el paladar del costarricense”.

4. Modalidades de mestizaje en la culinaria actual

La cocina actual es un producto mestizo. A la presencia y aporte del comal indígena y la olla española se sumaron influencias diversas, las cuales han reunido un acervo acumulado durante siglos. La cocina del istmo reúne una gama de saberes, técnicas y reglas que se adaptan al medioambiente y a las necesidades de la población. Como veremos, algunas son primarias y otras responden a distintos procesos, algunos que fortalecen y otros que banalizan los alimentos.

13 Algunos de los nombres citados por las autoras son: a) En panaderías: *baguette, palo de queso, pan aliñado, pan casero, pan cuadrado, pan de frutas, pan de queso, pan de yuca*; b) En repostería: *pastel arreglado, arrollado de canela, berlinés, bizcocho, bonete, borracho, budín, cacho, cangrejo, costilla, dona, enlustrado o ilustrado, empanada, enchilada, flauta, oreja, palmera, prusiano, suspiros, tamal asado, tamal de maicena*; c) Pastelería: *acemita, alboroto, besitos, bizcotela, cajeta, cocada, galleta de panadería, yemita.*

Así pues, existen cocinas que expresan cómo somos en la región centroamericana orientadas a robustecer nuestro perfil singular, al tiempo que hay influencias orientadas a mimetizarnos con las costumbres culinarias globales. El panorama diacrónico nos permite afirmar que la región centroamericana ha desarrollado una *cuisine*, en el sentido que apunta Goody al emplear esa voz francesa tanto para referirse "a una cocina culturalmente diferenciada" (1995, p. 9), como a formas muy elaboradas de cocina que solo se encuentran en muy pocas sociedades.

Los puestos de comida en los mercados, las esquinas de los barrios y en los puntos estratégicos en los centros urbanos centroamericanos permiten tomarle el pulso al gusto popular, en relación con los ingredientes propios de la comida casera, llamada en Honduras y El Salvador "*comida corriente*"¹⁴. En esta nunca faltan las tortillas, los frijoles, los plátanos o maduros y se enriquece y se vuelve colorida con el repollo, los aguacates, ayotes y lorocos (*Fernaldia pandurta*). Algunos de estos platillos de esquina han subido de categoría en pequeños establecimientos que se han convertido en cadenas locales o hasta se han internacionalizado. Sin menoscabo de la existencia de otras composiciones culinarias representativas, se mencionarán aquí algunos de ellos.

14 La "comida corriente" incluía dos entradas, la sopa y el "plato seco", compuesto de alguna carne, arroz y algún tipo de verduras cocidas o frescas. En la actualidad la sopa ha desaparecido o se ha reducido a un pequeño recipiente con un caldo ligero, es decir una reminiscencia del pasado.

En el 2007, el gobierno de Guatemala declaró Patrimonio Cultural Intangible de la Nación cinco platos típicos: el *jocón*; el *pepián*; el *kaq'ik*; los plátanos en mole; y los frijoles con chicharrón. Todos convergen en una fusión de la cocina precolombina con ingredientes de origen hispanoárabe. La expresión más directa de esta fusión es la versión guatemalteca del *hot dog*, conocida como "mixta", que se trata de una salchicha frita colocada en una tortilla de maíz que se cubre con la mitad de un aguacate o guacamole y se adorna con repollo picado, ketchup y, a veces, mostaza. Guatemala es el caso más ilustrativo de la región y el más estudiado donde emergen una culinaria amerindia viva, a través del referencial sustantivo de la gastronomía indígena maya, basada en el agro-sistema mesoamericano de la milpa y un número importante de técnicas nativas, que también se reproducen en Honduras, Belice, El Salvador, Nicaragua y en menor medida en Costa Rica (aunque estudios más detallados están por realizarse).

Recordemos que la milpa se caracteriza por una variedad de plantas de la huerta que guardan armonía agroecológica (SOLANO LACLÉ, 2021, pp. 32-33) y que está constituida, además del cultivo o plantación central del maíz, por: frijoles, básico en esta dieta

(sean negros, colorados y bayos), el ayote y otras cucurbitáceas, y, según la región, se incluyen otras plantas como: algunas variedades de tubérculos (como tiquizque, yuca, ñampí, ñame o camote), el chayote (*Sechium edule*), varias especies de hongos, palmitos, estococa (*Passiflora adenopoda*). También pueden incluir flores comestibles (como el itabo, de la familia de la *Yucca*), la papaya o de la palma de pacaya, del género *Chamaedorea*), hojas verdes comestibles como chicasquil (*Cnidosculus acunitifolius*), zorrillo (*Cestrum racemosum*), entre otros, así como árboles frutales (aguacate, guayaba, jocote, ojoche (*Brosimum aliscastrum*), nance (*Byrsonima crsifolia*) y zapote (*Manilkara zapota*). Esta práctica de cultivo es un importante elemento compartido por todos los países del istmo, con variantes regionales.

Sobresale la suculenta variedad de la comida guatemalteca con platillos dulces y salados, con sus diferentes tipos de tamales, de salsas, comidas festivas, rituales y cotidianas, que tanto las poblaciones rurales como urbanas, indígenas y no indígenas suelen compartir con las diferencias regionales. Además, mucha de su culinaria, como la cultura es compartida, se traslapa con los países vecinos México, Belice, Honduras y El Salvador.

El “*vigorón*” de Nicaragua, es un platillo insignia de la identidad culinaria nicaragüense que consiste en yuca hervida cubierta con chicharrones (piel de cerdo frita) repollo picado, tomates y salsa. Igualmente, son platos insignia el *nacatamal*, la *carne en vaho* (cocinada al vapor con yuca y plátano), *indio viejo* (una crema de maíz con carne de res temperada con grasa de cerdo, tomates, cítricos y hierbas) y *las güirilas* (un tipo de tortilla de maíz tierno). Una merienda muy popular en Nicaragua son los *quesillos*, un tipo de queso preparado en capas colocado sobre varias tortillas de maíz grandes y delgadas, al que se le añade cebollas en escabeche y luego se derrama crema fresca y una pizca de sal. Esta culinaria es la vinculada al Pacífico y Centro del país y destaca su influencia mesoamericana, que contrasta con el caribe nicaragüense.

El área caribeña está conformada por dos regiones autónomas, en las cuales emerge una mezcla amplia e histórica de la cocina amerindia de los pueblos Miskito, Mayangna y Rama, de tradición chibchense, con las tradiciones culinarias afrocaribeñas de pueblo Creole (ROMÁN SOLANO, inédito). Así se combinan los tubérculos, frijoles, carne de caza (saíno y venado), carne de tortuga, palmeras comestibles y productos del bosque que aportan los pueblos originarios. El coco, el pescado, los productos del mar, una amplia

variedad de especies y elaboraciones a base de harinas proviene de la raíz afrocaribeña. Esta riqueza culinaria afro-amerindia se expresa igualmente en todo el Caribe centroamericano, aportando una cocina y una cultura compartida por los diferentes países.

En Honduras, conviven dos prototipos del mestizaje culinario. Uno originario del litoral Atlántico, surgido al calor de las plantaciones de banano, a las cuales se dice que vinieron jamaquinos experimentados en el cultivo. El producto más representativo es la tortilla de harina de trigo, de la cual surgió la *baleada*, una tortilla de harina que en sus orígenes se rellenaba con frijoles “*parados*” o “*balas*” rociados de mantequilla crema. Con el pasar del siglo XX, se refrieron los frijoles en una “*baleada sencilla*” y, poco a poco, se convirtió en la “*baleada con todo*”, al punto que, desde el 2018, se celebra el Día de la Baleada en el mes de junio, con matices turísticos. Al igual que en el Caribe en Nicaragua, hay una conjunción de tradición culinaria afrocaribeña, amerindia de origen chibcha y, además, con una entrañable presencia de la gastronomía y prácticas alimentares del pueblo Garífuna. Aunque también en Nicaragua, Guatemala y Belice hay población garífuna, es el Caribe hondureño su *locus* histórico, cultural y con una mayor representatividad nacional.

El alma de la culinaria hondureña, la “*burrita*”, se encuentra en el sur, centro, centro oriente, norte y noroccidente, prácticamente en toda Honduras, en la “*burrita*” y hasta se habla de declararla patrimonio nacional intangible. La “*burrita*” es el tradicional desayuno o almuerzo para llevar al trabajo, la labranza, los paseos o cualquier salida cuyo trayecto durará algunas horas. Se trata de cuatro tortillas suaves de maíz arregladas al gusto, se llevan envueltas como un tesoro de la cocina hogareña, se entrega en las oficinas calentita o se compra a la orilla de la calle. Siempre contienen frijoles y, por lo general, queso y huevo, pero se puede “cargar” con otros ingredientes caseros como aguacate, chorizo, carne mechada y plátano frito. Se colocan las tortillas de la “*burrita*” con su contenido una sobre la otra y se les da un pequeño apretón para que todos los alimentos se compacten. Las *pupusas* son el platillo más representativo de la culinaria nacional de El Salvador.

Se elaboran al colocar en la masa fresca de maíz un relleno, para formar una tortilla que luego se coloca sobre un comal o lámina de metal engrasada. Las *pupusas* “*revueltas*” son las más comunes y contienen frijoles, *quesillo* y chicharrón, pero quizá las más apreciadas son las rellenas de loroco (*Fernaldia pandurata*),

una planta de flores aromáticas y comestibles, que también se consumen en Guatemala (donde hay una mayor producción) y en Honduras, (donde siguen siendo un producto estacional de la huerta). Las *pupusas* se sirven con ensalada a base de repollo picado, encurtido de cebolla y, por supuesto, no falta la salsa de chile casera. Las *pupusas* son compartidas con el occidente de Honduras, donde también reciben el nombre de *empanadas*, y el oriente de Guatemala, pero han sido los migrantes salvadoreños quienes las han internacionalizado en Estados Unidos y Canadá. Una situación similar sucede con el *gallo pinto*, que tanto en Nicaragua como en Costa Rica son platillos de desayuno típicos, quizás el más notorio a nivel internacional es el costarricense por el auge del turismo en las últimas décadas. Igualmente, existe una versión hondureña y salvadoreña del *gallo pinto*, conocida como "*moros y cristianos*" o "*casamiento*", así como algunas versiones semejantes se consumen en el caribe, incorporando el coco en su preparación.

En el caso de Costa Rica, la aproximación a las prácticas culinarias vigentes se basa en el estudio "Cocinas del Bicentenario de Costa Rica del Siglo XX al Siglo XXI" (BARRANTES y VERGEL, 2020, p. 58), cuyo mapeo ilustra que los productos de mayor consumo son: arroz, frijoles, ayote, maíz, cacao, papa, caña de azúcar, pejibaye (*Bactris gasipaes*), cerdo, plátano, chayote, yuca, queso y chiverre (*Cucurbita ficifolia*). Entre los platos nacionales que las personas más citan están el *gallo pinto*, el *tamal asado* (pan a base de maíz, lácteos y coco), el arroz con pollo, el café chorreado, el *casado* (plato completo), la *olla de carne* (sopa de carne y verduras), el tamal de cerdo, los *picadillos*, que son guisos a base de vegetales como chayote, papa, chicasquil (*Cnidoscylus acunitifolius*), papaya, ayote, o arracache (*Arracacia xanthorrhiza*), el *arroz con leche* (postre de origen europeo) y *almuerzo campesino* (que consiste en un tortilla de maíz, torta de huevo y opcional carne de cerdo, frijoles, chorizo, maduro), muy semejante a la "*burrita*" en Honduras. En este trabajo también se sistematizan los festivales y ferias regionales asociadas con los lugares de origen o donde se cultivan, producen o preparan las comidas tradicionales más famosas del país, entre ellas se destacan: la feria del maíz, la feria del queso, de la tortilla, del tamal, del café, del cacao y chocolate, de la mora, del jocote tronador (*Spondias purpurea*), del pejibaye (*Bactris gasipaes*), del pez gaspar (*Actrosteus tropicus*) y de la cebolla, entre otras.

Es claro que las *pupusas*, el *gallo pinto*, *burrito*, *almuerzo campesino*, son platillos centroamericanos compartidos entre los países, lo que evidencia el intenso vínculo culinario que, como la cultura, va más allá de las fronteras geopolíticas.

En Panamá, por su parte, el arroz es el acompañamiento ineludible y se puede comer como el "*guacho*", una espesa sopa de verduras, carne, yuca, ñame, frijoles verdes y cilantro con mariscos o carne de puerco. Por supuesto, el "*arroz con frijol guandú*" o frijoles de palo (*Cajanus cajan*), los cuales se sofríen con ajo y cebollas previo a agregar el arroz blanco con coco. También consumen una variedad de *guacho*, que consiste en una mezcla de arroz y frijoles cocidos en caldo de frijol, semejante al *gallo pinto*. Las carimañolas son un bocadillo típico panameño y muy popular, a base de yuca con rellenos de pollo, carne, chorizo y hasta mariscos. El mismo se comparten con Colombia y con Costa Rica, país en el que es conocido como *enyucados*". La *ropa vieja* (carne en pedazos pequeños con especias), el *sancocho* (sopa de gallina y ñame) y el *ceviche* (incluye pescado y mariscos) son comidas populares en algunos países latinoamericanos, pero Panamá fue transformándolos y los adoptó como platillos nacionales.

15 La cabanga es a base de papaya verde rallada con coco y miel; el serén, o tipo de sopa de maíz blanco o nuevo ligeramente fermentado y endulzado con raspadura o miel de caña. Los alfajores son un tipo de galleta de maíz seco tostado y molido con miel y jengibre.

16 La población de Belice está constituida por mayas, hablantes de español y algunos conservan también su idioma tradicional, afrodescendientes hablantes de inglés criollo, garífunas (un pueblo afro amerindio producto de la mezcla de pueblos africanos con indígenas de tradición lingüística arawak y su lengua el garífuna) y una minoría de origen británico. El inglés es la lengua oficial, pues no fue sino hasta 1981 que Belice se independizó y dejó de ser colonia británica.

17 Panuchos son bocadillos a base de tortilla frita, frijoles, carnes y verduras que se consumen en Yucatán, México.

18 La okra (*Abelmoschus esculentus*) es un vegetal gelatinoso, se usa en guisos, ensaladas o para espesar salsas o sopas.

La bollería dulce en Panamá tiene panes de yuca, de plátano y el pan de maíz; entre los dulces están el *manjar blanco*, el *bien-me-sabe* a base de arroz, el *arroz con leche* y la *sopa borracha*. Otros dulces típicos son la *cabanga*, el *serén zambo*, los *alfajores*¹⁵, la *mazamorra con nance y coco*, la conserva de marañón, *enyucados con anís, coco, miel y queso*. También se consume la *hojaldra*, una fritura a base de harina, dulce o salada, que es muy popular.

La gastronomía de Belice es igualmente una mezcla intensa de la culinaria mesoamericana, afro-caribeña y un poco menos la anglosajona¹⁶. El consumo de comidas preparadas a base de maíz, como los tamales, pozol y *panuchos*¹⁷ es una herencia compartida con sus vecinos México y Guatemala a través de la tradición culinaria maya. Como otros países del istmo, el arroz y los frijoles se consumen acompañados con verduras, carnes, pescado o algún fruto de mar. El sabor del Caribe se aprecia en la tradicional *sopa de caracol marino* (con okra¹⁸, papas, camote, yuca en salsa de leche de coco y chile panameño o habanero (*Capsicum chinese*)). Esta sopa se comparte con la culinaria hondureña de origen garífuna. Una variación de la anterior es la *sopa hudut* de pescado en salsa de coco y especias, servida con plátano maduro, lo mismo que la *bundiga*, que consiste en pescado con o sin

mariscos a base de una salsa de coco y banano, acompañado de arroz. Ambas se asemejan a lo que se conoce como *rondón* en el caribe nicaragüense, costarricense y panameño. El *fry jack* es un bocadillo de harina frito muy común en el desayuno beliceño, también se consume en la provincia de Limón en Costa Rica. El *Johny cake*¹⁹ (conocido en otras regiones del caribe centroamericano como *yaniqueque*) es un pan horneado, hecho con harina de trigo con leche de coco. Y, por último, es también típico en Belice el *meat pies*, un pastel asado de carne con un condimento intenso.

La presencia afrocaribeña en las gastronomías de la región centroamericana está presente también en toda la costa del Caribe continental, donde se comparten muchas técnicas de preparación de alimentos basados en múltiples formas del uso del coco, en una variedad de pescados, mariscos, tubérculos y musáceas (bananos y plátanos, entre otros), que también son propios del Caribe insular. Este patrimonio compartido se observa en la elaboración de panes y dulces como el *plantintá* o *plantain tart*²⁰ (el *pan bom*, el *ginger bread*, las cocadas, el *yonycake*).

Es claro que la culinaria actual de los países centroamericanos es un amplio campo de relaciones culturales e históricas que se expresan en diferentes modalidades de mestizaje gastronómico en cada país. Pero, sobre todo, se evidencia una vinculación intensa entre los países del istmo y el Caribe insular, a tal punto de que algunos de los platillos nacionales y más representativos de cada nación son comunes en los otros países.

19 El nombre se deriva de Journey cake, pues era un pan que se llevaba para comer en el trabajo.

20 En inglés criollo de Limón se dice Plantintá (recordemos que las lenguas criollas no tienen reglas ortográficas) y estas son unas empanadas horneadas rellenas de plátano maduro o piña, en forma de media luna.



5. Identidades y Política de la cocina

En el panorama alimentario del istmo observamos la diversidad tanto del entorno cultural, como natural, así con las constantes adiciones producto de los procesos de imposición cultural durante el período colonial y la mundialización del periodo republicano. Paralelo a ello, hay expresiones de resistencia cultural que permitieron perfilar una gastronomía con aportes amerindios, africanos e incluso asiáticos. La mesa del siglo XXI, con sus variantes en sectores socioeconómicos, es un abanico de platillos producto de los pueblos originarios, de las diversas migraciones históricas, del mestizaje biocultural y la globalización, suscitando procesos de imposición, enajenación y apropiación cultural. No obstante, evidenciando también las amplias conexiones culinarias y sociales que van más allá de los nacionalismos que hoy fragmentan la vida cotidiana y su gastronomía.

Como dice De Certeau, “hacer la comida es una práctica común, humilde, obstinada, repetida en el tiempo y en el espacio, arraigada en el tejido de las relaciones con los otros” (1999, p. 59). La acción de cocinar implica una serie de saberes y destrezas, “memoria múltiple” en palabras de este autor, para recordar con casi todos los sentidos la ingeniosidad y la creatividad, aunque se siga una receta. Lo que fue un hábito alimenticio, con el tiempo y paso generacional originó las tradiciones alimentarias.

Por su parte, Romano González (2012, pp. 24-27) señala la importancia del contexto en las prácticas y conocimientos comunes en cada eslabón del proceso (obtención, almacenamiento, preparación y consumo), cuyo aprendizaje intergeneracional da paso a la transmisión, relevante para mantener y reproducir –más allá de la subsistencia– asuntos de cohesión social, creatividad y fomento de prácticas que dan sentido de pertenencia e identidad cultural.

Estas tradiciones compartidas que han sido la base de la seguridad alimentaria en la región están acortando su capacidad de reproducción actual, así como su potencial de identificación regional más allá de los límites nacionales. Hoy este sistema tradicional agrícola, cultural y gastronómico compartido está amenazado por factores tan diversos como el cambio climático, la degradación ambiental y la pérdida de la biodiversidad, la desigualdad en la tenencia de la tierra, la expansión del monocultivo, la urbanización y las transformaciones globales alimentares.

En suma, nos referimos a la ruptura del vínculo del ser humano con la tierra, con la consecuente pérdida de conocimientos sobre producción y usos de los alimentos, que hoy son privatizados y patentados por transnacionales.

Hace casi veinte años se nota el avance en el uso de organismos genéticamente modificados en el agro de la región, que comparte una base agrícola campesina. Esta base resiste tanto a la producción agraria de la hacienda latifundista tradicional, como a las nuevas formas de explotación productiva agroextractiva del monocultivo y la producción agroindustrial de gran escala. Esto modifica no sólo los modos de producción, sino toda la estructura sociocultural del mundo rural y de consumo de los países, pues como dicen D. Bartelt y M. Álvarez (2014:6) las políticas agrarias privilegian la agricultura industrial utilizándolas como excusas para avanzar, supuestamente hacia la seguridad alimentaria, pero, su consecuencia es todo lo contrario, pues derivan en una serie de impactos socioculturales y ambientales: “un mundo rural sin campesinos, una “primavera silenciosa”, no solo por la falta de biodiversidad, sino también de vida y población rural” (citado en MANZUR y CÁRCAMO, editoras, 2014, p. 6).

Esta situación no es un hecho aislado, tiene historicidad y está vinculada a una forma de entender la agricultura, la alimentación y la modernización de la región que se remonta a mediados de siglo XX. Las políticas públicas en el ámbito de la producción de alimentos que han acompañado la modernización de Centroamérica desde la década de los años cuarenta se centran tanto en la tecnificación y renovación la agricultura, como en la disminución de mercados regionales y la pérdida de la diversidad de cultivos tradicionales de consumo local. A modo de ejemplo, mencionamos dos entidades importantes que evocan este auge modernizador en la agricultura de la región: (1) el Instituto Interamericano de Ciencias Agrícolas (IICA), actualmente Instituto Interamericano de Cooperación para la Agricultura, con sede en Costa Rica, fundado en 1942. Y (2) el Programa Cooperativo Centroamericano para el Mejoramiento de Cultivos Alimenticios (PCCMCA), fundado en 1954, que funcionó como una red de mejoramiento tecnológico, especialmente en granos básicos. La llamada “revolución verde”, que llegó tarde y de manera heterogénea a Centroamérica, no significó la erradicación del hambre en la región²¹. En cambio, provocó la pérdida de bosques primarios, la concentración de la

21 Según datos de Organización de las Naciones Unidas para la Alimentación y la Agricultura (FAO), para el 2021 el 8,7 % de la población de Centroamérica (15,2 millones de personas) pasan hambre o tienen dificultades para acceder al mínimo de alimentos necesarios diarios (2021: <https://www.fao.org/panama/noticias/detail-events/en/c/1414383/>).

tierra, desventajas económicas para el campesinado y el abandono de prácticas y conocimientos tradiciones de agricultura “nativa” y adaptada a los diversos ecosistemas de la región.

Una entidad importante que también interviene en políticas públicas, pero orientadas a combatir la desnutrición es el Instituto de Nutrición de Centro América y Panamá (INCAP), fundado 1947, con sede en Guatemala. Desde Belice a Panamá, incluida República Dominicana, el INCAP apoya estrategias e iniciativas públicas, privadas y de la sociedad civil organizada, en aras de articular redes regionales en áreas estratégicas de la alimentación y nutrición.

Los conflictos armados en la década de los ochenta, además de la inestabilidad política, intensificó la pobreza, la escasez de alimentos y la agricultura familiar que aun sobrevivía (y por ende la soberanía alimentar). Pos-conflicto, políticas nacionales e internacionales, intentan tímidamente revertir este proceso en los diferentes países, con el apoyo de organismos internaciones. Recordemos que las políticas internacionales para el sector agropecuario, pos “revolución verde” tomaron auge en la cumbre mundial de la FAO de 1996, donde se trató como tema central la seguridad alimentaria²². Esta se basa en los pilares de acceso, consumo y utilización o aprovechamiento biológico de los alimentos. Las propuestas oscilan entre las tradiciones alimentarias y las adaptaciones locales al entorno socio ambiental, así como el control del manejo y distribución de los recursos agropecuarios, los precios de los alimentos, la oferta del mercado y la promoción de modelos alimentarios que no atenten contra el patrimonio, la salud integral y el medioambiente.

22 Se refiere al “acceso físico y económico a suficiente alimento, seguro y nutritivo” (FAO, 2011), para satisfacer las necesidades alimenticias y preferencias de individuos, hogares y naciones, con el objeto de que las personas lleven una vida activa y sana, así como cumplir con el mandato de los gobiernos de garantizar el derecho de todos los ciudadanos a estar protegidos contra el hambre.

A pesar de ese auge internacional, la década de los noventa, cuando aún un poco menos de la mitad de la población centroamericana vivía en zona rural, implicó para la toda región la implementación de diferentes estrategias de liberalización del mercado y la institucionalización de políticas neoliberales que contrarrestaron con los esfuerzos por recuperar la soberanía alimentar, mejorar la nutrición y superar la pobreza. Por ejemplo, en 1994, con el apoyo técnico y económico del INCAP, antes mencionado y la OPS (Organización Panamericana de la Salud) se inicia la elaboración de guías alimentarias para Centroamérica y, para el periodo 2010-2015, se promovió una política regional de Seguridad Alimentaria y Nutricional (SAN) con un abordaje intersectorial y regional. También en 2015, inicia el programa “Mesoamérica Sin Hambre”

y la Plataforma de Seguridad Alimentaria y Nutricional (PSAN)–Comunidad de Estados Latinoamericanos y Caribeños (CELAC). Finalmente, en 2017, el INCAP realiza estudios de información y validación del ambiente alimentario en la región centroamericana (BARRANTES y VERGEL, 2019) en aras de incorporarlos en las políticas nacionales. Sin embargo, todas estas medidas sólo logran concretarse si los países las incorporan efectivamente en sus políticas públicas, llevándolas a cabo en los diferentes sectores sociales y productivos.

Por otra parte, es importante señalar que se ha establecido una positiva correlación entre la seguridad alimentaria y la migración en Guatemala, Honduras y El Salvador. Es decir, las principales razones de la migración son económicas (búsqueda de empleo y, por ende, limitación de alimentos), la violencia en sus múltiples formas (la provocada por el crimen común, el pandillerismo, la violencia racial e institucionalizada) y, en no pocos casos, se busca la reunificación familiar. Sin embargo, en términos de la economía nacional, la migración es altamente lucrativa y las remesas constituyen un pilar fundamental del PIB de estos países, la cual se revierte en la compra de alimentos de primera necesidad por parte de las familias que las reciben (PROGRAMA MUNDIAL DE ALIMENTOS, 2015).

Otra consideración es que las importaciones baratas de alimentos –véase el caso del maíz amarillo en Guatemala para suplir la demanda agroindustrial– provoca un serio impacto sobre los productores nacionales de pequeña escala (VAN ETTEN y FUENTES, 2004). Esto es lo que se denomina *dumping*, es decir, “la venta de productos a menos de su costo de producción en los países de origen y destino” (CANO CONTRERAS, 2015-2016, p. 82). Aquí se trata, desde el enfoque de la soberanía alimentaria, de tomar medidas a nivel nacional para proteger a los productores locales y, a nivel internacional, eliminar las subvenciones. La producción maicera para el autoconsumo familiar no solo apoya el desarrollo de otros rubros económicos, sino que mantiene la biodiversidad agrícola (especialmente a través de la milpa), y permite la reproducción de prácticas alimentares tradicionales y saludables (VAN ETTEN y FUENTES, 2004).

Más de un millón de familias de pequeños agricultores en Centroamérica siembran maíz y frijoles para su subsistencia. En ese sentido, producen el 70% del maíz y el 100% del frijol que se consume localmente. Sin embargo, los rendimientos promedio

son bajos en los casi 2,5 millones de hectáreas de tierra sembradas con estos cultivos (40% del área total cosechada) en El Salvador, Guatemala, Honduras y Nicaragua. Añadido a esto, los efectos del cambio climático –menos severos en Guatemala– tendrán repercusiones en la producción de maíz y frijoles. Las etapas reproductivas de estos granos se verán afectadas cada vez más por los largos períodos de sequía, ya que el maíz es muy sensible a la baja fertilidad del suelo y la escasez de agua. Es más, para Honduras y El Salvador, se prevé una disminución de los rendimientos del maíz para el 2025, lo cual también afectará Nicaragua.

Para la mitigación del riesgo se han propuesto medidas como la “intensificación sostenible”, por medio del aprovechamiento de las aguas de lluvia, lo cual implica acopio de agua y manejo de los nutrientes; la “diversificación”, al introducir sistemas acuagro-silvopastoriles y “expansión sostenible”, que es entendida como un aumento en la dotación de capital natural, físico, financiero, humano y social a nivel de finca. Se habla también de “fortalecimiento del capital humano y social”, es decir, un agregado de información, conocimiento, educación y organización para implementar estrategias de adaptación al cambio climático. Esto incluye “ingresos que no provienen de la agricultura”, a fin de propiciar actividades remuneradas durante la estación seca en las mismas zonas rurales para evitar la emigración (EITZINGER *et al.*, 2012). Todas estas acciones son, sobre todo, propuestas de políticas que los Estados deben proyectar y financiar, en engranaje institucional con los contextos políticos y económicos de los países. La agricultura extractivista muestra un futuro desalentador en esta materia.

Por último, otro ámbito de políticas públicas, vinculado a la alimentación es el tema de las culturas culinarias y el patrimonio, este es un asunto de atención intersectorial y en este terreno encontramos políticas contradictorias en la región. En la esfera internacional, hay varias instituciones de la Organización de Naciones Unidas que han tenido mayor injerencia y apoyo a los países, especialmente a través de: la UNESCO (Organización de Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura) y la FAO (Organización de las Naciones Unidas para la Agricultura y la Alimentación). Otras entidades como la OMS (Organización Mundial de la Salud), la OIT (Organización Internacional del Trabajo), la OMT (Organización Mundial del Turismo) y la UNICEF

(Fondo de las Naciones Unidas para la Infancia) enfocadas en los ámbitos de la salud, el turismo, el trabajo y la niñez han emitido lineamientos y colaborado en proyectos en la última década en pro de las culturas alimentarias con alguna incidencia en el istmo.

Durante el último lustro del siglo XX, en la agenda de la Coordinación Centroamericana de Educación y de Cultura (CECC), fueron prioritarios y claves dos proyectos regionales: (1) los Festivales de la Cultura del Maíz (en Guatemala, Honduras y El Salvador), con presentaciones artísticas, foros y talleres en torno al significado del maíz; y (2) la Serie de libros Culturas Populares Centroamericanas. Uno de ellos, el libro N°4, intitulado *Nuestras Comidas*, tenía como propósito incluir el tema del patrimonio cultural alimentario en los programas escolares de la región²³.



Consideraciones finales: La olla centroamericana

Somos lo que comemos reza un aforismo alemán, pues las prácticas alimentarias nos muestran como seres bio-psico-sociales, nuestra condición omnívora y genética junto a factores de clase social, edad, género y etnia, los cuales determinan nuestras preferencias alimentarias. Mabel Gracia Arnaiz (2002, p. 15) propone dar vuelta y afirmar que *comemos lo que somos*, de manera que se vislumbra comer lo atractivo a nuestros sentidos, al alcance del bolsillo, lo culturalmente pertinente y que nos haga sentir bien.

¿Qué podemos mostrar de la cultura culinaria de la región centroamericana?, ¿qué comemos en el istmo? Partimos de la premisa de que somos sociedades multiculturales y pluriétnicas y que hemos construido nuestra cultura con aportes de los pueblos originarios y sus productos autóctonos. A esta base sumamos las contribuciones de la cocina de los conquistadores españoles y las personas africanas de varios orígenes que llegaron como esclavos. Con el transcurso del tiempo, se adicionaron las

²³ En el plano costarricense, el Centro de Investigación y Conservación del Patrimonio Cultural, dependencia del Ministerio de Cultura, en 2005, realizó la primera edición del certamen de comidas regionales, lo cual ha permitido conformar un inventario gastronómico a nivel nacional. En el 2020, esa entidad realizó el estudio *Cocinas del Bicentenario de Costa Rica del Siglo XX al Siglo XXI*, un aporte en la documentación de los saberes de la cultura alimentaria costarricense. En el 2014, en Costa Rica se había declarado el maíz en sus variedades autóctonas (nativas y criollas), las prácticas agro culturales y culinarias de este grano, como patrimonio cultural de Costa Rica.

migraciones posteriores durante los últimos 200 años, ya como repúblicas independientes. Sumado a las relaciones interculturales e históricas intensas entre los países y el sur de México, en especial compartimos y adaptamos la llamada “cultura del maíz o de la milpa”, la importante tradición indígena mesoamericana que, como vimos, es un conjunto de cultivos ecológica y nutricionalmente equilibrados.

Somos producto de una historia diversa culturalmente –Área Cultural Mesoamericana y Área Cultural Intermedia—, de la que surgen a partir del siglo XVI territorios provinciales delimitados por la conquista española y, con el rompimiento de la federación centroamericana en 1839, pequeñas repúblicas que buscan construir identidades nacionales. Por ello apostamos hoy por fomentar las relaciones interculturales y transnacionales que enfatizan vínculos dialógicos, históricos, expresados de manera contundente en la culinaria que compartimos y que no necesariamente responden a fronteras nacionales. Reconocer la conexión cultural de saberes y cocinas como herramienta para valorar las particularidades propias y las alteridades de cada nación ístmica. “La identidad culinaria, como otras identidades, se construye también en relación con los otros” (GRACIA ARNAIZ, 2002, p. 36), con las diferencias y similitudes, por lo tanto, la cocina es un instrumento para tomar conciencia de los orígenes y la etnicidad presentes en los estados-nación. En regiones multiculturales, uno de los retos que enfrentamos es tener una mesa en la cual, junto a la “olla propia”, se incorporen elementos culinarios derivados del aporte de las migraciones y las confluencias en el territorio, manteniendo la resistencia frente a presiones tendientes a la homogenización de las cocinas, la desfiguración de su base socio-productiva, económica y la ruptura con prácticas tradicionales.

En un mundo global, la ruta es mercantilizar y la publicidad es el instrumento que –para persuadir a eventuales consumidores– se vale de distintos apelativos como cocina tradicional, cocina criolla, cocina artesanal, cocina de la tierra, cocina étnica, cocina regional, cocina fusión, entre otros, para atraer a consumidores que buscan alimentos diferentes, en oposición a los productos industriales. Lamentablemente, esto también se da en la Centroamérica actual, donde las regulaciones sobre estos productos y procesos son poco exigentes o inexistentes y caen en las redes que comercializan las tradiciones culinarias y sus productos. Desconocen los orígenes

de su producción y los procesos de creación culinaria (es decir, agraria y cultural), que en su mayoría devienen de los sectores empobrecidos, clases populares urbanas, campesinos e indígenas.

El patrimonio inmaterial comprende una selección especial de la cultura alimentaria de una comunidad. Lo clave es concebirlo como una construcción histórica, en la cual un grupo determinado — parafraseando a Espeitx (2004, p. 195)— prefiere algunos saberes, técnicas y prácticas tradicionales ligadas al cultivo, cosecha y procesamiento de los alimentos. Esto merece ser preservado en beneficio de las comunidades productoras, pues les otorgan identidad cultural, dignidad sobre sí y su cultura, así como el reconocimiento de su creación y autenticidad. Al aplicar dicho concepto a la mesa del istmo centroamericano, con satisfacción evidenciamos una variedad de elementos tanto autóctonos como compartidos en el plano étnico, nacional y regional. Estos alimentos, parafraseando a De Certeau y Giard (1999, p. 190), son relatos nostálgicos del país, la región, la ciudad, el pueblo donde se nació y por ello evocan identidad colectiva que fluye entre los países.

Finalizamos este recorrido con un asunto relevante que complementa los puntos tratados en este texto: la soberanía alimentaria²⁴. Se trata de un concepto lanzado por la *Vía Campesina* que va un paso más delante de la seguridad alimentaria, pues “ya no se trata únicamente de poder comer, sino de ser ‘soberanos’ y poder decidir” (VIVAS, 2015, p. 52). Este movimiento se gestó en la década de los noventa y se formalizó en 1993, al organizar a escala internacional a pequeños campesinos, jornaleros y agricultores sin tierra, quienes, en alianza con otras organizaciones populares — como grupos feministas que denuncian la invisibilización del trabajo femenino en tareas agrícolas—, combaten los dictados neoliberales del Banco Mundial, el Fondo Monetario Internacional y la Organización Mundial del Comercio²⁵.

Resulta una falacia creer que comemos lo que queremos o lo que nos gusta, pues, en la selección del plato del día, influyen las economías, las políticas, los patrones culturales, las experiencias de la cotidianidad, basadas en nuestras ideas étnicas, nacionales, globales, filosóficas, religiosas y dietéticas. La cultura alimentaria es un asunto de “poder”, como lo señala el epígrafe introductorio a este trabajo.

24 Cfr. Cumbre de FAO, Roma, 1996.

25 Banco Mundial, Fondo Monetario Internacional y Organización Mundial del Comercio.

Con este repaso sobre la cultura alimentaria del istmo centroamericano apuntamos que la perspectiva diacrónica de la comida y sus prácticas es relevante para comprender las relaciones entre las diferentes culturas, los países, los sectores sociales y los mecanismos de agencia que evidencian las estrategias de los actores sociales para resistir y configurar nuevas apropiaciones alimentares, acorde a sus limitaciones, saberes y potencialidades.-

La cocina, la olla y las cucharas del istmo van más allá que un mosaico de prácticas de consumo de productos propios y ajenos, artesanales e industriales, orgánicos y sintéticos, son una amalgama de desafíos, una relación cultura e histórica que se articula en un amplio ámbito de disputa y de creación de recursos para asegurar el más profundo y elemental propósito humano, la vida misma²⁶.

26 Este capítulo fue intervenido por la antropóloga Denia Román Solano, quien también es editora de este libro. Resumió y reorganizó los tres últimos apartados, hizo algunos ajustes en la redacción, incluyendo alguna información complementaria, y redactó seis párrafos en los apartados dos, cuatro y cinco. Todo esto con el propósito de resumir y adaptar el texto a los requerimientos del tomo.

ANEXO

Tabla 1. Porcentaje de pobreza en la población (comparación 2019 – 2022)

País	2019	2022
Honduras	52%	73%
Guatemala	48%	60%
Nicaragua	44%	46%
El Salvador	30%	31%
Costa Rica	16%	17%
Panamá	15%	16%

Fuente: Ventura, Christophe. América Central: después de la crisis pandémica, 2023: pág. 2. Institut de Relations Internationales et Stratégiques (IRIS) / Agence française de développement (AFD), elaborado a partir de datos de la CEPAL, 2020 y Banco Mundial, 2021.

BIBLIOGRAFÍA

ACÓN CHAN, LAI SAI. Desterritorialización y paisajes alimentarios: historias de consumo y subsistencia entre los inmigrantes chinos de Costa Rica, 1870 a 1950. En: Los chinos de ultramar. **Cultura alimentaria**, p. 55-86, 2019.

APPADURAI, A. Disjunction and Difference in the Global Cultural Economy. In MFeatherstone ed. *Global Culture*. London: Sage, 1990.

BARRANTES JIMÉNEZ, CELIA; JOHN VERGEL ROPERO. **Cocinas del Bicentenario de Costa Rica del Siglo XX al Siglo XXI** (compiladora Paola Salazar Arce). San José, Costa Rica: Ministerio de Cultura y Juventud, Centro de Investigación y Conservación del Patrimonio Cultural, 2020.

BARRANTES R.; P. E. SMOUSE; H. W. MOHRENWEISER; H. GERSHOWÍTZ; J. AZOFEIFA; T.D. ARIAS; J.V. NEEL. Microevolution in Lower Central America: genetic characterization of the Chibcha-speaking groups of Costa Rica and Panruna, and a consensus taxonomy based on genetic and linguistic affinity. **American Journal for Human Genetic**, v. 46, pp. 63-84, 1990.

BOURONCLE, CLAUDIA; IMBACH, PABLO; LÄDERACH, PETER; RODRÍGUEZ, BEATRIZ; MEDELLÍN, CLAUDIA; FUNG, EMILY; MARTÍNEZ-RODRÍGUEZ, M. RUTH; DONATTI, CAMILA I. (2015). **La agricultura de Honduras y el cambio climático: ¿Dónde están las prioridades para la adaptación?** Copenhague, Dinamarca: CGIAR Research Program on Climate Change, Agriculture and Food Security (CCAFS), 2015.

BOURDIEU, P. **Capital cultural, escuela y espacio social**. Buenos Aires: Siglo XXI, 2003.

BOURDIEU, P. **El sentido social del gusto**. Buenos Aires: Siglo XXI, 2010.

CABEZAS BOLAÑOS, ESTEBAN; ESPINOZA ESQUIVEL, ANA. Arroz en América: Su introducción y primeras siembras. **Revista de Historia de América**, n. 126, pp. 7-18, 2000.

CANO CONTRERAS, ERENDIRA JUANITA. Huertos familiares: un camino hacia la soberanía alimentaria. **Revista Pueblos y Fronteras Digital**, v. 10, n. 20, pp. 70-91, 2015-2016.

CASAS, ALEJANDRO; PARRA, FABIOLA; AGUIRRE-DUGUA, XITLATI; RANGEL-LANDA, SELENE BLANCAS; JOSÉ, VALLEJO, MARIANA; MORENO-CALLES, ANA ISABEL; GUILLÉN, SUSANA; TORRES-GARCÍA, IGNACIO; DELGADO-LEMUS, AMÉRICA; PÉREZ-NEGRÓN, EDGAR; FIGUEREDO, CARMEN JULIA; CRUSE-SANDERS, JENIFFER M.; FARFÁN-HEREDIA, BERENICE; SOLÍS, LEONOR; OTERO-ARNAIZ, ADRIANA; ALVARADO-SIZZO, HERNÁN;

CAMOU-GUERRERO, ANDRÉS. Manejo y domesticación de plantas en Mesoamérica Una estrategia de investigación y estado del conocimiento sobre los recursos genéticos. En CASASA, A. (Ed.). **Domesticación en el continente americano**. Tomo 2. **Investigación para el manejo sustentable de recursos genéticos en el Nuevo Mundo**, pp. 89-102. Ciudad de México: UNAM-UALM, 2017.

CASAS, ALEJANDRO; OTERO-ARNAIZ, ADRIANA; PÉREZ-NEGRÓN, EDGAR Y VALIENTE-BANUET, ALFONSO Manejo y domesticación de cactáceas en Mesoamérica. **Revista Zonas Áridas**, v. 7, n. 1, pp. 73-102, 2006.

CASAS, A.; OTERO-ARNAIZ, A; PERÉZ-NEGRÓN, E. Y VALIENTE-BANUET, A. In situ management and domestication of plants in Mesoamerica. **Annals of Botany** n. 100, pp. 1101-1115, 2007.

CONABIO. **Sistema de Información de Organismos Vivos Modificados (SIOVM) Proyecto GEF-CIBIOGEM de Bioseguridad**. México: Comisión Nacional para el Conocimiento y Uso de la Biodiversidad, s.f.

CONSTENLA UMAÑA, ADOLFO). Estado de Conservación y Documentación de las Lenguas de América Central Pertenecientes a las Agrupaciones Jicaque, Lenca, Misumalpa, Chibchense y Chocó. **Filología y Lingüística**, v. 37, n. 1, pp. 135-195, 2012.

COOKE, RICHARD; SÁNCHEZ, LUIS ALBERTO. Panamá prehispanico: tiempo, ecología y geografía política (Una brevísima síntesis). **Istmo (Revista Virtual Estudios Literarios y Culturales Centroamericanos)**. 2003. Recuperado de https://www.si.edu/es/object/SILSRO_51386

CHANG VARGAS, G y CHAVES CHANG, L.D. ¿Quién causa tanta alegría? La Gritería: patrimonio cultural inmaterial dentro y fuera de las fronteras nicaragüense. **Cuadernos Inter.c.a.Mbio Sobre Centroamérica y El Caribe**, 20(1), 2023. Universidad de Costa Rica, San José Costa Rica.

CHANG VARGAS, G. El rol del lenguaje en la oferta turística. Gastronomía y onomástica en restaurantes de Jacó. Pacífico Central de Costa Rica. Káñina, Revista de Artes y Letras, v. XXXVIII, n. 3 (Especial), pp. 73-87, 2014.

CHANG VARGAS, GISELLE. **Nuestras Comidas**. Libro n.º 4. Serie Culturas Populares Centroamericanas (Edición, Compilación y Co-autora), Coordinación Educativa y Cultural Centroamericana CECC-UNESCO, San José, 2002.

CHAVES SOLERA, M.A.; BERMÚDEZ LORÍA, A.Z. 80 Años de Vida Institucional del Sector Cañero-Azucarero Costarricense: Breve Recorrido por su Historia. **Revista Entre Cañeros**-Revista del Departamento de Investigación y Extensión de la Caña de Azúcar (DIECA), n. 16, agosto, p. 37, 2020.

CHAVES SOLERA, M. Resumen del desarrollo histórico de la caña de azúcar en Costa Rica. **Congreso de ATACORI "Roberto Mayorga C."**, 11, San Carlos, Costa Rica, Memoria. San José, ATACORI, octubre-noviembre. Tomo I, pp. 112-121, 1997.

DE CERTEAU, MICHEL y LUCE GIARD. **La invención de lo cotidiano. 2. Habitar. Cocinar**. Ciudad de México: Universidad Iberoamericana, 1999.

DOUGLAS, M. **Pureza y peligro**. Madrid, Siglo XXI, 1973.

EITZINGER, ANTON; LÄDERACH, PETER; SONDER, KAI; SCHMIDT, AXEL; SAIN, GUSTAVO; BEEBE, STEVE; RODRÍGUEZ, BEATRIZ; FISHER MYLES; HICKS, PAUL; NAVARRETE-FRÍAS, CAROLINA Y NOWAK, ANDREEA. Tortillas en el comal: Los sistemas de maíz y frijol de América Central y el cambio climático. **CIAT Políticas en Síntesis**, 6 (Centro Internacional de Agricultura Tropical (CIAT), Cali, Colombia), 2012.

ESPEITIX, ELENA. Patrimonio alimentario y turismo: una relación singular. **Pasos**, v. 2, n. 2, pp. 193-213, 2004.

FAO. **Año Internacional de la Papa. El Mundo de la Papa**. Organización de las Naciones Unidas para Alimentación y la Agricultura, 2008. http://www.fao.org/potato-2008/es/mundo/america_latina.html

FIGUEROA, ALEJANDRO. **The Zooarchaeological Dimension of Preceramic Human-Environment Dynamics in the Highlands of Southwest Honduras**. Ph.D. Thesis. Department of Anthropology. Dedman College. Southern Methodist University, 2021.

FLORES FONSECA, N. Descalzos, sin pan y en petate: preguntas especiales en el censo de población de Honduras de 1950. **Revista Población y Desarrollo: Argonautas y Caminantes**, v. 6, n. 6, pp. 14-25, 2010.

FONSECA GONZÁLEZ, VANESSA. Hacia una arqueología del corn chip. En: **Tendencias del consumo en Mesoamérica** (compiladores Marín Hernández, Juan José y Patricia Vega Jiménez). Editorial Universidad de Costa Rica, San José, 2008.

GRACIA ARNAIZ, MABEL (Coord.). **Somos lo que comemos. Estudios de alimentación y cultura en España**. Barcelona: Ariel Antropología, 2002.

GONZÁLEZ ARCE, R. **La alimentación tradicional costarricense: propuestas para su revitalización**. San José: Ministerio de Salud-FAO, 2012.

GONZÁLEZ HERRERA, U. M. Las crónicas y el registro arqueológico. El empleo del burén como artefacto multipropósito en la preparación y consumo de alimentos. **Cuba Arqueológica - Revista Digital de Arqueología de Cuba y el Caribe**. Número Monográfico pp. 45-54, 2015.

GOODY, JACK. **Cocina, Cuisine y Clase**. Barcelona: Gedisa, 1995.

HARRIS, MARVIN. **Bueno para comer**. Madrid: Alianza Editorial, 2017.

HASEMANN, GEORGE. El Ambiente de Centroamérica. En George Hasemann, Gloria Lara Pinto, Fernando Cruz Sandoval, **Los Indios de Centroamérica**. Tegucigalpa: Sistema Editorial de la Universidad Pedagógica Nacional Francisco Morazán, pp. 21-40, 2017.

HELLER, AGNES. **Sociología de la Vida Cotidiana**. Barcelona: Ediciones Península, 1997

HERNÁNDEZ-LÓPEZ, VÍCTOR M.; VARGAS-VÁZQUEZ, MA. LUISA P.; MURUAGA-MARTÍNEZ, JOSÉ S.; HERNÁNDEZ-DELGADO, SANJUANA Y MAYEK-PÉREZ, NETZAHUALCÓYOTL (2013). Origen, domesticación y diversificación del frijol común. Avances y perspectivas. **Revista Fitotecnia Mexicana**, v. 36, n. 2, pp. 95-104, 2013. http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0187-73802013000200002

HINTZE, SUSANA. Apuntes para el abordaje multidisciplinario del problema alimentario. En: Álvarez, M y L.V. Pinotti, compiladores, **Procesos socioculturales y alimentación**. Buenos Aires: Ediciones del Sol, 1997.

HOUSE, PAUL. **Cultivadores forestales: un estudio de caso del cultivo nómada tradicional en Honduras**. Red Forestal para el Desarrollo Rural, Documento 21ª. Londres: ODI, Portland House, 1997.

JOESINK-MANDEVILLE, R.L.V. Programa Arqueológico de Yarumela. Temporada de 1983: Descubrimientos y análisis. **Yaxkin**, v. XV, Edición Extraordinaria, pp. 5-18, 1997.

JOYCE, ROSEMARY Y HENDERSON, JOHN. From feasting to cuisine: Implications of archaeological research in an early Honduran village. **American Anthropologist**, v. 109, n. 4, pp. 642-653, 2007.

KAUFFMANN, M. (Comp.). **Arte culinario tradicional. Identidad y patrimonio de las culturas de la costa Caribe de Nicaragua. Programa conjunto revitalización cultural y desarrollo productivo creativo en la costa Caribe de Nicaragua**. San José: UNESCO, 2012.

KENNETT, D.J.; THAKARB, H.B.; VANDERWARKERC, A.M.; WEBSTER, D.L.; CULLETONA, B. J.; HARPERA, T.K.; KISTLERD, L.; SCHEFFLER, T.E. AND HIRTH, K. High-precision chronology for Central American maize diversification from El Gigante rockshelter, Honduras. **Proceedings of the National Academy of Sciences**, v. 114, n. 34, pp. 9026-9031, 2017.

LARA-PINTO, GLORIA. Raíces de la Culinaria Hondureña. En Guillermo González Arica, Compilador, **La mesa nuestra. Diplomacia gastronómica y cocina fusión**, pp. 27-31. Lima: Punto y Grafía S.A.C., 2014.

LARA-PINTO, GLORIA. Mezclar, batir y amasar. Del pan tradicional de la capital. **Revista de Arte y Cultura**, v. IX, n. 2, pp. 46-65, 2018.

LARA PINTO, GLORIA. De la botica a la mesa: Dulcería tradicional. **Revista Arte y Cultura**, 2019. Ahead of print.

LARA PINTO, GLORIA. La población indígena a principios del Siglo XVI y El impacto de la conquista española sobre la población indígena (Capítulos 3 y 4). En George Hasemann, Gloria Lara-Pinto

y Fernando Cruz Sandoval, editores, Los Indios de Centroamérica, 2ª. Edición Tegucigalpa: Editorial Universidad Pedagógica Nacional Francisco Morazán, pp. 185-274 y pp. 275-381, 2017.

LÉVI-STRAUSS, CLAUDE. **Mythologiques**, Paris: Plon, (4 vol), 1964.

LOGAN, K.; THAKARB, H. B.; VANDERWARKERC, A.M.; DOMICD, A.; BERGSTRÖMF, A.; GEORGE, R.J.; HARPERD, T. K.; ALLABYG, R.G.; HIRTH, K. AND KENNETT, D. J. Archaeological Central American maize genomes suggest ancient gene flow from South America. **Proceedings of the National Academy of Sciences**, v. 117, n. 52, pp. 33124-33129, 2020.

MANZUR, M. y CÁRCAMO, M. **América Latina La transgénesis de un continente. Visión crítica de una expansión descontrolada.** Versión actualizada. Santiago de Chile: MásGráfica, 2014.

MARINEROS, LEONEL; VEGA, HERMES Y BEJARANO, LUIS. Contribución al conocimiento de los hongos comestibles en las regiones lenca y chortí del occidente de Honduras. **Bioma**, v. 3, n. 35, pp. 35-47, 2015.

MARINEROS, LEONEL. El consumo de anfibios y reptiles entre los maya chortí de Copán. **Yaxkin**, v. XXIII, n. 2, pp. 183-193, 2007.

MELTON, PHILLIP EDWARD. **Genetic History and Pre-Columbian Diaspora of Chibchan speaking populations: Molecular Genetic Evidence.** Ph.D. Thesis. University of Kansas, 2005.

MONTOYA GREENHECK, FELIPE. Tradiciones alimentarias: bienestar de las personas y del ambiente. **Cuadernos de Antropología**, n. 20, pp. 1-16, 2010.

NACIONES UNIDAS/CEPAL. **Pequeñas empresas, productos étnicos y de nostalgia: oportunidades en el mercado internacional. Los casos de El Salvador y México.** Ciudad de México: Series de la CEPAL, 2004.

PROGRAMA MUNDIAL DE ALIMENTOS. **Hambre sin fronteras. Los vínculos ocultos entre inseguridad alimentaria, violencia y migración en el Triángulo Norte de Centroamérica. Un estudio exploratorio.** IOM/LSE/OEA/PMA, 2015.

PROGRAMA MUNDIAL DE ALIMENTOS. **Seguridad alimentaria y emigración. Por qué la gente huye y el impacto que esto tiene en las familias que permanecen en El Salvador, Guatemala y Honduras.** Reporte de investigación. BID/FIDA/OIM/OEA/PMA, 2017.

RODRÍGUEZ, HÉCTOR. Redescubiertos los orígenes del chocolate. Ciencia y Actualidad. **National Geographic**. https://www.nationalgeographic.com.es/ciencia/actualidad/redescubiertos-origenes-chocolate_13363, 29 de octubre 2018.

RODRÍGUEZ, LUIS ERNESTO. Origen y evolución de la papa cultivada. Una revisión. **Agronomía Colombiana**, v. 28, n. 1, pp. 9-17, 2010.

RODRÍGUEZ, LUIS ANGEL. **Plan para la introducción de productos nostálgicos guatemaltecos a Miami, Florida.** Tesis de Licenciatura. Escuela Agrícola Panamericana. Honduras, 2015.

ROMÁN SOLANO, D. **Prácticas alimentares y redes de reciprocidad en Karawala, comunidad del pueblo Ulwa, Caribe Nicaragüense.** 37pp. Inédito. 2014

ROSS DE CERDAS, MARJORIE. **Al calor del fogón. 500 años de cocina costarricense.** San José: Ediciones Farben. 1990.

ROSS GONZÁLEZ, MARJORIE. **Entre el comal y la olla. Fundamentos de gastronomía costarricense.** San José: EUNED, 2001.

ROSS, MARJORIE. **La magia de la cocina limonense: rice and beans y calalú.** San José: Editorial de la Universidad de Costa Rica, 1991.

RITZER, GEORGE. **La macdonalización de la cultura.** Barcelona: Ariel, 1996.

SCHEFFLER, TIMOTHY. **The El Gigante Rock Shelter**, Honduras. Ph.D. Thesis, the Pennsylvania State University, Dept. of Anthropology, University Park, PA, 2008.

SCHEFFLER, TIMOTHY; KENNETH HIRTH AND GEORGE HASEMANN. The El Gigante Rockshelter: Preliminary Observations on an Early to Late Holocene Occupation in Southern Honduras. **Latin American Antiquity** v. 23, n. 4, pp. 567-610, 2012.

SAGASTUME, ALEJANDRO SALOMÓN. **Tres ensayos sobre el período colonial de Honduras**. Tegucigalpa: Editorial Universitaria UNAH, 2003.

SEDÓ MASÍS, P. y CERDAS, M. **Dulcería tradicional en el contexto festivo familiar y comunitario de Costa Rica**. Escuela de Nutrición, Universidad de Costa Rica: San José. 2019.

SOLANO LACLÉ, VANIA. **El maíz: semilla, cultivo, alimento, vida en las tradiciones indígenas mesoamericana y chibchense de Costa Rica**. Centro de Investigación en Identidad y Cultura Latinoamericanas, Universidad de Costa Rica; San José, 2021.

TOLEDO, MILTON. **Cultivo de la papa en Honduras. La Esperanza, Intibucá, Honduras**. Dirección de Ciencia y Tecnología Agropecuaria. Tegucigalpa: Secretaría de Agricultura y Ganadería, 2013.

VALLEJO, ANTONIOR. **Primer Anuario Estadístico correspondiente al año de 1889**. Tegucigalpa: Tipografía Nacional, 1893.

VAN ETEN, JACOB y FUENTES, MARIO. La crisis del maíz en Guatemala. Las importaciones de maíz y la agricultura familiar. **Anuario de Estudios Centroamericanos**, v. 30, n. 1-2, pp. 51-66, 2004.

VILAPLANA I BATALLA, MONTSE. Cultura alimentaria. Del fast food al slowfood. **Ámbito Farmacéutico**, v. 30, n. 6, pp. 53-56, 2016.

VEGA JIMÉNEZ, PATRICIA. De la banca al sofá: la diversificación de los patrones de consumo en San José (1857-1861). **Revista de Historia UNA**, n. 24, pp. 1-35, 1991.

VENTURA, CHRISTOPHE. **América Central: después de la crisis pandémica**. Institut de Relations Internationales et Stratégiques (IRIS) / Agence française de développement (AFD), 2023.

VIALES HURTADO, RONNY. La historia del consumo. Una propuesta de enfoque para el caso de América Central entre 1850 y 1950. En: MARÍN, J. J. y P. VEGA. (Comp.). **Tendencias del consumo en Mesoamérica**. San José: Editorial UCR, pp. 23-36, 2008.

VIVAS ESTEVE, ESTHER. **El negocio de la comida**. Barcelona: Icaria Antrazyt, 2015.

ZIZUMBO VILLARREAL, DANIEL Y GARCÍA MARÍN, PATRICIA COLUNGA. **El origen de la agricultura, la domesticación de plantas y el establecimiento de corredores biológicoculturales en Mesoamérica.** Revista de Geografía Agrícola, n. 41, pp. 85-113, 2008.

ZULUETA RODRÍGUEZ, RAMÓN; LARA CAPISTRÁN, LILIANA y TREJO AGUILAR, DORA. Aprovechamiento de plantas y animales en Mesoamérica: la domesticación de especies. **La Ciencia y el Hombre Revista de Divulgación Científica y Tecnológica de la Universidad Veracruzana**, v. XXIV, n. 1, pp. 21-24, 2011. <https://www.uv.mx/cienciahombre/revistae/vol24num1/articulos/mesoamerica/>

Sobre las fotografías utilizadas en este capítulo.

Las dos primeras fotografías utilizadas (incluida la de portada) fueron subidas a Flickr por la cuenta CDC Global. Sus enlaces, en orden de aparición, son:

<https://flic.kr/p/2jaAqmGy> y <https://flic.kr/p/2jaxKGo>.

La fotografía de una soda con una parilla al frente también es de CDC Global. Su enlace es:

<https://flic.kr/p/2jaAqn3>. La imagen de un plato con repostería es de la usuaria de Flickr tornadogrrrl.

Su enlace es: <https://flic.kr/p/684afj>

Finalmente, la fotografía de una olla sobre un horno de leña es del usuario de Flickr Sven Hansen. Su enlace es: <https://flic.kr/p/ah5Vz6>

ESPIRITUALIDADES INSUBORDINADAS EN CENTROAMÉRICA: RESISTENCIA, SIGNIFICADOS E IMPORTANCIA EN EL ISTMO

Nelise Wielewski Narloch

Amanda Rodríguez Vargas



Centroamérica es habitada por pueblos con espiritualidades insubordinadas y de resistencia. Investigar lo religioso significa adentrarse en un camino complejo y sinuoso, pues abordarlo comporta el peligro de reducirlo al absurdo o analizarlo desde *universales abstractos* como ha criticado la teoría decolonial. De igual manera, tratar lo centroamericano representa un grado de complejidad importante. En este capítulo tomamos como objetivo crear una reflexión acerca de lo religioso en clave centroamericana, señalando como hilo conductor las distintas expresiones de resistencia. Sin embargo, lo haremos no desde la exposición de un gran relato identitario o el recuento de eventos históricos, sino deteniéndonos en las experiencias y discursos que representan fracturas de pretensiones hegemónicas. Buscamos que este texto sirva como una invitación a pensar, desde otros puntos de vista, las espiritualidades de la región con sus singularidades y sus ejes comunes.

Cabe enfatizar que este texto no abarca el tema de forma exhaustiva ni tampoco presenta una perspectiva historiográfica. No es de nuestro interés realizar una exposición sobre las instituciones religiosas ni mucho menos sus efectos o transformaciones. Sobre este tema existe una gran variedad de textos publicados en las últimas dos décadas, que puedan acercar al lector a esta perspectiva; a continuación algunos títulos a modo de ejemplo: *Expansión y comportamiento de las sociedades religiosas protestantes en América Central* (1985), *El paso de algunos católicos a las sectas fundamentalistas en Centroamérica* (1995), *Cuando Roma vino a Centroamérica* (2003), *La colonización de las almas* (2007), *Diversidad religiosa en los textos escolares de Centroamérica* (2015).

Tampoco es objetivo de este capítulo realizar un paralelismo entre la lucha por los derechos humanos y la posición de los diferentes discursos religiosos. Para esto, se puede profundizar en el artículo *Derechos humanos y religiosidad*, del teólogo Helio Gallardo (2019). Dicho autor pone en evidencia los enfrentamientos existentes entre grupos religiosos y el ámbito político en relación con ciertos temas y prácticas religiosas, ya que las iglesias no pueden oponerse al Estado ni a la sociedad civil.

En la ruta de las espiritualidades insubordinadas en Centroamérica encontramos centros de investigaciones como el Departamento Ecuménico de Investigación a los estudios socio religiosos con perspectiva Centroamericana. Fundada en 1977, esta comunidad investigativa ha producido obras de repercusión a nivel internacional. Desde el pensamiento crítico y las teologías de la liberación, las reflexiones provenientes de este centro se inspiran en contextos de periferia social. Como ejemplo, están las investigaciones derivadas de los movimientos revolucionarios de Nicaragua, intermediados por la crisis vivida durante y después del triunfo de la Revolución Sandinista, en 1979. El teólogo Pablo Richard (1988) se refiere a la forma como la corriente teológica de la liberación se plasmó en el contexto de Nicaragua, alimentada por una espiritualidad propia, encarnada, dinámica e identitaria.

Reconocemos entre los estudios socio religiosos desde Centroamérica los valiosos aportes del economista y teólogo Franz Hinkelammert. El pensamiento crítico está reflejado en un volumen importante de estudios sobre temas relacionados a una ética del bien común. En la obra *Hacia una crítica a la razón mítica* (2007), Hinkelammert trata de una ética *para* la vida desde una perspectiva emancipatoria, que elimina la funcionalidad de la ética *de* la vida, normada por el capitalismo que se manifiesta en un mercado en función de la competitividad, eficiencia, racionalización. Cabe resaltar que Pablo Richard y Franz Hinkelammert fueron miembros fundadores del DEI, tratando ampliamente de temas relacionados con la ética y los derechos humanos de grupos considerados periféricos para el actual sistema capitalista.

Con el fin de presentar las dinámicas religiosas en Centroamérica, la temática será planteada en una clave de análisis que permita reconocer singularidades, al mismo tiempo, alejándonos de lecturas que colocan lo religioso como un espacio complementario o legitimador del orden social y político. Para esto, nos proponemos montar una matriz teórica acerca de las dinámicas espirituales y la circularidad del poder, junto a ejemplos de experiencias de espiritualidades recopiladas por estudios realizados en la región. Se invita a reflexionar acerca de la resistencia como clave para el estudio de la espiritualidad. Y como es precisamente este énfasis de la resistencia en un esquema del poder el que permite un acercamiento a la diversidad de las expresiones religiosas en el territorio centroamericano.

Comprender lo que es Centroamérica es una tarea ardua y posiblemente inacabable. Ya lo había advertido la geógrafa Carolyn Hall (1985) la región de América Central no se adecua a las definiciones tradicionales de región geográfica. Sin embargo, su condición de istmo interoceánico e intercontinental resaltan entre sus pocas características unitarias. Hall apunta a Centroamérica como una región fragmentada y particular tensionada entre la perspectiva histórica y política: "(...) una región geográfica donde se combina el contrapunto entre puente e istmo con la antítesis ecológica y cultural de las vertientes pacífica y caribeña" (HALL,1985, p23). La intrincada situación de Centroamérica da como advertencia permanente que no es posible hablar de esta región alrededor de sus condiciones geográficas o culturales como si se tratara de una región uniforme. Podemos hablar desde los efectos de la condición de istmo y sus repercusiones como una zona estratégica en términos geopolíticos.

El entonces Presbítero Plácido Erdozaín (1982), reconocido por su activismo político en la década de 1970 definía al istmo centroamericano como "la frontera del imperio" y, de una forma casi poética, Erdozaín propuso la siguiente caracterización: "Centroamérica y el Caribe son el eslabón más débil de la dependencia; por eso es una tierra volcánica y explosiva, no sólo a nivel geofísico" (p. 185). Erdozaín caracteriza de esta forma la región desde su experiencia teológica que se alimenta de su posición religiosa. Podemos encontrar varios testimonios que resaltan la experiencia religiosa en Centroamérica a la luz de un locus geopolítico-teológico. Las reflexiones teológicas que recogían la compleja posición política del istmo en las décadas de 1970 y 1980 han sido vastas y se enfocan en los llamados a una revolución socialista y cristiana que se dieron en lugares como Nicaragua. Recoger las experiencias o el simple recuento histórico de las intrincadas reflexiones requiere, y ha requerido, investigaciones individuales que caracterizan cada movimiento.

1 Artículo de opinión registrado en la página virtual del Observatorio Plurinacional de Aguas (OPLAS), el 24 de marzo de 2021. El texto completo se encuentra en <https://oplas.org/sitio/2021/03/24/aleksander-aguilar-antunes-america-central-en-perspectiva-istmica-cuestionamientos-sobre-la-region-en-su-bicentenario/>

Sin ninguna duda, el articulador político-cultural Aleksander Aguilar Antunes (2021)¹ es quien ha discutido más enérgicamente la necesidad de una reconstrucción teórico-epistemológica de Centroamérica. En sus reflexiones enfatiza que todavía hoy los acercamientos existentes para definir el istmo "se debaten entre la adopción acrítica de paradigmas teóricos foráneos y la dislocación que sus realidades suponen para cualquier paradigma" (AGUILAR, 2021, párrafo 16). Para Aguilar, las ideas producidas

fuera de la región no logran visibilizar las particularidades regionales. Ha recopilado reflexiones sobre la comprensión de Centroamérica a partir de identidades articuladas en una *centroamericanidad*, es decir, compuestos por un sentimiento de pertenencia a un *Ú suré* (casa cónica tradicional bribri). El autor hace hincapié en la idea de que la identidad centroamericana está vinculada de alguna forma con la posición geoestratégica en tanto condicionada por su historia y futuro. En este conjunto de elementos, se crean subalternidades y resistencias. En resumen, una forma de inspeccionar epistemológicamente las identidades religiosas y espirituales de la región centroamericana es realizar una lectura desde el propio carácter de la resistencia. Un tipo crisol de resistencias particulares que gestionan la vida.

Contribuyendo a esta reflexión, no es posible caracterizar Centroamérica sin tomar en cuenta las tradiciones culturales indígenas, que son dos: la mesoamericana y la chibcha, pues son anteriores a las comprensiones contemporáneas más representativas de la geografía occidental y de alguna forma, colonizadora. Marcos Guevara Berger (2020) en el XI Congreso de la Red Centroamericana de Antropología utiliza la idea de "área cultural". Durante su conferencia, indica que aspectos como la diversidad, estabilidad sostenida e interacción en una región amplia son elementos caracterizadores del conjunto. Lo Mesoamericano, como planteamiento que nos acerca a la comprensión de lo religioso, debe admitir una perspectiva que acoja las espiritualidades ancestrales. La idea de Mesoamérica exige comprender la influencia cultural de los pueblos que, en el pasado y en la actualidad, componen el istmo, provenientes particularmente de los pueblos nahuas. Sobre la cultural Chibcha, también conocida como región Istmo-colombiana, pertenece el pueblo Bribri de Costa Rica. Basado en evidencias lingüísticas, genéticas y de rasgos arqueológicos, los primeros estudios de la cultura chibcha evidencian su desarrollo autóctono que incorporaba aspectos de Mesoamérica y Suramérica. Guevara (2020) enfatiza esta relación en las descubiertas especialmente al nivel de clasificación glotocronológica de las lenguas chibchenses, que son capaces de definir su parentesco con las lenguas lenkas y misumalpas. De esta forma, se amplió la idea de que "toda la región trascendía lo meramente chibchense, implicando por un lado a las lenguas lenkas y misumalpas, además del jicaque y de interacciones creativas con Mesoamérica, que sería frontera noroeste" (GUEVARA, 2020, p. 26). La noción de Mesoamérica

se relaciona con opciones metodológicas y hermenéuticas para comprender las espiritualidades insubordinadas de los pueblos que componen el istmo.

Siguiendo esta lógica, el aporte de la antropóloga Alicia Barabas (2010, p.3) en la comprensión de Centroamérica trae en discusión la noción de “espacio, territorio y etnoterritorios”, conceptos necesarios para reflexionar sobre las espiritualidades y resistencias desde la especificidad centroamericana. El espacio es comprendido como un principio activo en la construcción del territorio, un principio cargado de significaciones, reflejado en símbolos, discursos y prácticas rituales. Además, los usos tradicionales, costumbres, memorias, rituales y diferentes formas de organización social son características de esta representación territorial. En otras palabras, el territorio es un espacio histórico propio conformado por diversos paisajes significativos y bordeado de fronteras que los separan de los grupos vecinos. Barabas lo describe como “un espacio aludido y tejido con representaciones, concepciones y creencias de profundo contenido mnemónico y emocional que enmarcan la singularidad de sus habitantes” (2010, p. 3). Finalmente, el etnoterritorio para Barabas es “el territorio histórico, cultural e identitario que cada grupo reconoce como propio, ya que en él no sólo encuentra habitación, sustento y reproducción como grupo sino también oportunidad de reproducir cultura y prácticas sociales a través del tiempo” (BARABAS, 2010, p. 3).

Para organizar este ensayo, la temática será desarrollada en tres secciones. En la primera presentaremos claves de lectura sobre las cuales se han desarrollado estudios sobre las espiritualidades y lo religioso en Centroamérica desde diferentes perspectivas. La segunda sección hace una aproximación práctica sobre ejemplos de identidades espirituales en Centroamérica, establecidas a partir del concepto de etnoterritorios. La tercera sección discute, desde un marco teórico sobre lo religioso, las ideas de la resistencia en el contexto del poder-religión, y como esta se da en la espiritualidad vivida.



1. Lecturas de lo religioso en Centroamérica

En este apartado, se propone revisar algunas claves de lectura sobre las cuales se han encontrado estudios relacionados con la diversidad religiosa presente en Centroamérica. La primera clave, con aproximaciones antropológicas, hace referencia a investigaciones que posicionan lo religioso desde el "modo de ser" de los pueblos del istmo. La segunda clave presente en las investigaciones ofrece estudios de los fenómenos religiosos desde una perspectiva sociológica, como son los estudios sobre el pluralismo. La tercera clave, con aproximaciones desde la teológica contextual presente en América Latina y Caribe, se hace presente en estudios que señalan la relación entre el cristianismo y la revolución.

1.1 El modo de ser de los pueblos del istmo

Para Guillermo Gómez Santibáñez, director del Centro de Investigaciones y Estudios Latinoamericanos y Caribeños (2009), el "*modo de ser*" alude a la forma de pensar y actuar colectivamente de los pueblos que habitan América como algo propio. Gómez toma como contexto el mundo religioso nicaragüense y la convergencia asimétrica entre la cultura hispánica y la indígena, acontecida en este territorio. Por un lado, la colonia española trae consigo la cristianización provocando un proceso de gestación de una nueva realidad socio cultural. Esta intromisión dejó huellas entre la relación religión y culturas que han permanecido a lo largo de los siglos.

La invasión europea frente al mundo indígena significó la eliminación de las formas de organización social, de sus costumbres y de sus libertades como la muerte de sus dioses. Frente a la implacable expansión de otro que se impone como el conquistador, el

encomendero o el comerciante, el misionero es visto por el indígena como parte de este mundo invasor. El cristianismo que trajeron los españoles fue parte del poder del invasor que junto a la cruz puso la espada como figura militar y estatal. La Iglesia situada frente a una constelación histórica de la expansión europea no pudo desligarse del poder y luego del periodo de "tiempo fundante" en que se consolida la conquista europea, esta se ubicó inequívocamente en un lugar social y cultural bien preciso: el polo de los grupos de poder en la sociedad, y desde allí irradió su influencia a lo que no tenían poder; a los pobres y marginados. (GÓMEZ SANTIBÁÑEZ 2009, p. 3).

Por otro lado, el imaginario religioso nicaragüense desde su mundo cultural autóctono sigue presente y se resiste a desaparecer. La espiritualidad ancestral se observa en los cultos vinculados a la naturaleza donde residen sus deidades: "Tamagastad y Cipaltomal, Ochomogo y Chicociagat, Quiatot, Mixto, Cacahuat, Ehecat y Misesboy; divinidades que en jerarquía se ubicaban bajo el Dios Supremo: Tomateot" (GÓMEZ SANTIBÁÑEZ, 2009, p. 3). Aunque las características de la cultura autóctona con sus formas diversas de espiritualidades fueron marginadas por la religión colonial, nunca dejaron de existir.

En los análisis de la época colonial se suele interpretar a la Iglesia católica como una institución cuyo objetivo fundamental era sostener los procesos de colonización. Fernando Mires, en su investigación titulada *La colonización de las almas: Misión y conquista en Hispanoamérica* (1991), resalta la similitud existente, en la práctica, entre los conceptos de misión y conquista. Por lo tanto, este autor considera que la conquista de las nuevas tierras en un principio fue uno de los objetivos de la Iglesia católica quien observaba en la región potencialmente nuevas almas para su causa. Fernando Mires presenta los textos titulados *Del único modo de atraer a los pueblos a la verdadera religión* y la *Apologética histórica sumaria*, referidos al contexto de la conquista de Guatemala como una especie de primera teología de la liberación: "En contra de la teología de la esclavitud, y en discrepancia con las posiciones estatales, los indigenistas, y en especial Las Casas, elaboraron un discurso teológico-político en defensa de los indios" (MIRE, 1991, p. 217). En otras palabras, las misiones, cuyo objetivo era conquistar las almas afianzando los movimientos políticos y económicos de la conquista, tuvieron una fisura en su lógica interna y llegaron a oponerse a varios de los

acontecimientos propios de la conquista. Lo que Mires llama una especie de proto teología de la liberación podemos considerarla como una resistencia en términos de contra conducta.

Ahora bien, una de las principales amenazas al *modo de ser* fue y todavía es la educación formal. Bajo el ropaje altruista de los misioneros colonizadores, en su afán de enseñar a los pueblos indígenas, vino también la imposición evangelizadora de forma violenta y desigual. La explotación y las relaciones de poder impositivas llegaron de las misiones religiosas en la época de la colonia y también de la iglesia protestante británicas y las evangelizaciones que acompañaron el neocolonialismo norteamericano.

Muchas misiones se vieron en la obligación de establecer una estrategia educativa, creando escuelas y colaborando con el estado en la enseñanza formal. Se caracterizaron por la enseñanza del inglés y la enseñanza bíblica como método de lecto-escritura (método lancasteriano). Los pioneros serán las misiones católicas, presbiterianas, metodistas y bautistas, aunque en Centroamérica, los moravos ingleses son los primeros protestantes que llegan a las costas del Caribe nicaragüense en el año 1848. La tercera vertiente es la pentecostal, cuyo origen se remonta a la experiencia carismática de la calle Azusa, en Los Ángeles, Estados Unidos, a inicios del siglo XX. (GÓMEZ SANTIBÁÑEZ, 2009, p. 3).

En este sentido, las estrategias educativas de las agrupaciones religiosas tanto católicas como evangélicas trabajaron arduamente, no solo en catequizar a los pueblos nativos, sino también en eliminar o, por lo menos, invisibilizar la diversidad cultural-religiosa presente en el *modo de ser* de los pueblos que aquí habitaban. De esta forma, se pretendió unificar las creencias y prácticas religiosas alrededor de una sola fe, movida por los valores cristianos y ritualizada dentro de los manuales catequéticos de cada institución religiosa. Como consecuencia, los elementos que componen la diversidad religiosa-cultural en textos e imágenes de los libros escolares para la educación básica en los países de Centroamérica son el resultado de la idea dominante de una nación homogénea —una religión, una lengua, una cultura—, pese a la reciente proliferación del discurso multicultural de las últimas décadas.

El antropólogo Gabriel Ascencio-Franco (2015), en su obra *Diversidad religiosa en los textos escolares de Centroamérica*, indica que el libro-texto puede ser un instrumento de poder, o sea, la herramienta mejor adaptada y más potente para la difusión de nuevas ideas/ideologías. Cuando se trata de la homogeneización cultural por medio de la educación formal, se hace necesario mencionar el caso de la Educación Religiosa en Costa Rica. Siendo el único país de Centroamérica en mantener esta disciplina en la educación pública, los programas se han mantenido por 80 años dentro de un modelo confesional católico. El académico Mario Méndez de la Escuela Ecuménica de Ciencias de la Religión ha registrado la forma con que se ha intentado invisibilizar el *modo de ser* costarricense por medio de un modelo de educación religiosa que invisibiliza la diversidad.

Los programas vigentes, elaborados por el Departamento de Educación Religiosa (DER, 2004, p. 7) indican que “la Educación Religiosa en el Sistema Educativo Costarricense es una ‘Acción Eclesial’”. El Manual descriptivo de especialidades docentes de la Dirección General de Servicio Civil (DGSC) indica que esa materia “[...] busca que los alumnos asimilen y hagan propio el sistema de creencias, de juicios morales, de normas de conducta y de símbolos y ritos de la religión oficial de nuestro país” (MÉNDEZ, 2017, p. 156).

No obstante, aún bajo el adoctrinamiento y la invisibilización de los pueblos mediante la educación formal, el *modo de ser* sigue vigente y se caracteriza por la insubordinación al orden formal preestablecido.

1.2 El pluralismo religioso

Una segunda clave de lectura relacionada con el estudio de las espiritualidades centroamericanas se ha dado por medio de la perspectiva del pluralismo religioso. Este énfasis, generalmente constituido por estudios provenientes de la sociología y antropología de la religión, buscan determinar los motivos y el impacto de la expansión de nuevas iglesias en el istmo centroamericano. También los espacios geográficos y simbólicos donde se establecen, sus formas de acercamiento a las culturas aquí presentes y sus principios doctrinales. En esta dirección, un tema que ha tomado fuerza en los estudios socio religiosos es el fenómeno del pentecostalismo, el neopentecostalismo y las mutaciones religiosas en distintos países del istmo.

Investigaciones como la de la doctora Claudia Dary, profesora-investigadora de FLACSO Guatemala constituyen un ejemplo de esta perspectiva. En el estudio sobre Neopentecostalismo, familia y nuevos espacios de intercambio de bienes religiosos, Dary (2015) pone en evidencia la expansión pentecostal en Guatemala. Describe sobre el índice global de diversidad religiosa, donde 95.2 % de la población guatemalteca se inscribe en alguna religión cristiana. Evidencia en su texto que en Guatemala no hay referencias religiosas en los censos nacionales, sino que, las fuentes de consultas residen en el número de iglesias y feligreses adscritos en confesiones cristianas. Un dato importante señalado por Dary es la influencia de líderes evangélicos provenientes de Norte América, como punto de partida para la implantación del pentecostalismo en el país.

En cuanto a los inicios del neopentecostalismo en Guatemala, Smith (2009), indica que fue clave la llegada del canadiense Norman Parish al país en 1950 pues fundó la iglesia El Calvario, que fue desde sus inicios muy moderna y abierta a la introducción de innovaciones tecnológicas y cambios litúrgicos, entre éstos: música con guitarras eléctricas, tambores y la danza, como experiencia espiritual exótica. Además, "En los años 80 Parish importó de los Estados Unidos un nuevo modelo de liderazgo pentecostal llamado el apostolado. Los autonombrados apóstoles se ven como una expresión contemporánea de las tradiciones mesiánicas y apostólicas que imbuyeron a las primeras iglesias cristianas." (DARY, 2015, p. 16)

Los motivos de la adhesión al pentecostalismo son muchos, desde el sentimiento de pertenencia y protagonismo dentro de las afiliaciones, posición que no es encontrada en ningún otro espacio social. Por otro lado, las redes de solidaridad presentes en las iglesias pentecostales y neopentecostales es evidente. Desde una organización interna, son desarrolladas destrezas organizativas, artísticas, pedagógicas, comunicativas, que dirigen hacia barrios urbanos en donde, salvo experiencias aisladas, son olvidadas por las instituciones públicas. En diferentes estudios sobre el pentecostalismo también se hace referencia al tema de la Teología de la prosperidad. En obras como la de Schäfer, (1999); Beltrán (2006); Bastián (2013), se puede encontrar referencias a esta tendencia, donde las personas acuden a estas iglesias atraídas por la idea de hacerse "prósperos" y mejorar económicamente.

Otros estudios interesados en el pluralismo religioso pueden ser encontrados en textos de la socióloga Laura Fuentes Belgrave (2016) y el geógrafo Benjamín Tillman (2004). Ambas personas

2 Sobre el pluralismo religioso hay una amplia literatura, sin embargo, desde una perspectiva centroamericanista, se pueden referenciar los siguientes estudios: HUEZO Mixco, M. **De las misiones de fe al neopentecostalismo. Génesis y evolución del protestantismo salvadoreño desde el siglo XIX hasta el presente**". San Salvador: UEES, 2013; ZUB, R. **Oficio y Modelos Pastorales, Managua**. CIEETS/Visión Mundial/INDEF, 1996. DARY, C. **Guatemala Los evangélicos entre la Biblia y la constitución**, 2019. WERZ, N. **La reacción católica a la competencia religiosa de los pentecostalismos. El caso de Costa Rica**. *ibero-amerikanisches archiv neue folge*, 1999, vol. 25.

citadas buscan reconocer y valorar el impacto de los nuevos movimientos religiosos, como es el caso de los cambios religiosos en Costa Rica y la colonización de la costa hondureña². Algunos factores se entrecruzan en las investigaciones anteriormente mencionadas, como es el caso de la movilización humana por motivos de conflictos internos en los países o el expansionismo comercial. Se sabe que, en la actualidad, la diversidad religiosa es extensa, pero tímidamente reconocida y analizada. Las denominaciones religiosas se cuentan por centenas y las iglesias por miles. Por ejemplo, en el triángulo del norte, formado por Guatemala, Honduras y El Salvador, la población protestante o evangélica representa alrededor de un tercio, mientras que en los otros países (Nicaragua, Costa Rica y Panamá) representa entre una cuarta y una quinta parte de la población total. Sin embargo, pese a la diversidad cultural y, consecuentemente, la pluralidad religiosa, estos estudios apuntan a que el predominio de la religión católica sigue marcando pautas en ámbitos políticos y económicos, influyendo en los sistemas educativos de los países que conforman la región centroamericana.

1.3 Las teologías contextuales

La tercera clave de lectura de lo religioso en Centroamérica se da por medio de las teologías contextuales, específicamente aquellas que se destacan por sus estudios interesados en las relaciones entre cristianismo y revolución. Las "teologías contextuales" que brotan en el contexto latinoamericano y caribeño, especialmente a partir de la década de 70, como su propio nombre indica, son teologías hermenéuticas en cuanto que reflexionan sobre la fe, la religión, la espiritualidad y todo lo relacionado con este ámbito a partir del contexto del sujeto en cuestión.

Existe una diversidad de literatura que resalta la estrecha relación del istmo centroamericano con el llamado cristianismo revolucionario; esta literatura resalta los contextos de conflictos armados, en los que personajes relacionados con la institución católica osaron enfrentarse a los regímenes despóticos. Ejemplo de esto son los estudios históricos del papel de la Iglesia en los proyectos revolucionarios como la experiencia del Frente Sandinista de Liberación Nacional en el escenario político de 1968 a 1979 en Nicaragua. Obras como *El evangelio de Solentiname*, de Ernesto Cardenal, es una muestra de la forma con que algunos líderes católicos se adhirieron a la causa de los más pobres.

El autor reúne el registro de los diálogos entre las personas participantes en las misas dominicales a lo largo de varios años. Las personas participantes eran, en su mayoría, muchachos que luego se convirtieron en guerrilleros y casi todos cayeron en la lucha armada. En su trabajo pastoral en *Solentiname*, Cardenal describe los espacios religiosos como espacios de diálogo y participación popular:

No todos los que vienen participan igualmente en los comentarios. Hay unos que hablan con más frecuencia. Marcelino es místico. Olivia es más teológica. Rebeca, la esposa de Marcelino, siempre insiste en el amor. Laureano todo lo refiere a la revolución. Elbis siempre piensa en la sociedad perfecta del futuro. Felipe, otro joven, tiene muy presente la lucha del proletariado. El viejo Tomás Peña, su papá, no sabe leer, pero habla con una gran sabiduría. Alejandro, hijo de la Olivia, es un joven líder y sus comentarios suelen ser de orientaciones para todos, y principalmente para los demás jóvenes. Pancho es conservador. Julio Mairena mucho defiende la igualdad. Oscar, su hermano, siempre habla de la unión. Ellos, y todos los demás que hablan con frecuencia y dicen cosas importantes, y los que hablan poco pero también dicen algo importante, y con ellos William y Teresita y otros compañeros que hemos tenido y han tomado parte en los diálogos: son los autores de este libro. (CARDENAL, 2006, p. 3)

Otro registro sobre movimientos reaccionarios dentro de la institucionalidad católica es la del obispo salvadoreño Monseñor Oscar Romero. Su asesinato fue consecuencia de la adhesión a una teología pastoral contextual, orientada hacia la liberación del pueblo salvadoreño. Su trayectoria de vida ha pasado por diferentes momentos, hasta culminar con una postura de solidaridad hacia las personas pobres y marginadas. El contexto vivido deviene de los conflictos armados entre 1979 y 1992. Sobre Romero hay una amplia literatura: *Monseñor Romero y la doctrina social de la Iglesia* (2020), *Monseñor Romero, ser humano, cristiano y arzobispo cabal. Proclamó la verdad, fue poseído por ella y la proclamó con pasión* (2019), *Al encuentro con el legado de los mártires de la UCA* (2019), entre otros.

Se hace necesario referenciar el aporte de las teologías contextuales feministas a la discusión sobre las espiritualidades de resistencia en el istmo. El aporte de la teóloga y biblista Dominicana Tirsa Ventura (2019), es un ejemplo de lo que venimos tratando en este apartado. En su obra *Diversidad y Cuidado: Desde una mirada vincular*, Ventura hace una reflexión sobre la diversidad y el cuidado, en contraposición contra toda forma de pensamiento

y acción exclusivista, fragmentada, centrada en la norma y la normatividad como lugar privilegiado de poder. Parte de la idea de una espiritualidad guiada por la resistencia y el cuidado con la diversidad de la vida, es decir, poner atención a las infinitas formas de vida siempre entramadas.

Las realidades actuales, que exigen pensar en desigualdades, violencias, exclusiones, pero también en los movimientos de resistencia, en las preguntas hechas por las mujeres, que cuestionan el pensamiento y las formas patriarcales y dualistas de organizar la sociedad y la iglesia, todos estos elementos tienen que estar a la mano para los nuevos abordajes bíblicos. Los estudios de la Biblia deben ser hechos fuera de normas, lejos de los conceptos reguladores impuestos no sólo por métodos rígidos vaciados de criticidad, sino también de una visión de la religión como fenómeno alienante. De tal manera, que la propia experiencia religiosa se convierte en una intención propositiva que va de lo propiamente epistemológico a lo social, político y cultural. (VENTURA, 2019 p. 7).

Estas obras y personajes anteriormente mencionadas demuestran que en las instituciones religiosas existen tensiones sociales, en la medida que desafían los modelos de iglesia jerárquico que pactan con el poder institucional.



2. Identidades espirituales centroamericanas

En este apartado, retomaremos el concepto de etnoterritorio. Toma importancia en la medida que nos guía a reflexionar acerca de un contenido religioso centroamericano. Este contenido posee características comunes, provenientes de la herencia cristiana. Tanto la vertiente católica colonial como la protestante, más reciente, fueron responsables por esta colonización. La

interposición de estas religiones foráneas, combinadas a las tradiciones espirituales autóctonas, propias de la memoria y la ancestralidad de cada pueblo, son clave para comprender las identidades espirituales centroamericanas. Será utilizado como ejemplo dos casos emblemáticos de la vivencia de lo religioso en clave mestiza o de transversalidad cultural. El primer caso corresponde a la religión de *Mama Chi*, en la cual se vincula la tradición indígena Ngäbe-Buglé y el cristianismo. Se hace presente Costa Rica y Panamá, dos países del sur de Centroamérica. El segundo caso es el rito del *Walagallo*, proveniente de la herencia afro amerindia; en algunos lugares recibió influencia católica y en otros la protestante (como es el caso de Laguna de Perlas, Nicaragua). *Walagallo* como manifestación y vivencia de lo religioso está presente en tres países del norte de Centroamérica: Nicaragua, Honduras y Belice. A continuación, serán analizados los dos casos.

Para los pueblos binacionales Ngäbe-Buglé en el culto a *Mama Chi* se consolida la noción de territorio sagrado ubicado en Río Balsa, en la serranía oriente de Chiriquí, zona fronteriza entre Panamá y Costa Rica. El dirigente comunista panameño, artista y escritor de poesías Carlos Changmarín (2018) relata las situaciones de conflicto en el territorio fronterizo, provocado en gran medida por la usurpación de tierras de los campesinos e indígenas por parte de terratenientes, durante el gobierno de Pito Murgas. En este contexto, el día 22 de septiembre de 1962, Delia Bejerano de Atencio, indígena del pueblo Ngäbe-Buglé presencié una revelación de la Virgen María. Según el relato descrito por la indígena Delia sobre la revelación, en aquel día bajaron

"en un aparato que parecía una motocicleta" un hombre y una mujer y el hombre le dijo a ella: "esta es la madre, yo soy el padre, estamos en el cielo". Pero luego el hombre se identifica como el "Dios" y se queja: "Yo hice el cielo y la tierra y no tengo a donde instaurar mi reino aquí en la tierra"... El hombre, o sea "Dios", dice que ella, la "Madre", ha venido muchas veces a la tierra a pedirle a la gente que siga el camino de Dios, para la salvación del mundo" (CHANGMARÍN, 2018, p. 118).

Para Changmarín este episodio fue como un momento culminante, después de anteriores apariciones y mensajes enviados por la Virgen a otras jóvenes mujeres indígenas en el territorio Ngäbe-Buglé. Lo que distingue esta revelación de las otras es su carácter de urgencia de salvación, posiblemente influenciada por corrientes católicas y evangélicas que estaban instaladas en la región.

“Entonces quedan claras dos cuestiones referentes a *Mama Chi*, que la Madre había empezado a bajar en la sierra y a dar sus mensajes desde 1957. Que la aparición de esa Madre ante Delia Bejarano era un momento culminante.” (CHANGMARÍN, 2018, p.119). A partir de esta aparición a Delia Bejarano, considerada como una vidente entre el pueblo Ngäbe-Buglé, se origina una nueva expresión religiosa.

No cabe duda de que el culto a *Mama Chi* representa una síntesis de espiritualidad, compuesta de una mezcla de elementos provenientes de corrientes religiosas cristianas proselitistas instaladas en la región. Cabe recalcar que toma importancia el momento de crisis política y económica de la frontera entre los dos países: el impacto de la exportación bananera de la zona, junto a un modo de vida occidental y la presencia de las misiones cristianas. Este conjunto de elementos representaría amenazas a la identidad del pueblo Ngäbe-Buglé.

A pesar de ser una expresión de mezcla de tradiciones religiosas, tiene también un elemento de preservación de la cultura Ngäbe-Buglé. En medio de sus contradicciones, representa una espiritualidad de resistencia a la invasión occidental misionera. Entre celebraciones rituales, por ejemplo, fueron prohibidas por Delia las tradicionales chichadas, ya que en estas ocasiones los pleitos y agresiones eran constantes, provocando crisis en las familias. Al mismo tiempo, fueron promovidos el baile, el uso del idioma, la producción de la comida que consumen. Por esto, se reconoce en sus rituales el esfuerzo por romper con el orden de la religión colonial y reapropiarse de una espiritualidad autóctona.

El segundo caso hace referencia al rito del *Walagallo*. Para el pueblo garífuna de Laguna de Piedras en Nicaragua, es conocido como Danza de los gallos. Ya para la población Garífuna de Honduras y Belice³, es conocido como *Dügü*. El antropólogo jesuita José Idiáquez (1993), en la introducción de su artículo sobre esta práctica religiosa, comenta: “El rito del *Walagallo* es el centro de la vivencia religiosa del pueblo garífuna. Es también el alimento de su resistencia histórica” (p.12). Comenta que la historia de los pueblos garífunas empieza en las costas de África Occidental, hacia mediados del siglo XVII, cuando los gobiernos europeos tenían ya un muy bien organizado comercio de esclavos. Entre 1640 y 1670, dos barcos - no se sabe si holandeses o españoles - naufragaron frente a las costas de la pequeña isla de San Vicente, en el arco que forman las Antillas Menores. La historia de aquellos

3 La etnia garífuna nació de la mezcla entre negros fugitivos e indios caribes en la isla de San Vicente, en las Pequeñas Antillas. La historia relata que, en 1635, dos barcos españoles dedicados al tráfico de esclavos, del ahora territorio de Nigeria, se hundieron en la costa de San Vicente. Algunas fuentes narran, incluso, que fueron los mismos esclavos los que provocaron el hundimiento. Los sobrevivientes encontraron refugio en los caseríos de los indios caribes que ahí vivían. Los dos grupos étnicos se mezclaron y dieron origen a la cultura garífuna. La religión está centrada en los ancestros, compaginan sus creencias con las del catolicismo, cuya influencia se remonta a la evangelización por parte de los misioneros franceses en San Vicente. Así, la mayoría de los garífunas son católicos, con excepción de los que se trasladaron a Belice que recibieron la influencia de la Iglesia anglicana, por su pertenencia al Imperio británico hasta 1981 (MEZA, 2012).

africanos, que venían a trabajar en las plantaciones de algodón y caña de otras islas del Caribe, cambió inesperadamente. Los sobrevivientes de aquel naufragio son los antepasados de los garífunas.

En San Vicente, isla que se disputaban Francia e Inglaterra, vivían los caribes rojos, pueblo surgido del cruce de los indígenas caribes, habitantes originarios y los indígenas arawak llegados de América del Sur. Cuando supieron del naufragio, los caribes rojos rescataron a los africanos, aunque con intenciones de esclavizarlos. Pero aquellos "salvados de las aguas por la protección de Dios" como ellos afirman se resistieron. Es el primer sello de la identidad garífuna: un grupo étnico que en los 300 años siguientes se forjará en la resistencia a toda forma de dominación (IDIÁQUEZ, 1993, p. 1).

Junto a sus costumbres y tradiciones ancestrales, el ritual *Walagallo* ha permanecido con el pueblo garífuna por los siglos de resistencia. Primero ante los indígenas caribes rojos, después, los misioneros católicos. Debido a la presión y amenazas, se convirtieron, incorporando los símbolos cristianos a sus creencias religiosas africanas. De esta junción entre tradiciones religiosas africanas y católicas, surge una espiritualidad vinculada a la sanación del cuerpo. Comenta Idiáquez que el rito del *Walagallo* se realiza con el fin de curar a una persona que está grave y con grandes posibilidades de morir, pero paradójicamente las causas de esta enfermedad solo se descubren por medio de la expiación de los pecados y el sacrificio de los gallos.

En otras ocasiones, el ritual se realiza para curar enfermedades causadas por limitaciones físicas u otras de la condición humana. Cuando una persona se enferma y no se ha curado por otros medios y ante la posibilidad de la muerte, el rito del *Walagallo* se convierte en un recurso para salvar la vida. El desarrollo y el éxito del rito están sujetos a un conjunto de normas enmarcadas dentro de la tradición garífuna. La persona enferma y sus familiares acuden al *sukia*, reconocido como el líder espiritual. Este, a través de sueños, tiene el poder de comunicarse con los espíritus de los ancestros, que le comunican si se debe realizar o no el *walagallo*. El *sukia* es el responsable de dirigir el ritual de curación, el cual, por medio de la danza, se convierte en un canal de comunicación con los ancestros. La danza del *walagallo* es una de las múltiples y diversas expresiones de las espiritualidades centroamericanas.

Podemos estar de acuerdo con José Idiáquez sobre el significado del rito del *Walagallo* en el escenario de las espiritualidades de resistencia centroamericanas. Aunque se trata de un ritual muy particular, reafirma la idea del etnoterritorio en cuanto construcción de espacio de resistencia a formas religiosas de carácter colonial. Junto con el ejemplo de *Mama Chí*, son casos emblemáticos de cruces culturales y mestizajes religiosos que expresan los modos en que actúa la resistencia en el campo religioso.



3. La resistencia y la espiritualidad vivida

Como se ha explicado anteriormente, muchas claves para el estudio de lo religioso en el istmo han girado alrededor de acercamientos historiográficos o en referencia el papel de las instituciones ante los modelos económicos. Estas claves de estudio suelen plantear lo religioso y lo espiritual como un fenómeno que se desprende o reacciona ante lógicas económicas dominantes o como un conjunto de discursos y dinámicas que dan sentido a las estructuras sociales condicionadas por lo económico. Este enfoque, si bien interesante, margina el estudio de expresiones religiosas que rompen con la idea de fuerzas hegemónicas que afectan a la población de una forma vertical.

En concordancia con el objetivo propuesto para este capítulo, buscaremos mostrar las dinámicas religiosas en Centroamérica en una clave de análisis que permita reconocer singularidades; que se alejan de lecturas donde lo religioso es visto como un

espacio complementario o legitimador del orden social y político. El investigador y teólogo centroamericano Diego Soto Morera (2015), en el texto *En carne propia: Religión y biopoder*, anuncia la problemática de algunas perspectivas que dan a la religión la función de crear sentidos. Una de las tesis de Soto es que reducir lo “religioso a crear sentido” implica necesariamente un sujeto epistemológico anterior o exterior a lo religioso que crea un rechazo a cierto capital simbólico. Por el contrario, Soto sostiene que existen sujetos producidos por dispositivos de poder-religión. Siguiendo una lógica de poder-religión se plantea la necesidad de encontrar un vínculo entre consideraciones y las expresiones religiosas que rompen con el orden existente.

Consideramos importante, a la luz de este capítulo, ofrecer una reflexión sobre lo religioso en Centroamérica que se desligue de un análisis de lo meramente institucional o como expresiones que emergen de lo político. Una estrategia que permite observar la singularidades y diversidades de lo religioso en la región es considerar las expresiones de resistencia en el entramado de dispositivos poder-religión, dadas las condiciones geopolíticas y la profundidad histórica, cultural y étnica que condiciona lo centroamericano.

3.1 Una perspectiva desde la resistencia

No toda expresión religiosa está normada por la institucionalidad, ni es reflejo de las lógicas económicas en Centroamérica. Para estudiar estas expresiones religiosas nos enfocamos en puntos de resistencia distintos que no necesariamente caen en un mismo relato se complementen o correspondan a las mismas lógicas. Nos interesa su carácter de resistencia al orden establecido. La resistencia es así inevitable de las dinámicas de poder.

Podríamos asumir que existen episodios concretos en la historia del istmo centroamericano cuya posición geopolítica lo hace parte de un proceso de colonización de las almas con el paréntesis de una especie de contra colonización manifestado por la teología de la liberación. Sin embargo, es necesario apuntar una forma menos dicotómica de representar estos espacios de resistencia. Proponemos un análisis que permita ver la diversidad religiosa en el istmo centroamericano como un espacio de diversas rupturas con lógicas que se pretenden hegemónicas. En resumen, no

estamos hablando de un poder de mandatos prohibitivos sino de un poder productivo, con fisuras y ciclos que entre sus productos se encuentran los sujetos y saberes.

Como se puede apreciar, esto significa un cambio en el sujeto epistemológico de un poder que se ejerce desde un lugar y desde ese espacio de legitimación y prohibición hacia una definición del poder circular y productor. La resistencia, por otra parte, es inevitable en las relaciones de poder. Los sujetos ofrecen resistencia de forma inevitable:

La resistencia puede incluso ser algo que nuestros cuerpos hacen en contra de nuestra voluntad, un efecto inevitable del poder más que una afirmación de agencia. Además, debido a que esta resistencia es reaccionaria, Foucault tiene claro que nunca separa al individuo que se opone del poder (TAYLOR, 2017, p. 68).

Esta perspectiva parece, desde el punto de vista de Taylor, particularmente conveniente, porque permite analizar una forma específica de circularidad del poder en el cuerpo social y sus efectos en la conformación de relaciones sociales.

Este enfoque sugiere que las dinámicas de poder no son sinónimo de represión o prohibición. En la sociedad moderna, en contraste al poder soberano de las sociedades feudales, el ejercicio del poder es constante y multiplicador de los mecanismos de control. En otras palabras, el poder no lo tiene un individuo o una institución en concreto que ejerce su autoridad sólo bajo ciertas circunstancias, sino que el poder circula entre todos sus individuos. Partir de estas premisas de la circularidad del poder, permite comprender la religión como algo más allá de términos de oposición a poderes económicos y políticos. Nos permite observar la historia de las espiritualidades por medio de sus singularidades y particularidades que, de otra manera, se escapan de pertenecer a un mismo cuerpo de estudio. Proponemos que la noción de la resistencia en dinámicas circulares del poder es el mejor vehículo para poder reflexionar desde una generalidad como es el concepto de Centroamérica sin descuidar la diversidad de sus singularidades.

Michael Foucault, en la clase del 1 de marzo de 1978 del texto *Seguridad, Territorio y Población* (2006), a propósito del objeto de las dinámicas de la pastoral, expone la existencia de fisuras. Estas fisuras o resistencias demuestran que no existe una unidad

moral en la conducción de las almas. Estas resistencias son la búsqueda de otras formas hacia donde ser conducido o bien en el cómo conducirse.

[...] la resistencia es la pregunta por la vida y que la vida es la apuesta de las luchas políticas, económicas y sociales, y es aquello que nos lleva a pensar que es necesario e inaplazable crear una sociedad cualitativamente distinta, transformar las relaciones sociales y cambiarnos a nosotros mismos (GIRALDO, 2006, p. 112).

En el panorama religioso centroamericano podemos encontrar una serie de ejemplos claros que ha integrado en cultos oficiales elementos de resistencia como una forma de gestionar la vida ante las diferentes formas de opresión que varían desde posturas que se adoptan jugando con las lógicas de la misma oficialidad hasta expresiones populares. Podremos contrastar con dos ejemplos de la época colonia:

a. El primero es de Leopoldo Galdámez (2013). Documenta las devociones populares en Costa Rica, ejemplifica la tensión entre las directrices institucionales y la apropiación de los espacios religiosos en este caso en la misma devoción a la advocación de la Virgen María conocida como la Negrita y actualmente patrona de Costa Rica. La devoción a la negrita fue una festividad que tuvo la preocupación de las autoridades de la iglesia. En 1784 el obispo Tristán condenó las formas de celebrar con "excesos cometidos durante las celebraciones" duraban más de 20 días y para cada uno se nombraba una patrona y un mantenedor, los que ponían en el mismo santuario comida, cena, almuerzo aguardiente, resollé y lo peor de todo un baile o fandango que duraba toda la noche y con los licores y vueltas del baile eran tan grandes borrachera y deshonestidades" (p. 70).

b. El segundo ejemplo viene del culto a San Benito de Palermo en El Salvador. Más que una expresión de sincretismo, como tradicionalmente se caracteriza, es un ejemplo de resistencia. Según las personas investigadoras José Heriberto Erquicia Cruz y Martha Marielba Herrera Reina (2011), los elementos del culto a San Benito de Palermo representan formas de organización y participación inspiradas en el contexto del cimarronaje que representaban dinámicas de resistencia. Es decir formas de organización de las subalternidades representada por la esclavitud.

Partiendo de este marco teórico podríamos suponer que existen, en el territorio centroamericano, momentos como la colonia que instauran mecanismos y estrategias para dirigir la conducta y el espacio. Como sucede en la colonización de las almas, vemos en el

cristianismo revolucionario un movimiento y un cambio de sentido en partes de las estructuras religiosas. Sin embargo, el sentido de la resistencia va más allá de la confrontación directa con las estructuras tradicionales.

Podemos encontrar en el istmo centroamericano, en relación con la rebelión de las conductas, personajes estrechamente vinculados con movimientos políticos con un posicionamiento cuyos valores exaltados los guiaba a un posicionamiento político considerado revolucionario. Siguiendo las fórmulas de Foucault de exposición del concepto de resistencia podremos estar de acuerdo con la creación de cosmovisiones que plantean diferentes preguntas:

¿Por quién aceptamos ser conducidos? ¿Cómo queremos serlo? ¿Hacia dónde queremos que nos conduzcan? Ésta es mi segunda observación sobre la especificidad no autónoma de esas resistencias, esas rebeliones de conducta (FOUCAULT, 2006, p. 232).

La búsqueda de otra verdad o forma de construcción crea lo que Foucault llama “contraconducta” o “inconducta” que, más que una disidencia, supone personajes como el loco o el preso. La contraconducta se refiere a un abanico muy variado de resistencia al poder pastoral que pueden moverse entre diversos tipos de desobediencia o desacato, sin que sea necesario, en todos los casos, llegar a la disidencia. Las contraconductas que resisten al poder pastoral pueden encontrarse en un ejercicio de sí que desafía la pastoral de la obediencia.

Volviendo al ejemplo de San Benito de Palermo. La danza de los tabales en su honor se lleva a cabo en varias comunidades ubicadas en el oriente de El Salvador. Los grupos afrodescendientes que mantuvieron, en la época colonial, la tradición del culto a San Benito de Palermo, santo de antepasados africanos, vieron en la música y la danza una forma de expresión de la identidad heredada de sus antepasados. Sin embargo, fueron adaptadas a las condiciones de vida del nuevo lugar de residencia.

Desde el inicio del período colonial, las danzas de las personas negras acompañaban los cortejos religiosos y también la celebración de las fiestas reales, tocando sus instrumentos musicales —flautas y sobre todo tambores—, distinguiéndose los

grupos por sus ritmos específicos y su propio estilo. José Erquicia Cruz y Martha Herrera Reina enfatizan el aspecto de resistencia mediadas en las prácticas religiosas presentes en esta tradición:

las prácticas religiosas fusionadas con elementos no cristianos les daba un sentido de pertenencia e identidad como grupo social excluido. En un inicio podría haberse tratado de reuniones que realizaban los negros esclavizados que laboraban en las diferentes plantaciones de añil, caña de azúcar y tabaco de las haciendas cercanas al antiguo curato de Ereaguayquín, manteniendo siempre lo subalterno como una forma de expresión y resistencia social, que, con el paso del tiempo fue perdiendo ese sentido. Sin embargo, en la actualidad, aunque es una tradición religiosa aceptada por la institución de la Iglesia católica, los remanentes se mantienen vigentes en la práctica, aunque se haya perdido con el tiempo el verdadero origen de esta tradición, que solo en contados casos llegó a funcionar como una cofradía de negros y, en otras, como agrupaciones clandestinas. (ERQUICIA CRUZ; HERRERA REINA, 2012, p. 67)

En relación con lo anterior, una de las formas comunes de mostrar momentos de resistencias o contraconductas son, usualmente, referidas a los ejercicios ascetas. Los ascetas, según señala Foucault (2006), por medio del ejercicio mantienen un control de su cuerpo y de sus sensaciones, lo cual se opone a la lógica central de la pastoral de la obediencia del monacato. Así, los ascetas representan la lógica de una agencia que, en nombre de dicha lógica, termina resistiendo en su mismo ejercicio de contraconducta al poder pastoral: "El ascetismo es una obediencia exasperada e invertida, convertida en dominio egoísta de sí. Digamos que en él hay un exceso característico, una demasía que asegura precisamente su inaccesibilidad para un poder exterior" (FOUCAULT, 2006, p. 249).

Esta es una perspectiva relevante para el estudio del istmo centroamericano como una serie de discontinuidades y rupturas en dinámicas de poder intrincadas. Esta perspectiva permite entender las experiencias religiosas en el istmo como algo más que un universo de sentido dado ante el panorama político. Nos permite observar las experiencias heteropáticas del sujeto. Como aquel que atraviesa y es atravesado por una multiplicidad de poderes.

El cuerpo experiencial sería, así, la impugnación permanente de definiciones discursivas, valores y prácticas normativas. Pero dicha impugnación no ocurriría bajo la forma de una acción calculada

y cuyos resultados serían previsibles, sino bajo la modalidad de un acontecimiento en el que un cuerpo, siempre resistente a las operaciones del poder, puede experimentar la subversión de las configuraciones normalizantes (BENAVIDES, 2019, p. 270).

Intercambiamos una perspectiva enfocada en las instituciones en la búsqueda de fisuras de lógicas hegemónicas. Desde esta perspectiva, Judith Butler considera que el sujeto puede adquirir un involuntario poder habilitador por medio de la repetición del sometimiento:

“[...] las interpelaciones injuriosas constituirán la identidad mediante la injuria. Esto no quiere decir que la identidad permanezca para siempre enraizada en la injuria en tanto siga siendo una identidad, pero sin que las posibilidades de la resignificación refundirán y perturbarían la vinculación pasional al sometimiento” (BUTLER, 1997, p. 118).

La utilidad de esta perspectiva permite reconocer lógicas de resistencias al poder pastoral. En el marco de este trabajo, permite ubicar los excesos que puedan representar resistencias a la matriz de la obediencia. Un ejemplo que ilustra lo expuesto anteriormente es el papel de las personas curanderas, también conocidas como terapeutas, comadronas o guías espirituales de los pueblos mayas en Guatemala⁴. Estas personas son buscadas por su capacidad de mantener el equilibrio, armonizar, poner en orden la vida humana, las relaciones con Dios, con los santos, los antepasados, los difuntos, la naturaleza y el propio cuerpo. Sus prácticas religiosas sanadoras, acompañadas de rituales, desafían las lógicas hegemónicas relacionadas con la salud y la religión oficial, y se basan en saberes provenientes de la tradición oral.

Los conocimientos de las personas curanderas de la Ciudad de Guatemala son diversos en origen, según la tesis de Zoila Berganza Ramírez (2009). “Para los guías espirituales es determinante el nawal, no se puede ser guía espiritual si no se tiene la predestinación del nawal. Mientras que para otro tipo de terapeuta como una persona curandera o partera existe una predestinación, pero no es determinante el nawal.” En el caso de las comadronas o especialistas del cuerpo femenino, su palabra sigue siendo escuchada por muchas familias. Por esta razón, es reconocida como la autoridad ancestral que da atención especializada en las labores de parto o en la atención de enfermedades. La investigadora social Emma Delfina Chirix García (2009) relata que las mujeres comadronas kaqchikeles

4 Sobre la religiosidad maya existen infinitas publicaciones. Hay mucha investigación sobre este tema, además, mucho interés internacional. Desde la teología, pueden ser revisados textos de Ernestina López Bac Maya Kakchikel, responsable por la Pastoral indígena de Guatemala. Además, existen registros de la espiritualidad Maya en los encuentros de Teología indígenas celebrados cada cuatro años.

rezan antes de iniciar su trabajo en el *tuj* (temascal). Invocan a la dueña del *tuj* y también al fuego para que le den salud al cuerpo de la mujer y para evitar complicaciones, como podría ser un desmayo. Para el baño de mujeres se sigue utilizando el “doblador o tusa”, que tiene que ser grande para producir vapor, y el *tol* que sirve para cubrirse la cara y protegerse del calor. Las comadronas siguen usando también el jabón de cuche o jabón negro, con el cual no solo enjabonan el cuerpo, sino que, gracias al efecto del movimiento circular, estimulan la circulación de la sangre en los lugares del cuerpo que están fríos o tensos.

Es interesante percibir cómo esta práctica de las comadronas y su poder curativo se vincula con el imaginario curativo presente en los rituales cristianos, como la imposición de las manos, los rituales sacramentales y otros. En estos casos, son los curas, los pastores o misioneros quienes administran ese capital religioso.

3.2 La espiritualidad vivida

Como explica René de La Torre (2021) la espiritualidad vivida se puede definir como la superación del dualismo clásico, la contraposición de la materia al espíritu. El concepto de *lived religion* se enfoca en la religiosidad de la vida cotidiana inscrita en las circunstancias reales de las personas que la practican de forma individual y no de las doctrinas y postulados teológicos (DE LA TORRE, 2021, p. 265). La vida cotidiana entre los pueblos que habitan el istmo centroamericano ha sido motivo de análisis/estudio a lo largo de los siglos y, especialmente, en las últimas décadas. La religión, como elemento vinculante de la espiritualidad de los pueblos que conviven en el istmo, no puede ser pensada en singular ni en universal, ya que ha tomado distintos significados, generados en gran medida por la multiculturalidad de expresiones que componen estos pueblos. La confluencia de la mezcla cultural caracteriza también las manifestaciones religiosas, pues son comprendidas a partir de construcciones culturales.

En esta perspectiva, las espiritualidades basadas en prácticas y rituales vividos, contextualizadas desde “otra lógica”, cuesta ser explicadas con las fórmulas conceptuales y racionalistas utilizadas en otros continentes. Precisamente por ser la diversidad

cultural una característica central en el istmo, emprender una búsqueda por conceptualizar la religión y la espiritualidad sería repetir los viejos patrones ya conocidos.

Comprender la espiritualidad a partir de las vivencias y de los significados otorgados va en sintonía con la propuesta de este trabajo, orientado a una interpretación a partir del colectivo humano (sujeto teológico), que vive su espiritualidad desde un lugar específico (espacio hermenéutico). En esta sintonía, reflexionar sobre las espiritualidades de Centroamérica conlleva a reconocer quienes son los grupos-sujetos teológicos y cuáles son los espacios sagrados a partir del cual sus espiritualidades son vivenciadas.

En las ciencias de la religión, el sujeto teológico, su forma de interpretar la fe, sus interacciones colectivas y su contexto sociocultural sirvieron como fundamentos hermenéuticos presentes en las corrientes teológicas contextuales de la liberación. El sujeto teológico es quien interpreta su propia vida; son hombres y mujeres de todas las edades, cultural y étnicamente situados, protagonistas de acciones que buscan la liberación, sobre todo librarse del olvido, de la opresión, de la exclusión y la marginación social. Para el teólogo chileno Jorge Costadoat (2005), el sujeto teológico se aleja de las concepciones provenientes de las teologías ortodoxas, occidentales y academicistas, como menciona:

Si tradicionalmente la teología ha sido una disciplina de especialistas, si hasta ahora la cuestión del "sujeto" teológico no ha sido tema más que en la relación entre el teólogo de profesión y el magisterio eclesiástico, para estas teologías el sujeto primario de la reflexión teológica es una comunidad hermenéutica que comprende a priori lo que ha de interpretar. (COSTADOAT, 2005, p.60)

Según este criterio, no se trata de un sujeto "experto" en las ciencias, que domina la reflexión sobre la espiritualidad de otros: tampoco se trata de una reflexión desvinculada de un contexto sociocultural e histórico. El énfasis en la dimensión comunitaria-colectiva mencionada por Costadoat rompe con la perspectiva individualista y vertical de lecturas teológicas tradicionales sobre la espiritualidad vivida. Otro aspecto es el reconocimiento de que la reflexión teológica no pertenece a un grupo selecto y externo, actuando como un espectador en el análisis de vivencias. Se trata más bien, junto al sujeto teológico, de escuchar, reconocer

y reafirmar la espiritualidad vivida a través de la voz de quienes la viven. Se trata de una perspectiva que no sólo pone atención a expresiones simbólicas y rituales, sino que también escucha las interpretaciones de las personas que interactúan alrededor de sus vivencias. En otras palabras, "son las personas mismas comprometidas en una lucha común, las que, en diálogo entre sí, con otros movimientos a veces no cristianos y con la asistencia de los especialistas, levantan sus propias preguntas teológicas y aventuran su respuesta" (COSTADOAT, 2005, p. 60).

Para ejemplificar, encontramos una referencia al sujeto teológico en el colectivo Justicia, Paz e Integridad de la creación (JPIC). Nacido con el Concilio Vaticano II (1962-1965), fue un movimiento asumido por personas laicas y consagradas de algunas congregaciones religiosas insatisfechas con la realidad social marcada por injusticias sociales y ambientales. Encontraron en los espacios eclesiales católicos un ambiente propicio para llevar a cabo acciones de lucha y resistencia hacia causas específicas relacionadas con temas sobre ambiente, indígenas, migración y atropello a los derechos humanos. Actualmente, hay equipos conformados en los seis países centroamericanos, que llevan una agenda de trabajo común a favor de luchas con trasfondo social. Si bien es cierto que el colectivo JPIC se considera un ministerio originado en el ámbito institucional católico, ha tomado un camino propio, buscando una transformación social.

Dentro de la perspectiva del sujeto teológico, otro aspecto que merece la atención es el espacio hermenéutico en el cual este sujeto teológico interactúa y vive su espiritualidad. Pablo Richard (1995) comprende el espacio hermenéutico como un lugar donde se identifica un sujeto intérprete específico propio de este lugar y diferente de otros sujetos, que hace una interpretación determinada de la narración sagrada, que es propia de este lugar y diferente de la que se hace en otros lugares hermenéuticos. Este espacio puede ser físico, geográfico o territorial, como también situacional, como son las situaciones de abandono, la pobreza, la persecución, las movilizaciones humanas. Podría ser comprendido como un territorio que se ha legitimado por el sujeto teológico y que tiene autoridad y autonomía por la eficacia y fecundidad en la vivencia de la espiritualidad. En síntesis, para hablar del sujeto teológico centroamericano debemos reconocer las diferentes influencias de la región y cómo estas configuran distintas formas y campos de poder.

No cabe duda de que la espiritualidad vivida por los pueblos de Centroamérica a la que se hace referencia posee un arraigo a la tierra como espacio simbólico de pertenencia y espacio hermenéutico de resistencia. La tierra es fuente de espiritualidad y puede tener la connotación de maternidad o de filiación. La noción de pertenencia a la tierra, presente especialmente en los grupos autóctonos, comporta una unión profunda con la tierra, que puede ser comprendida como la comunión con la tierra. Se podría decir inclusive que, para muchos grupos indígenas, existe la idea del retorno a la tierra, afirmando en sus narraciones sagradas que el destino final de las personas no es el cielo sino el inframundo, la tierra. Por esta razón, las amenazas a la tierra por la contaminación o la tala de los bosques o la misma usurpación de territorios pueden representar una amenaza a la propia espiritualidad. De esta forma, las tensiones por mantener la tierra ancestral le dan un sustento hermenéutico a la lucha por su conservación.

Es importante señalar que, pese a la colonización religiosa impuesta y presente en las manifestaciones de fe en el istmo, la espiritualidad vivida nunca ha perdido, en sus prácticas, su rasgo multicultural, tornándose también una espiritualidad vivida en resistencia. Dichas manifestaciones están compuestas por ceremonias, rituales y danzas solapadas de resistencia ante el dominio del colonizador. Se caracterizan por actualizar la memoria ancestral y reaccionar ante los procesos históricos de desigualdad y atropellos a las singularidades de cada pueblo. De esta manera, en la base de la sociedad de los países que componen el istmo fueron resistiendo a los colonizadores numerosos grupos étnicos y raciales opuestos por origen, cultura y modo de vivir.

Como parte integrante de la singularidad de los pueblos centroamericanos están las percepciones propias provenientes de su universo religioso, del cual el teólogo Diego Irarrázaval sintetiza las creencias en seres sagrados, relatos maravillosos y mitos, símbolos y ritos relacionados con necesidades básicas, normas y organización interna, ética y esperanza de salvación (IRARRÁZAVAL, 1990, p. 345). Estos elementos muchas veces se encuentran entremezclados y entrelazados con fórmulas religiosas, coloniales y experiencias existenciales.

Dentro de este orden de ideas, el reconocimiento de las espiritualidades puede ofrecer pistas para comprender cómo, frente al embate de un sistema de dominación, marginación y exclusión social, colectivos humanos se resisten, se sublevan y

mantienen viva su memoria. Es decir, la espiritualidad es la misma vida, es el motor que guía o ilumina los caminos a seguir, las decisiones que deben ser tomadas. Por este motivo, no puede ser concebida de forma desvinculada de las vivencias cotidianas, sino que evoca la ancestralidad y la sabiduría que han acompañado la realidad experimentada en los ámbitos personal y colectivo, de generación en generación.

Se puede encontrar un ejemplo en la experiencia del sacerdote Jesuita John Sobrino (1990); él reflexiona a partir de sus propias experiencias de fe en las comunidades de base, durante la década de 1980, en El Salvador. Fue el único sobreviviente del asesinato de seis jesuitas en este mismo país, ocurrido en noviembre de 1989; en ese atentado falleció Ignacio Ellacuría, su hermano de comunidad. Las reflexiones teológicas de Sobrino que surgen de estas experiencias vividas son apoyadas teóricamente por el concepto de Ignacio Ellacuría sobre la estructura formal de la inteligencia que posibilita "aprehender de la realidad y enfrentarse con ella". John Sobrino (1990) describe la experiencia religiosa a partir de un itinerario compuesto por tres partes: hacerse cargo de la realidad (dimensión intelectual), cargar con la realidad (dimensión ética) y encargarse de la realidad (dimensión práctica). Por consiguiente, la espiritualidad vivida podría ser explicada como formas encontradas que posibilitan a grupos humanos a hacerse cargo de su realidad, como la invisibilidad, la discriminación, la pobreza y la exclusión social, resignificando la memoria histórica. Las narraciones sagradas de los pueblos indígenas y afrodescendientes, basados en sus mitos y en la ancestralidad, presentan formas de vivencia de la espiritualidad.

3.3 La reciprocidad de los pueblos Bribri y Cabécar de Costa Rica

Los ejemplos señalados a lo largo de este capítulo son referencias de la espiritualidad vivida en la cotidianidad de los pueblos en resistencia. No podríamos dejar de mencionar el estrecho vínculo entre los mitos recreados en los etnoterritorios y la espiritualidad vivida. Para los pueblos Bribri y Cabécares de Costa Rica, los mitos cosmogónicos apuntan a la simbología de la casa cónica, llamada *ú-sure*, "cuya cubierta o techo es el cielo mismo y las estrellas son las puntas de los bejucos que la amarran. De igual manera, esta casa tiene su prolongación (imaginaria) subterránea e invertida, donde existen otros mundos y habitan otros seres"

(GONZÁLEZ CHÁVEZ; GONZÁLEZ VÁSQUEZ, 1989, pp. 145-146). El vientre de la tierra o la parte de abajo está habitado por las esencias que son el origen de todos los seres que existen. Una de las varias narraciones sagradas sobre la creación fue recopilada y analizada por Rocío Borrásé Fernandes (2013), profesional en filosofía de la Universidad de Costa Rica. Un ejemplo utilizado por la autora sobre las relaciones de reciprocidad fue encontrado en el mito cosmogónico de Iriria:

Cuentan que Sibö (dios) pidió a los dueños de los animales que le ayudaran a construir su casa a cambio de las semillas de maíz que son el origen de los indígenas. Entre estos dueños estaban "El rey armadillo que hizo los primeros huecos para las bases... El rey tigre, que es fuerte, ayudó a poner la base central. y ... el rey de la araña que fue tejiendo las varillas más delgadas alrededor... por eso la estructura de la casa cónica se ve como telaraña". Una vez terminado el trabajo, Sibö invitó a Iriria, la niña tierra, hija de su hermana Danta, para que, junto con su madre y abuela, se uniera a la celebración. Una de las versiones cuenta que Iriria era una niña gorda y torpe que cayó bajo los pies de los danzantes quienes, sin darse cuenta, la aplastaron hasta convertirla en tierra fértil. Durante el amanecer, aprovechando que los dueños de los animales se habían retirado para descansar, Sibö lanzó sobre la tierra las distintas semillas que había traído del mundo de Sulá (sitio sagrado) y de ellas nacieron todos los seres vivientes mortales (BORRASÉ, 2013, p. 19).

La relación entre lo humano y lo divino, o entre lo humano y los demás seres vivos presentes en el mito cosmogónico de los pueblos bribri y cabécar, se contraponen a la conocida tradición judeocristiana del mito de la creación presente en el primer capítulo del libro del Génesis, específicamente en cuanto coloca al ser humano como centro de la creación, y, por lo tanto, como lo más importante de todo lo creado. En el mito de Iriria, se hace evidente que, para los pueblos Bribri y Cabécar ubicados en la costa caribeña y pacífica de la cordillera de Talamanca costarricense, existe una comprensión de unidad e interdependencia. Se observa en la narración que Sibö no es un ser todopoderoso, ni dueño de la creación, sino un ser que necesita ayuda para realizar su tarea. La narración destaca también la figura femenina de la niña, la madre y la abuela, relacionándola con la tierra fértil, donde serán depositadas las semillas para la continuidad de la vida. Las relaciones de reciprocidades se dan entre los seres vivos y el territorio, visto como parte de lo creado, como un lugar/espacio de pertenencia. En el territorio conviven parientes, amigos, enemigos

temporales o permanentes, a veces discrepantes y otras veces solidarios, seres que ayudan, son indiferentes u hostiles, según el cuidado que se haya tenido en esta convivencia.

Sobre el tema de la reciprocidad en el pueblo bribri/cabécar se han referido otros autores, como María Eugenia Bozzoli de Wille, en la obra *Narraciones bribris* (1977), Carla Victoria Jara y Alí García Segura, en el diccionario de mitología Bribri (2003). Junto a Borrásé, destacaron la reciprocidad como un valor presente en los fundamentos principales de la moral bribri/cabécar. En otras palabras, es una forma de cortesía que fortalece las relaciones sociales por medio de un intercambio en el que los intereses de los humanos y las demás especies son tomados en consideración.

La reciprocidad es una característica cultural amenazada en el pueblo bribri y cabécar, en la medida en que en las últimas cuatro décadas en el Pacífico costarricense aumenta la invasión a sus territorios por parte de finqueros y terratenientes. En los últimos años, el racismo y los conflictos de tierra se intensificaron en esta región del país especialmente en el cantón de Buenos Aires. La memoria de hechos recientes no permite olvidar a muchas personas que habitan este y otros países, el drama sufrido por un grupo de veintisiete mujeres y hombres indígenas de la mayoría de los ocho pueblos indígenas reconocidos, cuando fueron desalojados violentamente de la Asamblea Legislativa el 10 de agosto de 2010. Este hecho se dio solo porque estas personas se quedaron esperando respuesta de los diputados y las diputadas, para que aprobaran o archivaran el proyecto de ley sobre la autonomía indígena, que tenía dieciocho años de tramitarse en el Congreso de la República; el proyecto buscaba crear un procedimiento para las recuperaciones de los territorios ancestrales establecidos por las leyes y los decretos respectivos.

Fue ese acto de violencia racista, física, espiritual y moral que llevó a estos pueblos a tomar la decisión de sanear por la vía de hecho sus territorios del arrebato y la usurpación. Así se inicia una década de persecuciones, cárcel, agresiones físicas, quema de viviendas y cultivos agrícolas, hasta el asesinato y culminando con el homicidio del líder bribri de Salitre Uniwak Sergio Rojas Ortiz, miembro de la coordinación del Frente Nacional de Pueblos Indígenas (FRENAPI), el 18 marzo 2019 y del asesinato de Jehry Rivera, perteneciente al pueblo Brorán de Térraba, el 23 de febrero de 2020. Sumado a esto, los embates provocados por el sistema neoliberal que favorece la acumulación desmedida, el desperdicio,

la extracción de materiales y plantas de los territorios indígenas, la explotación ganadera y la cacería de animales salvajes representan un desafío para el cultivo de su espiritualidad vinculada a la madre tierra. Lo contrario a la reciprocidad es la mezquindad, o sea, el deseo de poseer todo para sí mismo.

La lucha por la recuperación de la tierra y el territorio surgida en la última década como un movimiento político consistente se alimenta de una espiritualidad común. La tierra usurpada por extraños es de alguna forma la historia de la madre agredida y mancillada. Recuperar es sanar la tierra de sus invasores. La espiritualidad de la Madre Tierra impulsa y promueve la rebeldía y la resistencia indígena al sistema hegemónico inoperante, ineficaz y permisivo que no es capaz de garantizar el derecho a la tierra a los pobladores originarios.

La espiritualidad indígena bribri y cabécar, según el mito de Iriria, refleja la pertenencia del pueblo a la tierra y no al contrario. El cuidado de la tierra, la solidaridad entre familiares y vecinos, la autosuficiencia, el no desperdicio y la ofrenda, simbolizan el agradecimiento por los beneficios recibidos. Según las reglas morales de estos pueblos, cuando el indígena entra a la selva para cazar su alimento, debe hacerlo en silencio y no debe tomar más de lo estrictamente necesario para el autoconsumo y, si la caza es abundante, está obligado a repartirla entre sus familiares y vecinos. Además, el cazador debe dar a la selva algo a cambio del animal, de lo contrario los protectores pueden castigarlo con alguna enfermedad o incluso la muerte (BORRASÉ, 2013).



Conclusión

Centroamérica, para los pueblos que existieron aquí desde siempre, es su lugar de pertenencia, como un legado dejado por sus ancestros. Comprobamos que cualquier definición sobre el istmo es insuficiente si no es capaz de abarcar el sentido de la memoria, de la continuidad no lineal y de la resistencia. En una perspectiva de la teología contextual, el "sujeto teológico" centroamericano, las comunidades indígenas, afrodescendientes, mujeres, campesinas y campesinos entre otras, está vinculado a un escenario colectivo, comunitario, que reclama por justicia social y busca apropiarse de la dignidad negada desde la colonia. El evento histórico que llamamos la colonia sigue causando una forma de crear conocimiento. Sin embargo, este fenómeno es mucho más complejo, en donde los actores reprimidos han encontrado en las mismas armas que los agredieron la forma de oponerse y crear nuevos significados. Podemos encontrar actitudes que consideramos "contra-conducta" afianzadas en las bases mismas de las prácticas que podríamos de forma superficial, considerarlas represivas. Así la contra-conducta tiene un significado en el ritual popular que resignifica las prácticas oficiales. Esto restringe la pregunta por lo religioso, no socializado solamente en las instituciones oficiales sino en las formas particulares que un mismo elemento puede ser reencarnado en las vivencias personales.

Pensar lo religioso desde las culturas del Istmo representa un enorme desafío por la diversidad de expresiones y texturas de las experiencias contenidas. No se ha pretendido ser exhaustivo en la presentación de casos ilustrativos de espiritualidades de resistencia. Este estudio ha levantado más preguntas que respuestas acerca de la comprensión de lo religioso en Centroamérica. Se espera haber motivado la curiosidad y el interés para seguir profundizando el tema. Siguiendo esta línea nos dejaría compartir algunas preguntas: ¿Cómo entender las prácticas religiosas en claves de resistencia? En este texto hemos querido generar una serie de dudas acerca de las experiencias religiosas en Centroamérica, pero con una trampa epistemológica de fondo. Cuando hablamos de la práctica y la espiritualidad vivida hacemos referencia a un conjunto de experiencias subjetivas. Estas experiencias como tales siempre tendrán la duda acerca de cómo comprenderlas en tanto no son experimentadas por nosotros. Lo cual proponemos que la escucha y el diálogo de las prácticas.

El concepto de "resistencia" ha cobrado importancia en cuanto que se dirige a expresiones provenientes de grupos que han sido subyugadas de una u otra forma. En ese sentido, las diversas formas de resistencia encontrada entre los pueblos que cohabitan el istmo demuestran que su significado ultrapasa la idea de aguantar de forma pasiva y estoica la adversidad. La resistencia es un elemento indispensable en las relaciones de poder, por lo tanto, es necesario comprender las dinámicas religiosas que son parte de los focos de resistencia. En la espiritualidad vivida encontramos referencias de prácticas resistencias que evidencian que la intencionalidad de una hegemonía moral se fracciona. Nos enseñan una espiritualidad desde el habitar la tierra de forma creativa, demostrando que las relaciones de alteridad y reciprocidad son posibles y necesarias. Anudada a esto, la resistencia es la fuerza mística que mueve a los pueblos para seguir adelante frente a los embates del sistema colonial de ayer y de hoy.

La espiritualidad vivida se conjuga con la resistencia, son convergentes y también divergentes en la medida que caminan junto a la búsqueda de sentido del sujeto teológico, en lo personal y en lo colectivo. Convergen con las expresiones y manifestaciones de fe, compuesta de símbolos y prácticas rituales, en las cuales se actualiza la memoria de los pueblos, consuela sus pesares, restaura sus anhelos, renueva sus dichas y refuerza sus esperanzas. Son divergentes cuando son acríicas del sistema dominante o colonial. O cuando se guarda silencio sobre las subordinaciones del sujeto teológico o de la naturaleza. De esta forma, las espiritualidades de los pueblos que habitan Centroamérica representan distintas formas de resistencia al poder controlador.

BIBLIOGRAFÍA

ASCENCIO-FRANCO, G. Diversidad religiosa en los textos escolares de Centroamérica. **LiminaR**, San Cristóbal de las Casas, v. 13, n. 2, pp. 135-152. 2015.

BARABAS, A. El pensamiento sobre el territorio en las culturas indígenas de México. **Avá. Revista de Antropología**, Misiones, v. 17, 2010.

BASTIÁN, J. **La mutación religiosa de América Latina**. México D. F: Fondo de Cultura Económica, 1997/2003.

BASTIÁN, J. VALDERREY, J. **Expansión y comportamiento sociopolítico de las sociedades religiosas protestantes en América Central** [Manuscrito]. México D. F.: Centro de Estudios Económicos, A. C.,1985.

BELGRAVE, L. Cambios en las creencias religiosas en Costa Rica. **Revista Siwo**, Heredia, v. 1, n. 9, 2016.

BENAVIDES, F. El cuerpo como espacio de resistencia: Foucault, las heterotopías y el cuerpo experiencial. **Co-herencia**, Medellín, v. 16, n. 30, pp. 247-272, 2019.

BERGANZA RAMÍREZ, Z. **Representaciones sociales acerca de salud y enfermedad en curanderos de la ciudad de Guatemala**. Tesis de licenciatura en psicología por la Universidad de San Carlos de Guatemala, Escuela de Ciencias Psicológica, 2009 .

BORRASÉ FERNÁNDEZ, R. Una comparación entre los mitos de la creación del Suwá y del Timeo de Platón. **Revista de Filosofía**, San José, v. 52, n. 133, p. 11. 2013.

CACHO CABALLERO, X. **Tumálali Nanígi**. La voz del Corazón/The voice of the heart. Tegucigalpa: S/E, 1998.

CASTILLO LEWIS, S. **Incidencia de la migración en la pérdida de la identidad cultural garífuna**: (caso específico, Livingston, Izabal). Tesis en Trabajo Social de la Universidad de San Carlos de Guatemala. 2005.

CHANGMARÍN, C. Mama Chi y el espíritu revolucionario y místico de Pito Murgas. **Tareas**, Panamá, n. 159, pp. 109-127, 2018.

COSTADOAT, J. La hermenéutica en las teologías contextuales de la liberación. **Teología y Vida**, Santiago, v. 46, n.1-2, pp.56-74. 2005.

DE LA TORRE, R. La religiosidad popular de América Latina: una bisagra para colocar lived religion en proyectos de descolonización. **Revista Cultura & Religión**, Iquique, v. 15, n.1, pp. 259-298, 2021.

ERQUICIA CRUZ, J.; HERRERA REINA, M. El culto a San Benito de Palermo, elementos de la herencia africana en El Salvador. **Revista Entorno**, San Salvador, n. 51, pp. 62-70, 2012.

FOUCAULT, M. **Seguridad, territorio y población**. México D. F.: Fondo de cultura Económica. 2006

GALLARDO, H. Derechos humanos y religiosidades. **Revista Siwo**, Heredia, v. 12, n. 1, 2019.

GALDÁMEZ, L. Devociones Populares en Costa Rica. **Diakonia**, n. 146, pp. 62-79. 2013.

GARCÍA, E. Los cuerpos y las mujeres kaqchikeles. **Desacatos**, Ciudad de México n. 30, pp. 149-160. 2009.

GÓMEZ SANTIBÁÑEZ, G. Globalización y religiosidad en Nicaragua. **Centro Interuniversitario de Estudios Latinoamericanos y caribeños**. Managua. 2009.

GONZÁLEZ CHÁVEZ, A.; GONZÁLEZ VÁSQUEZ, F. **La casa cósmica talamanqueña y sus simbolismos**. San José: Ed. de la Universidad de Costa Rica, 1989.

GRUPO SACERDOTAL. La iglesia ante el conflicto armado en El Salvador. **Diakonia**, Managua, n. 15. pp. 13-32, 1980.

HALL, C. América Central como región geográfica. **Anuario de estudios centroamericanos**, San José, v. 11, n. 2, 1985.

HINKELAMMERT, F. **Hacia una crítica de la razón mítica**. El laberinto de la modernidad. San José: Editorial Arlekin, 2007.

IDIÁQUEZ, J. **Walagallo: corazón del mundo garífuna**. **Revista Envío Digital**, Managua, n. 139, 1993.

IEPALA. **Las relaciones entre cristianismo y revolución**: Cuba, Tanzania, Nicaragua, Mozambique, El Salvador, Sudáfrica, Guatemala. Madrid: IEPALA, 1982.

MÉNDEZ, J. La educación religiosa en Costa Rica: la intersección de lo político y lo eclesial. **Revista Pedagógica**, Chapecó, v. 19, n. 41, pp. 154-167, 2017.

MEZA MÁRQUEZ, C. Discurso literario de las poetas garífunas del Caribe centroamericano: Honduras, Nicaragua y Guatemala. **Latinoamérica**, Ciudad de México, n. 55, pp. 245-278, 2012.

MIRES, F. **La colonización de las almas**. Misión y conquista en hispanoamérica. Buenos Aires: Libros de la Araucaria, 2007.

RICHARD, P. Hermenéutica de la liberación (teoría para una Lectura Comunitaria de la Biblia). **Revista Pasos**, Heredia, 1995.

SÁNCHEZ, Á. **Cuando Roma vino a Centroamérica**: religión y política en el discurso de Juan Pablo II en sus visitas a Centroamérica. Heredia: EUNA. 2003.

SEDAC (Secretaría Episcopal de América Central). **El paso de algunos católicos a las sectas fundamentalistas en Centroamérica**. Guatemala: SEDAC, 1995.

SOBRINO, J. **Centralidad del reino de Dios**. Valladolid: Ed. Trotta. 1990.

SOTO, D. **En carne propia**: Religión y biopoder. San José: Editorial Arlekin. 2015.

TAYLOR, C. **The Routledge Guidebook to Foucault's The History of Sexuality**. Londres: Taylor and Francis, 2006.

TILLMAN, B. **La influencia morava en el paisaje de la Mosquitia hondureña**. Tegucigalpa: Guaymuras, 2004.

VENTURA, T. Diversidad y Cuidado: Desde una mirada vincular. **Revista REDpensar**, San José, v. 8, n. 1, 2019.

Sobre las fotografías utilizadas en este capítulo.

La fotografía de portada, así como las fotografías en las páginas xx, xx y xx son de Jorge Mejía Peralta. Los enlaces actuales de las fotografías, en ese orden, son:

**AUTONOMÍAS INDÍGENAS EN EL SUR.
DEL ISTMO CENTROAMERICANO
LOS PUEBLOS GUNADULE Y MISKITO**

Salvador García

Bernal Castillo



“Un pueblo que carece de autodeterminación carece precisamente del derecho a existir como tal; se manifiesta solo como una colectividad lingüística o cultural desarticulada y sujeta a imposiciones de toda índole”

Bartolomé, 2006, p. 183

Introducción

Este texto cuestiona las grandes narrativas sobre la colonia, la nación y la independencia a partir de una reflexión situada en las agencias histórica de dos pueblos indígenas del sur de Centroamérica: Gunadule y Miskito. Ambos pueblos constituyen casos emblemáticos de autodeterminación territorial y política en toda América, no sólo porque sus autonomías tienen expresiones institucionales en gobiernos y leyes reconocidas por sus estados, sino porque se definen como tales a partir de la persistencia histórica que da forma a sus autonomías comunitarias. El contenido del texto tiene como marco conceptual las memorias locales y las investigaciones históricas y etnográficas de quienes lo suscribimos.

El capítulo posiciona diferentes momentos históricos de estos dos pueblos, con el objetivo de mostrarlos como actores colectivos y referenciar otras maneras de interpretar la historia del istmo centroamericano –que en 2021 llegó a los doscientos años de independencia de España–, para ampliar así el ángulo limitado que suelen tener las historias naciones en sus versiones oficiales. En ese sentido, se pretende ofrecer un referente analítico y un contrapeso conceptual que muestre críticamente que los modelos de Estado republicano y de sociedad europeizantes –introducidos con las independencias son copias fallidas que reproducen la violencia civilizatoria, la desigualdad y explotación colonial. A la población centroamericana de hace dos siglos –indígena, afro, mestiza, “criolla” y demás categorías racializadas–, se le cercenó la posibilidad de un proyecto futuro propio ancorado desde sus particularidades. En ese marco, las autonomías representan procesos de resistencia y caminos de futuro.

La percepción hegemónica de los estados-nación sobre sus propios pasados es problematizada constantemente por las pertenencias étnicas, expresadas en otras historicidades que se han configurado en contraposición a los proyectos nacionales dominantes, lo que se ha denominado *formaciones nacionales de alteridad*

[...] cuyas regularidades y particularidades resultan de –y evidencian– complejas articulaciones entre sistemas económicos, estructuras sociales, instituciones jurídico-políticas y aparatos ideológicos prevaecientes en los respectivos países [...], entendemos por tanto que tales formaciones no solo producen categorías y criterios de identificación/clasificación y pertenencia, sino que –administrando jerarquizaciones socioculturales– regulan condiciones de existencia diferenciales para los distintitos tipos de otros internos que se reconocen como formando parte histórica o reciente de la sociedad sobre la cual un determinado Estado-nación extiende su soberanía (BRIONES, 2005, p. 19-20).

Estos “otros” de la nación (SEGATO, 2007) que abogan y luchan por territorios no-nacionales, soberanías propias, lenguas y culturas diferentes, también se reivindicán como parte de las historias nacionales en las que inscriben sus trayectorias. Una identificación que reclama trascender las narraciones edulcoradas de multiculturalismo y las reformas jurídicas que funcionan más en intensiones de buena voluntad que como una guía de políticas públicas.

Lo que está en juego con las autonomías indígenas, es un campo vivo de agencias que disputa los efectos explícitos e implícitos de la *colonialidad del poder* (QUIJANO, 2014) estabilizados en las condiciones materiales y simbólicas de la desigualdad. Condiciones que se fueron suturando a lo largo de cinco siglos, con el hilo del racismo y la concepción de ciudadanías incompletas, donde el otro cultural siempre está en falta y en el mejor de los casos, bajo tutela de la democracia. ¿Es posible que las sociedades no indígenas en América Latina reconfiguren sus miradas sobre sus alteridades históricas?

El desafío político que plantea la existencia de los pueblos indígenas en América Latina –en este caso miskitos y gunadule– para cada una de las geografías estatales que los contiene es desarmar sus propias matrices de comprensión de sus pasados coloniales y nacionales, y de las relaciones sociales que se instalaron de manera estructural, con la colonialidad del poder. Los pueblos indígenas en Centroamérica y en América Latina reivindican –desde su historia y su presente–, la perspectiva de otra forma de independencia que tiene su máxima expresión en las experiencias de autonomía y la reivindicación del concepto de nación para sí mismos. Por ello, lo que este texto propone es mostrar cómo la existencia de esas autonomías cuestiona las grandes narrativas modernas y, en el mismo acto, expresan otras formas de convivir con la naturaleza y enseñan sobre experiencias

territoriales posibles que enriquecen los horizontes culturales de sentido, más allá de las ideológicas dominantes. ¿Hasta qué punto hay predisposición a escuchar esa diversidad?

Ambos pueblos consideran que las tierras que habitan son el lugar primigenio del mundo y de la vida, humana y no humana. Estos principios culturales, además de constituir una forma de pensamiento sobre las cosas y sobre sí mismos, tienen también un valor pragmático (GUEVARA, 2020) en las acciones individuales y colectivas y, por ende, actúan en la construcción de la memoria histórica de estos pueblos. Es en la interacción entre historia, memoria y narrativas ancestrales donde opera el *conocimiento situado* (HARAWAY, 1991) del pueblo Gunadule y Miskito, y es desde ahí que se analizan los acontecimientos y momentos históricos que van a exponerse a continuación. A partir de ese ámbito centrado en sus historias, se explican sus luchas, acciones y contradicciones en la búsqueda por continuar un proyecto civilizatorio milenario y reivindicar la autodeterminación ante las imposiciones de la modernidad y los Estados.

La exposición por seguir se constituye de dos partes independientes pero que transversalmente construyen diálogos y paralelismos, los cuales serán discutidos en un tercer apartado dedicado a las consideraciones finales¹. En la primera parte el autor Bernal Castillo realiza una caracterización etnohistórica de los procesos de lucha, negociación y afirmación territorial del Pueblo Gunadule ante los estados de Colombia y Panamá. La misma se divide en tres puntos, en el primero, se analiza el proceso histórico de la autonomía gunadule que sienta las bases para una de las autonomías indígenas más viejas en América Latina; en el segundo, se busca comprender el concepto de *neggse*, que puede traducirse como autonomía, y a partir de la cual se puede valorar críticamente la idea de independencia nacional; y en el tercero, se muestran los desafíos actuales de la autonomía en la región de Gunayala.

La segunda parte, escrita por Salvador García, se divide también en tres puntos. En el primero, se analiza la dimensión histórica de la autonomía miskita poniendo en valor su capacidad de agencia como pueblo, en sus relaciones con los actores externos (piratas, funcionarios ingleses, la iglesia morava); en el segundo, se reseña las tensiones de esa autonomía comunitaria a la luz de tensiones que vienen del Estado nación (la incorporación de la Moskitia a los dominios oficiales del Estado a finales del siglo XIX, y la lucha

1 Cabe señalar que el estilo de escritura de ambos antropólogos responde a las trayectorias culturales de cada uno: Bernal es indígena gunadule y Salvador es mestizo argentino. Sus formas de escritura –que son formas de pensamiento–, beben del lenguaje de sus pueblos. En ese sentido, no se buscó estandarizar los estilos, sino respetar las semánticas. Solo en la introducción y en las conclusiones hay un esfuerzo por construir una narrativa más articulada.

político-militar en defensa de territorio durante la década de 1980); y en el tercero, se presentan las principales amenazas y retos que enfrenta la autonomía comunitaria para poder sostenerse en el mediano y largo plazo, como un proyecto de vida familiar, comunitario y étnico.

De alguna manera, nos interesa explorar hasta qué punto las autonomías de ambos pueblos se inscriben en la transformación de "las *geografías estatales de inclusión y exclusión*, esto es, las articulaciones históricamente situadas y cambiantes mediante las cuales niveles anidados de estatalidad ponderan y ubican en tiempo y espacio su diversidad interior" (BRIONES, 2005, pp. 20-21), es decir, entender las relaciones históricas a través de las cuales se fue tramando la identidad miskita o gunadule sobre una marcación de identidad nacional, nicaragüense y panameña respectivamente. En esas articulaciones, se disputan las estructuras elementales de las Autonomías, no como un conjunto de rasgos folclóricos, sino como las coordinadas pragmáticas y sustanciales que deberían estar presentes en un posible dialogo entre los actores hegemónicos –el Estado nación y las empresas– y las poblaciones indígenas.

Ahora bien, en cuanto a la ubicación de ambos pueblos, presentamos una breve anotación. El Pueblo Gunadule habita en Colombia y Panamá, dividido en varias regiones. Específicamente, en el distrito de Turbo, en la subregión de Urabá y en Ungía en el Chocó, ambos en Colombia. En Panamá se localizan en la Comarca Guna de Gunayala, la Comarca Guna de Madungandi, la Comarca Kuna de Wargandi y el territorio de Dagargunyala. Por su parte, el pueblo miskito está distribuido, mayoritariamente, entre la zona sur del departamento Gracias a Dios en Honduras y la Región Autónoma de la Costa Caribe Norte de Nicaragua². Ambas zonas –separadas en términos administrativos por el río Coco que hace de frontera entre los dos países– constituye una sola región cultural y geográfica para este pueblo. Desde luego, su emplazamiento en el territorio es anterior a la formación de los estados nación en el siglo XIX y la presencia sostenida de los europeos a inicios del siglo XVII. Las referencias históricas en estas páginas corresponden en principio a toda la región miskita, pero desde mediados del siglo XIX en adelante, la narración se concentrará en las experiencias de Nicaragua.

2 En relación con Nicaragua, otra parte numéricamente menor de este pueblo –pero no por eso menos importante en términos de redes económicas, laborales y culturales–, está distribuida en comunidades de la Región Autónoma de la Costa Caribe Sur, en el departamento de Jinotega sobre el río Coco, en barrios de Managua y en la diáspora que ha migrado a Estados Unidos, islas del Caribe, Belice y Costa Rica.



I. Una Nación Milenaria: el pueblo Gunadule

La conmemoración del Bicentenario de la independencia de Panamá en 2021 es un hecho histórico de gran trascendencia que ha dado pie a publicaciones y reediciones orientadas a recordar la gesta emancipadora. Sin embargo, para los pueblos de *Abiyala* (América), el bicentenario no es una fiesta, ya que los pueblos milenarios existen antes de 1492, antes de 1821 y antes de la creación del Estado panameño en 1903. Por ello, los pueblos indígenas de Panamá se consideran a sí mismos como pueblos *milenarios*, ya que tienen una historia, una cultura, una identidad, un territorio, una espiritualidad, una tecnología, una lengua propia, conocimientos y saberes sagrados. Son pueblos y naciones. Por tanto, para los pueblos milenarios el bicentenario es una fecha más, ¿quién lo celebra? ¿el gobierno, o el pueblo panameño? (DÍAZ, 2021).

Para los pueblos milenarios no se trata de celebrar, sino de reflexionar en el bicentenario, proponer otras formas de ver la historia y reivindicar una presencia territorial profunda. Panamá tiene una deuda con los pueblos milenarios en estos 200 años, y en especial desde hace 119 años, como veremos. Hay que preguntarse: ¿el Estado panameño ha reconocido los derechos de los pueblos milenarios?, ¿ha reconocido la historia milenaria y la participación de los pueblos indígenas en la gesta de la independencia?, ¿hoy sabemos que está historia existe! (DÍAZ, 2021).

En esa reivindicación de mostrar esas otras historias es importante conocer los procesos de lucha y negociación de los pueblos milenarios en Panamá para lograr el reconocimiento legal de sus

tierras. Tal es el caso del pueblo *Gunadule*, que desde tiempos ancestrales hasta la actualidad se ha caracterizado por ser un pueblo rebelde, con enorme capacidad de agencia y de negociación.

El Pueblo *Gunadule* habita en Colombia y Panamá, dividida en varias regiones, un sector por el golfo de Urabá (Colombia) en las poblaciones de *Ibgigundiwar* y *Maggilagundiwar*, y en Panamá en la Comarca de *Gunayala*, la Comarca de *Madungandi*, la Comarca de *Wargandi* y el territorio ancestral de *Dagargunyala*. Tomando en consideración que estas regiones son hoy, nada más que el territorio fragmentado de una territorialidad más amplia y diversa, ponemos a discusión en este trabajo tres ángulos de análisis sobre el mundo *Gunadule*: 1) el proceso histórico autonómico en la defensa territorial del pueblo *Gunadule*, desde sus orígenes hasta la actualidad que sienta las bases de una de las autonomías más viejas en América Latina. 2) Entender el autogobierno de la comarca de *Gunayala* en su estructura comarcal y el sentido que contiene el concepto *Anmar Nabba* para el análisis de *neggsed* (autonomía) desde la perspectiva guna. Y 3) Analizar los desafíos actuales de la autonomía en la región de *Gunayala* para mantenerse como pueblo autónomo.

Las informaciones vertidas en este texto son producto de la experiencia personal como investigador universitario guna, así como parte de una investigación sobre el pueblo *Gunadule*, que se desarrolló bajo una metodología etnográfica y participativa con entrevistas a las autoridades *gunadule*, a los jóvenes, mujeres y hombres en la comarca de *Gunayala*, a fin de conocer su perspectiva acerca la autonomía guna en la actualidad.

1. Proceso histórico autonómico en la defensa territorial del pueblo *Gunadule*

El proceso autonómico del pueblo *Gunadule* parte de sus orígenes milenarios con líderes como *Ibeler* y sus hermanos *Ibeorgun* y *Kikadiryai*, y los *nelegan* (sabios videntes), quienes dieron las bases de la estructura del *Onmaggednega* (Casa del Congreso), sitio donde los guna se reúnen para debatir su proyecto de vida y organizar sus estrategias de lucha contra sus enemigos.

Así transcurrieron siglos hasta la llegada de los europeos hacia *Abiyala* (América), donde se inicia la lucha y negociación histórica del territorio *Gunadule* frente a los españoles que usurpan sus

tierras ancestrales. Y nos preguntamos, ¿cómo el pueblo guna a lo largo de su historia ha negociado con los gobiernos de cada época durante tres siglos defendiendo su territorio y demandando su reconocimiento como pueblo autónomo? Primero negoció tres acuerdos de paz con los españoles, ya que la política de la corona española en el siglo XVIII era exterminar a los guna. La región guna que se extendía desde el golfo de Urabá (Colombia) hasta punta de San Blas (hoy *Gunayala*) tenía una cierta ventaja en la geografía colonial por ser selvática, inhóspita, rebelde, fuera del control de los españoles, lo que permitió articular las condiciones militares, interculturales y de mediación para negociar acuerdos de paz entre los gobernadores españoles y los guna por el control del territorio en 1739, en 1741 (VÁSQUEZ, 2015). El último acuerdo de paz fue en el poblado de Turbaco, población cercana de Cartagena, el 21 de julio de 1787 (CASTILLERO CALVO, 2008). Este último acuerdo entre los españoles y los guna fue encabezado por el cacique General Don Bernardo de Estata o Estola y sus capitanes en la defensa de su territorio. Un acuerdo de paz que duró poco porque la corona española incumplió el pacto y los guna volvieron a sus ataques a las poblaciones españolas. No obstante, dichos acuerdos sirvieron de base en el siglo XIX para las futuras negociaciones de una comarca con el gobierno colombiano.

Con los movimientos independentistas, los guna tuvieron una participación somera en apoyar a las tropas patriotas de Simón Bolívar en las estrategias contra la corona española por la independencia, también en su apoyo a los planes para una incursión militar a Panamá en 1821 (ARENAS, 2016). Sin embargo, así como aparecieron en apoyar las causas de 1819, ya para finales de 1821 habían vuelto a ser invisibilizados (ARENAS, 2016). Es decir, los líderes independentistas solamente usaron a los guna como informantes al ejército libertador sobre los movimientos de las tropas españolas por el área del Darién colombiano y panameño, y en especial como guías por el río Atrato y otras áreas del Chocó, sus tierras tradicionales (ARENAS, 2016). Los guna en su historia oral cantan y narran la figura de Simón Bolívar en sus *Onmaggednega* (La Casa Grande), y hoy investigadores no panameños han indicado que hubo una participación del capitán Cuitama –que sería el *sagla Guiban*– como gobernador de los *Guna* a inicios del XIX en los movimientos independentistas (CASTILLO, 2023).

Consideramos que el apoyo de los *guna* a las tropas patriotas fueron una forma de mantener su estatus de control en su territorio, ya que los españoles eran sus enemigos y los líderes emancipadores les habían prometido una mayor libertad para el dominio en sus tierras en calidad de aliados, como lo expresó uno de los lugartenientes de Bolívar –el coronel José María Córdova– en 1819 en una carta a los *guna* donde los llamaban “Nación amiga” (ARENAS, 2016). Estas consideraciones nos llevan a comprender que ya los *guna* eran considerados una Nación en el siglo XIX, por la presión que han ejercido como pueblo para lograr que su territorio fuese legalmente reconocido.

En la primera mitad del siglo XIX, los *guna* se mantuvieron en relativa paz. No obstante los intereses del gobierno colombiano por la franja del Darién, este se concentró en aspectos más jurídicos que de hecho, puesto que los *guna* ejercían el control del comercio en la zona. Cuando Colombia empieza a otorgar permisos para hacer estudios de exploración para la posible construcción de un canal en la región (GONZÁLEZ, 2011), las autoridades *guna* convocaron un Gran Congreso en la comunidad de *Diduggo* (Tituco) para defender e iniciar las negociaciones para una comarca. En primera instancia se envía una Comisión *Guna* a Bogotá a mediados de julio de 1870 y el 10 de enero de 1871 se logra la firma de un Convenio. Luego, el 29 de abril de 1871 se decreta la creación de la Comarca de Tulenega que sería una de las primeras comarcas o territorio indígena en América Latina reconocido por un Estado nacional, en este caso: Colombia. La comarca de Tulenega extendía sus límites desde Madunnunudub o río Banana en Punta Arenas en la región del Golfo de Urabá (Colombia) hasta la región de Escriban o Punta Escribano (Colón-Panamá) (CASTILLO, 2023).

Tulenega fue una región de conflicto y disputa. Para los *guna* este era su territorio, el espacio cosmológico y ancestral de su cultura y estaban dispuestos a defenderlo. Sin embargo, para los gobiernos colombianos, panameños y estadounidenses esta era una región de fuertes intereses económicos y neocoloniales entrelazados, referidos tanto a la posible construcción y control de un canal interoceánico, como a la explotación y exportación de minerales y productos del bosque (como el caucho, la tagua y otros). Esto provocó constantes enfrentamientos con los *guna*, como la guerra del Caucho en el Darién y en *Aggandi* (Colombia) a finales del siglo XIX, eventos que el pueblo *guna* hoy reconoce como

parte de su afirmación política y su lucha por la defensa de sus tierras, pero que tuvo consecuencias negativas. En ese marco se produjo la migración forzada de la población *guna* al interior del continente desde el golfo de Urabá hasta Cabo Tiburón, ya que sus tierras —con el apoyo del gobierno colombiano— fueron usurpadas por colonos negros caucheros. Y otros migraron a la nueva una zona de refugio de las costas de la actual *Gunayala* y en las cabeceras de los ríos del Darién (CASTILLO, 2023).

Por ello, los *guna* en 1880 en la región de la actual *Gunayala* reorganizan su estructura de autogobierno para tener un solo líder bajo la figura de *Sagladummad* (Cacique General) a fin de lograr la unificación de las autoridades *guna*, y volver a negociar una nueva comarca. Sin embargo, no se concretiza por la separación de Panamá de Colombia. Luego, al separarse Panamá de Colombia en 1903, el territorio *guna* se divide en dos territorios: un sector se quedó en Colombia y el otro en Panamá. En Panamá se ubican en las regiones de *Gunayala*, *Madungandí*, *Wargandí*, y *Dagargunyala*.

En la región de *Gunayala* es donde se dan los hechos históricos de la Revolución Dule, entre el 21 al 25 de febrero de 1925, donde los *guna* se rebelan contra el gobierno panameño en defensa de su territorio, su identidad, su cultura, sus derechos humanos, su autogobierno. Es a partir de la idea de defensa y protección de la mujer *guna*, al igual que el respeto de su vestimenta tradicional, la *Mola*, símbolo de la identidad *gunadule*, que los hechos se desencadenan. Es la indignación colectiva ante el insulto y la violación de una mujer *guna*, lo que demuestra el racismo republicano, la discriminación y la violencia. (CASTILLO, 2021). Es la Revolución Dule la expresión más antigua por demandar autonomía de un pueblo indígena en el siglo XX, un pueblo que se levantó contra el Estado nacional.

Entre las causas históricas que se venían acumulando antes de 1925 podemos indicar que en 1907 y 1913 se inicia la entrada de la Iglesia Católica y de la iglesia bautista en la región, lo que provocó el desconocimiento de la propia espiritualidad del pueblo *gunadule*. De igual forma, se instala la institución del control gubernamental de la Intendencia en 1915 para imponer la política del Estado. Sin embargo, la creación de la Intendencia de San Blas significó una campaña de control para subyugar y asimilar al pueblo *Gunadule*. Al principio, los policías coloniales panameños

fueron amigos, pero poco a poco fueron en contra de todo lo que era guna. Asimismo, en 1916, se fundan las escuelas como una forma de control ideológico a la juventud y de asimilación.

Para entender mejor el levantamiento del pueblo guna, se analizan tres hechos. En primer lugar, la policía colonial fue directamente a atacar a las costumbres y usos, por ejemplo, prohibió a las mujeres utilizar sus adornos personales como las argollas en sus narices y prohibió los ritos de la pubertad. En segundo lugar, prohibir las ceremonias y rituales sagrados en las comunidades. En tercer lugar, la imposición de autoridades guna en las comunidades a su beneplácito y control. Es decir, proponía anular elementos sustanciales de la vida social y la cultura guna, así como su agencia política y de autodeterminación

Si la política del gobierno panameño de llevar al "salvaje" a la "civilización" en 1919 se hubiera implantado en la región de *Gunayala*, en especial de abolir la vestimenta de la *mola*, hoy sería un folklor vacío, y no una forma de expresar la cosmovisión y la filosofía del pueblo guna, incluso del mismo Panamá, porque hoy la *mola* representa parte de la identidad panameña.

Luego de la Rebelión Dule, hubo un cambio de la política del gobierno panameño hacia las poblaciones milenarias, se impulsó una política indigenista por parte del Estado. Este acontecimiento implicó un cambio constitucional que permitió establecer una autonomía regional de "hecho" en *Gunayala*. Por lo tanto, el gobierno panameño tuvo la necesidad de reformar la Constitución de 1904, a fin de incluir los reclamos por las tierras indígenas (VALIENTE, 2002; CASTILLO, 2021).

Con este conflicto el gobierno de Panamá reconoce la participación política de los pueblos indígenas por medio del voto indígena y reconoce los territorios milenarios como Reservas. Así se forma San Blas como la primera Reserva en 1930, la cual sirvió de modelo para los demás pueblos indígenas. Luego, por presión de las autoridades *guna*, se promulga la Ley 2 de 1938 creándose la comarca de San Blas, y en 1998 se denominó comarca Kuna Yala (VALIENTE, 2002, CASTILLO, 2021). Y con la Ley 16 de 1953 se reconoce la autoridad del *Onmaggeddummad Sunmaggaled* (Congreso General Guna) y la figura de los *Sagladummagan* (Caciques Generales). Su principal autoridad sería el Intendente representante del gobierno y se aprueba la condición administrativa y jurídica, reconociéndose la Carta Orgánica como forma indígena de gobierno. Hoy es modelo

para el resto de las comarcas indígenas en Panamá (VALIENTE, 2002; CASTILLO, 2021). Sin embargo, esta figura del Intendente es decorativa, ya que en la actualidad la toma de decisiones se da en los *Onmaggeddummagan* (Congresos Generales Guna).



2. Autogobierno de Gunayala. Anmar Nabba (nuestra tierra, nuestro territorio)

El autogobierno de la comarca está compuesto por los *Onmaggeddummagan* (Congresos Generales Guna), el Congreso General Guna, que es la unidad político-administrativa y el Congreso General de la Cultura, de carácter espiritual y cultural, como máximas autoridades del pueblo *guna* de la comarca de *Gunayala*. Regidos por una ley comarcal, conocida como Ley Fundamental de Gunayala en ella se indica que la Comarca Gunayala constituye una división política cuya organización, administración y funcionamiento estarán sujetos a un régimen especial establecido en la Constitución de la República, en esta Ley, y en el Estatuto de la Comarca (Onmaggeddummagan de Gunayala, 2013). Aunque esta ley no está reconocida como ley nacional, los estamentos de los gobiernos panameños la reconocen como una declaración de autonomía regional de "hecho" (CASTILLO, 2021).

En la actualidad, el Congreso General Guna está adaptando nuevas estructuras en su gobierno comarcal como secretarías y comisiones para el buen funcionamiento del territorio y fortalecer su autonomía: Secretarías de Turismo, de Transporte Terrestre, de Transporte Marítimo, de Seguridad Alimentaria, de Información y Comunicación, de Educación, de Defensa Territorial, Comisión

de Tribunal de Justicia, Comisión Antidrogas y Asesoría Legal (CASTILLO, 2021). Igualmente, ambos congresos generales *guna* han creado un Instituto para cada congreso: el Instituto de Investigaciones y Desarrollo de Kuna Yala (IIDKY), de parte del Congreso General Guna y el Instituto del Patrimonio Cultural del Pueblo Guna (IPCPG) del Congreso General de la Cultura Guna, ambos con el fin de impulsar proyectos de autogestión en la comarca (CASTILLO, 2021).

La tierra y el territorio para los *guna* es hablar de *neggsed* (autonomía), o *wargwen neggsed*, es decir dirigir su propia casa, su destino, su autogobierno, el derecho a tener un territorio propio y un plan de vida. De esto también nace la concepción de *Nabgwana* (Madre Tierra) y la responsabilidad de protección. Solo en el autogobierno, en el manejo del destino colectivo es que se puede proteger. Como dirían los ganagan (sabios) *guna*: “*We an nabba, we an nega*”, esta es nuestra tierra, nuestro territorio, esta es nuestra casa. La noción de territorio, territorialidad y autonomía son descritas como complementarias y orientadas hacia un enfoque de protección, custodia y racionalidad de su uso que excluye toda acción de explotación y dominio (CASTILLO, 2021). Se fundamenta en los relatos *guna*, como la historia de *Ibeler* y sus hermanos, *Duiren*, *Iguasalibler*, entre otras, donde se describe la lucha por su identidad y territorio contra personajes que abusaban sus raíces.

La estructura social y política del pueblo *Gunadule* tiene raíces milenarias. Está fundamentada y construida sobre el modelo *nega* (casa); es decir, la organización social *gunadule* tiene la forma de una casa. Esto significa y simboliza unidad, participación, así como la fortaleza y solidaridad que debe haber en la familia (Pérez, 1998). En ese sentido, para comprender el proceso de la autonomía *gunadule* se debe partir desde su concepción milenaria antes de la llegada de los europeos a *Abiayala* (América). Vale la pena recalcar, que el significado epistemológico de esta palabra que es en lengua *gunadule* y está compuesto por *Abia*: sangre y *Yala*: montaña, que sería algo como “tierra de sangre”, o “tierra madura”. Hoy las naciones indígenas de toda América o asumen como un concepto suyo, es así un aporte de los *guna* a todos los hermanos *abiayalenses*.

Otro significado para profundizar el concepto de la autonomía *guna*, sería cuando hablamos del territorio de *Tulenega*, hay que conocer su significado profundo, ya que desde el siglo XIX los

guna reivindican estas tierras. Las raíces de la palabra *Tule* o *dule*, que significa persona, llanura, y *nega*, se refiere a casa, hogar, territorio, entorno o lugar habitado, ecosistema (MARTÍNEZ, 2011; MARTÍNEZ, 2017). El significado literal de *Tulenega* es “Casa de los Tule o Guna” o “Territorio de los Tule o Guna”. En conversación con los ganagan (sabios) guna y con investigadores en mis entrevistas, me decían que de forma coloquial, cuando las personas guna hacen referencia a los propósitos de viajar a lo que hoy es Gunayala, dicen “*An duleneggese nae*”, es decir “voy a mi tierra, voy a mi casa”, por eso, muchas personas no estaban de acuerdo con el termino *Gunayala* que en la década de 1980 se cambió por ley, paso de llamarse “la Comarca de San Blas” por “Kuna Yala” y luego en 1998 se modifica por “Gunayala”, pero para muchos preferían que se denominará como *Dulenega* o *Tulenega* (CASTILLO, 2023).

Razón por la cual, es solo muy recientemente, que las personas dicen “*An gunayalase nae*”, con referencia que viaja a *Gunayala*. Se debe explicar, este nombre tiene un sentido más delimitado de un sector o región, ya que la palabra *Yala* significa montaña, cerro, tiene un sentido más político, más abstracto que de delimitación territorial en sí. Por lo tanto, el mejor término para referirse al territorio guna es *Tulenega* o *Dulenega* que abarca a toda una extensión territorial que comprendía desde Panamá hasta Colombia (CASTILLO, 2023). Es el significado que abarca su territorio y asentamiento históricos mas específicos.

3. Desafíos actuales de la autonomía gunadule

En la actualidad, Gunayala, al igual que otros territorios indígenas de Panamá, enfrenta numerosos problemas sociales, económicos, culturales, ambientales, tales como la migración, el cambio climático, la pérdida de la identidad en los jóvenes, la pobreza, el desempleo, la desnutrición, la deserción escolar, el descuido en el mantenimiento de las viviendas, sobrepoblación en las islas, la drogadicción, el incremento del embarazo en la adolescencia, la violencia doméstica, la falta de programas y áreas de recreación, la falta de centros de capacitación, el interés y amenaza de las empresas transnacionales por explorar los recursos, falta de medios de comunicación como radios comunitarios y prensa propias, falta de medios de producción propios y carreteras (CASTILLO, 2021). En fin, el pueblo *Gunadule* se enfrenta a grandes desafíos que están afectando su autonomía, donde la influencia del “otro cultural”, de las equivocadas acciones

de las instituciones estatales y el sistema productivo extractivista está modificando sus estructuras políticas, sociales, y culturales. Entre los principales desafíos identificamos los siguientes:

- El cambio cultural: Las comunidades guna, que eran contrarias al contacto de visitantes no guna y a la comercialización, están abriéndose para dar paso a un intenso intercambio comercial y tecnológico para promover el desarrollo de la comunidad, pero sin el control local (CASTILLO, 2021).
- Educación Intercultural Bilingüe: Es necesario la implementación y desarrollo de una educación guna con visión propia, que surja desde las mismas autoridades y cuente con el respeto y apoyo de planes y programas de entidades gubernamentales y amigas.
- Defensa territorial terrestre y marítima: Mantener el control por los mismos guna de sus tierras y aguas. Especialmente, en los límites para evitar la incursión de colonos en la explotación de minerales en sus ríos, y de la apertura de carreteras que los empresarios promueven con el interés de explotar el turismo. También un control para la autogestión de sus productos, bienes y actividad comercial, como el traslado de pasajeros con sus botes. De igual forma, existen algunos mecanismos de control del turismo por los mismos guna, pero debe reforzarse.
- Hay que fortalecer la producción agrícola y marina; que las autoridades tradicionales enfoquen sus proyectos hacia el campo o en sus nainugan (parcelas) y en el desarrollo de cooperativas marinas (CASTILLO, 2021). Por lo tanto, volver a trabajar en sus tierras y en el mar para no depender de productos de afuera.
- Consolidación del duleina (medicina guna), a través de las plantas medicinales, ya que con la pandemia del COVID-19 se observó el poco interés del gobierno en apoyar la salud intercultural, incluso por los mismos funcionarios de salud, es decir, no apoyaban las medicina guna, al contrario, la catalogaban como una práctica atrasada.
- Medios de comunicación: tener un medio de comunicación propio, como la radio comunitaria es vital para la divulgación de las gestiones de las autoridades y pobladores en las comarcas.
- Proyectos de Inversión: el Congreso General Guna tiene en ejecución el Plan Estratégico de Gunayala (PEGY), sin embargo, se trata de pequeñas inversiones a las comunidades. Es necesario mayor desarrollo, difusión y dialogo para la autogestión.

- Participación de las mujeres: La participación de las mujeres en las sesiones de los Congresos Generales Guna es activa, hasta se han organizados encuentros comarcales y la creación de la organización BUNDORGAN MUJERES GUNA YALA en el 2018. El reto está en afianzar y ampliar la participación.
- Juventud: Se deben dar más espacios a la juventud, por lo que los Congresos Generales Guna están promoviendo encuentros de la juventud y su participación en las sesiones de los Congresos Generales Guna y en las secretarías. También hay un grupo de jóvenes en el ámbito investigativo en el Instituto de Patrimonio Cultural del Pueblo Guna donde realizan investigaciones³. Otro sector de jóvenes en la ciudad ha creado grupos de teatro, realización de videos documentales, danzas, cantos y cantorías de niños donde se resaltan la cultura.
- En el marco de todo este escenario, el principal desafío en la actualidad es la recuperación de sus tierras ancestrales, la región de Nurdargana, Uggubginnid (Playa Colorada) y Ursodogued son tierras que no fueron incluidas en el sector occidental de la Comarca de Gunayala. En el 2009, las autoridades guna presentaron la demanda contra el estado panameño, y fue hasta el 2020 que la Comisión Interamericano de Derechos Humanos aceptó la solicitud de reclamo de estas tierras, por lo que el caso se elevó a nivel internacional como una violación de los derechos humanos a un pueblo indígena latinoamericano y se debía dictaminar su sentencia en el 2021. Aún se está en espera de los resultados. (CASTILLO, 2021). En el mismo año 2021, en el mismo territorio de la demanda, hubo un intento del gobierno panameño de construir una carretera sin consulta de las autoridades guna para el incentivo del turismo de algunos empresarios extranjeros, pero este fue rechazado por el pueblo guna (CASTILLO, 2023).

³ Antes era el Instituto de Investigaciones Koskun Kalu hoy IPCPG desde 1995.



II. El Pueblo Miskito en el marco de la autonomía comunitaria

A partir de la confluencia de las propias tradiciones orales, las fuentes históricas y las diversas investigaciones etnográficas, geográficas y lingüísticas sobre este grupo étnico (HODGSON, 1759; ROMERO VARGAS, 1996; OFFEN, 1999, GARCÍA, 2012), se reconoce que el pueblo miskito de la Costa Caribe de Nicaragua ha controlado sus territorios tradicionales –con mayor o menor autonomía según los contextos–, desde hace al menos cuatro siglos hasta la actualidad. Ese control se ha traducido en libertad de movimiento, aprovechamiento familiar de los recursos naturales, incidencia en la reproducción de su propia diversidad y ciertos márgenes de negociación con los actores externos, entre otros elementos⁴. En ese sentido, el pueblo miskito –como entidad social, política, cultural y económica–, antecede a las reconfiguraciones nacionales que produjeron la independencia de los países de Centroamérica hacia la corona española (1821), la formación del Estado nicaragüense (1836), e incluso la creación de las Regiones Autónomas (1987) que contiene la versión institucionalizada de la autonomía.

4 En la actualidad, esa autonomía se ha puesto en peligro por episodios recurrentes de confrontación con campesinos mestizos que, como parte del avance de la frontera agrícola ganadera, han ido ocupado algunas tierras miskitas. Sobre este tema volveremos más adelante.

En el marco del bicentenario de la independencia, la existencia de las autonomías comunitarias miskitas representa una deuda pendiente en la construcción de una democracia menos desigual donde se incorporen plenamente todas las diversidades étnicas, pero también supone una oportunidad para ampliar la riqueza cultural que devuelve la imagen de pasado, donde la sociedad en su conjunto y el Estado en particular se miran para seleccionar los elementos que hacen a la identidad nacional. Un ejercicio simbólico con consecuencias materiales sobre la orientación de las políticas públicas. Para entender cómo se articula el pasado, el presente y el futuro del pueblo miskito, se hará un breve recorrido por su historia, y algunas situaciones del contexto actual.

2.1 La dimensión histórica de la autonomía

Para entender la trayectoria de la autonomía miskita, es importante historizar ciertos procesos y prácticas que fueron definiendo la etnicidad de este pueblo, en el marco de las articulaciones entre transformaciones capitalistas y las dinámicas locales en esta parte del continente. Así, tenemos que la colonización española que se había asentado sobre los territorios cercanos al océano

Pacífico fracasó en sus intentos expeditivos y diplomáticos durante el siglo XVI e inicios del XVII para controlar esa otra mitad de la geografía que empieza en la región central y termina en la Costa Caribe⁵. Al menos tres elementos limitaron el avance: las dificultades de acceso –propias de los bosques de trópico húmedo–, la resistencia de las poblaciones y la presencia de piratas, primero, y funcionarios ingleses, después, que fueron ejerciendo un control sobre el espacio litoral-mar Caribe, disputándoles a los españoles las rutas comerciales marítimas y las relaciones con las poblaciones locales en tierra firme.

Por otro lado, el proyecto político económico que impulsaba la Corona Inglesa en el siglo XVII, necesitaba en América Central *aliados estratégicos* que le ayudaran a sostener la ingeniería bélica y logística que suponían actividades como la captura de esclavos para las plantaciones de azúcar en Jamaica, la explotación de recursos naturales, el ataque a ciudades españolas y, en última instancia, la justificación político jurídica frente a la comunidad internacional, para tener presencia en la región a partir del reconocimiento público –documentos de por medio–, de una población que jurara subordinación formal y lealtad a la Corona Inglesa. Los ingleses reconocieron en los miskitos esos aliados estratégicos en esa coyuntura geopolítica y el pueblo miskito supo sacar provecho de esas relaciones para obtener bienes materiales y fortalecerse como grupo étnico en un contexto de fuertes cambios.

Entre 1690 y 1800, aproximadamente, la estructura política miskita se fue organizando en cuatro distritos, cada uno con sus propias figuras políticas y sus espacios de influencia local. Así, bajo una lógica hereditaria, se sucedieron reyes, generales, gobernadores y almirantes (OFFEN, 2008). Es importante tener en cuenta que, más allá de que se crearan “autoridades nuevas”, éstas sólo utilizaron el título, pero no la formalidad institucional y, además, no fueron elegidas ni controladas deliberadamente por los ingleses (VONOERTZEN, 1985)⁶. Bajo esas figuras, los miskitos construyeron el Reino Miskito.

Cabe señalar que esas figuras operaban en las relaciones formales con los funcionarios ingleses, no así en la vida cotidiana de las comunidades, donde la estructura política estaba armada alrededor de las redes familiares, los wihtas (jueces locales) y los sukias (líderes espirituales). Esa disociación entre la política externa e interna, fue parte de sus experiencias de autonomía. Como se

5 En las primeras referencias escritas por funcionarios españoles, este territorio aparece dividido en dos: *Taguzgalpa*, ubicada entre Trujillo (hoy parte de Honduras) y el río Segovia (actual río Coco que divide Honduras y Nicaragua), y *Tologalpa*, ubicada entre el río Coco y el río San Juan (que actualmente divide a Nicaragua de Costa Rica). Luego, a partir de la presencia de los ingleses sobre el litoral caribeño, toda la zona empieza a registrarse en los mapas bajo un sólo nombre: Costa Misquita (*Misquito Shore*) (OFFEN, 1999).

6 Estas experiencias constituyeron un antecedente importante para Inglaterra en cuanto a las formas de *gobierno indirecto* que desarrolló en sus colonias en África, a finales del XIX e inicios del XX (ver Mamndani, 1996).

señaló en otro texto “la ausencia de un gobierno centralizado y coercitivo forma parte de su concepción sobre la práctica política y la percepción de su propia libertad” (GARCÍA, 2012, p. 103) hasta el presente.

Ahora bien, en el marco de las relaciones con los ingleses –entre mediados del siglo XVII y finales del siglo XIX–, los miskitos permitieron el desarrollo de numerosas actividades económicas en su territorio, vinculadas principalmente a la tala de caoba, la extracción de caucho, la pesca, la minería, la ganadería, el contrabando con ciudades españolas y la plantación de banano. Estas concesiones no representaban una pérdida de su espacio, por el contrario, constituyó una expresión activa de su gobernabilidad y sus estrategias económicas. Además de algunos impuestos que cobraban, el grueso de las labores —como cortar árboles, pescar tortugas, transportar cargas, intercambiar productos, vender alimentos y participar en las redes de contrabando— les permitía obtener bienes manufacturados que recibían a cambio, como armas, herramientas de trabajo, ropa, anzuelos, ron, azúcar y adornos, entre otros. En ese sentido, la población miskita participó como trabajadores esporádicos en actividades económicas que respondían a las demandas de un mercado internacional y a la logística local que implicaba la obtención de esos insumos.

Cabe destacar que además de las *incursiones militares* y las *concesiones territoriales*, otra práctica que devino en una estrategia cultural fue la *predisposición exogámica* que mantuvieron con los grupos con los cuales se relacionaron⁷. Ello les permitió incorporar saberes, capitalizar redes y crecer en términos poblacionales, algo que marcó la diferencia con los otros pueblos vecinos que fueron más endogámicos. En su conjunto, estos tres elementos fueron claves para garantizar el control de sus territorios e implicaron procesos de adaptación en resistencia, como parte de las prácticas de autonomía en un entorno regional de fuertes conflictos políticos.

Sin duda, la alianza que establecieron los miskitos con los ingleses les permitió mantener un importante nivel de autonomía comunitaria en términos de control territorial, relaciones informales y (re) producción cultural, con todo lo que esto ha implicado para el rumbo de la etnicidad miskito. Pero de ninguna manera estos elementos constituyen totalidades *a priori*, sino que deben entenderse como el resultado de las relaciones de poder que sostuvieron los

7 Destacan las uniones –en distintos periodos– con persona provenientes de África, Inglaterra, Francia, Alemania, España, China, así como otras poblaciones autóctonas de la misma región y ciertos grupos afrodescendientes que se conformaron articulados al caribe. Más allá de las identidades híbridas, la descendencia era socializada bajo la cultura y el territorio miskito. Esta práctica se mantiene hasta la actualidad.

miskitos entre ellos mismos y con los demás actores en el marco de los cambios sociales, políticos y económicos ocurridos en la Costa Caribe desde el siglo XVII.

2.2 Autonomía en el marco del Estado nación

Durante los procesos políticos de América Central que derivaron en la independencia de la Monarquía Española (1821) y la conformación oficial de los países como Honduras y Nicaragua (1838), el pueblo miskito se mantuvo al margen, pero su territorio empezó a ser nombrado como Nación Miskita bajo la influencia de la Corona Británica, que ejerció un Protectorado desde Belice y Jamaica. Luego, en 1860, el Estado de Nicaragua extendió su dominio oficial sobre buena parte de la Nación Miskita que estaba en su jurisdicción, pero reconoció un espacio autónomo denominado Reserva Miskita, que representaba aproximadamente el 25 % del territorio anterior⁸. Finalmente, esa experiencia política se desarmó en 1894, cuando el Estado incorporó todo ese territorio a través de una ocupación militar, con el apoyo del gobierno de Estados Unidos que buscaba desplazar a Inglaterra de la Costa Caribe, como parte de su proyecto geopolítico en la región.

Para el pueblo miskito en general, dicha incorporación no significó ningún evento traumático, ya que los enclaves económicos que les daban trabajo siguieron operando bajo las mismas lógicas que lo venían haciendo –expresadas en relaciones laborales concretas–, pero, además, el hecho de que los permisos de explotación fuesen otorgados por una figura política u otra –el Estado de Nicaragua o el gobierno de la Reserva– no implicaba diferencias significativas para las familias que continuaban teniendo una dinámica de vida rural (GARCÍA, 2012).

Cabe señalar que durante la formación del Estado nación nicaragüense, entre finales del siglo XIX y mediados del siglo XX, los miskitos –al igual que los otros pueblos de la Costa Caribe– no fueron incluidos en la configuración de la identidad nacional mestiza. Por el contrario, desde la narrativa política hegemónica del Pacífico, fueron representados como otros internos en un sentido histórico, social, cultural y geográfico. Esa representación abonó en la reproducción de una mirada colonialista del Estado sobre la población y los recursos naturales de la Costa Caribe. Así, la presencia del Estado en territorio miskito fue mínima

8 En la práctica, el gobierno de la Reserva tenía escasa influencia sobre la vida rural de las familias miskitas, que además en su mayoría habían quedado afuera de su frontera. Para ese periodo, el Rey miskito era una figura decorativa, a la par de quienes efectivamente ejercían el poder: la elite creole, la iglesia morava y los empresarios ingleses.

y se limitó a la designación de algunos maestros rurales –en las pocas comunidades donde había escuelas–, a un eventual patrullaje de la Guardia Nacional para demostrar el monopolio de la violencia, y a cobrar impuestos en las oficinas aduaneras sobre la comercialización derivada de las economías de enclave que continuaron. En ese marco, las comunidades miskitas mantuvieron sus economías de subsistencia en complementariedad con la comercialización de productos agrícolas y pesqueros, y la esporádica venta de su fuerza de trabajo.

Luego de varios años de lucha en el Pacífico y centro de Nicaragua, en julio de 1979, el Frente Sandinista de Liberación Nacional (FSLN), junto a una masiva insurrección popular, lograron derrocar a la dictadura somocista y tomaron el control del Estado y el territorio nacional. Se inauguraba una década de grandes transformaciones para los habitantes de la Costa Caribe –entre ellos el pueblo miskito–, que por primera vez en su historia, perdieron su autonomía comunitaria. Si bien, las comunidades miskitas no habían participado del proceso de insurrección popular, tenían expectativas sobre los cambios que pudieran darse en su región con el nuevo gobierno. Esas esperanzas duraron poco tiempo. En el primer año de la Revolución, el gobierno nacional trabajó con la organización local MISURASATA⁹, que contaba con el respaldo de las iglesias regionales –morava y católica–, de algunos sindicatos, y tenía relativa popularidad entre la juventud de las comunidades. Pero, luego de varios desencuentros políticos entre la cúpula sandinista y los dirigentes de la organización, el gobierno encarceló a sus líderes por un breve periodo, lo que contribuyó a tensar las relaciones entre el sandinismo y el pueblo Miskito. Esto fue el prelude del conflicto armado que empezó a finales de ese año.

Durante diciembre de 1981 se suceden, entre el Ejército Sandinista y una población miskita joven cada vez más politizada, una serie de enfrentamientos que van escalando en niveles de violencia, hasta que el Estado nicaragüense decide mover por la fuerza a 8500 personas de 42 comunidades miskitas que vivían en los márgenes del Río Coco y son llevados a otro territorio que denominaron Tasba Pri. Condicionados por las tensiones políticas, cerca de 20 mil miskitos huyeron hacia el territorio hondureño y, en ese marco, se formaron dos grupos guerrilleros miskitos¹⁰ que

9 Esta organización fue fundada en noviembre de 1979, y su sigla significa "Miskitu, Sumu, Rama y Sandinistas Unidos".

10 MISURATARA funcionó en Honduras, y MISURA en Costa Rica.

lucharon contra el gobierno sandinista demandando, entre otras cosas, recuperar sus territorios que habían sido militarizados (FRÜHLING et al, 2007; BATAILLON, 2015).

Entre 1984 y 1989, mientras se produjo la guerra, empezaron a abrirse los caminos para la paz. Los acuerdos involucraron a toda la dirigencia de las diferentes fracciones de la guerrilla miskita y se desarrollaron con muchas tensiones. Sin embargo, el proceso constituyó el escenario político sobre el cual se fue armando el proyecto de Autonomía institucional y, además, abrió la posibilidad para que una parte de los guerrilleros dejaran las armas y volvieran a sus comunidades. En esa tarea de pacificación, las mujeres jugaron un rol fundamental. En muchas comunidades, fueron las representantes de las comisiones de Paz y Autonomía y, entre otras tareas, debían mandar mensaje o visitar directamente –en calidad de madres, esposas, o hermanas– a sus familiares que estaban alzados para que depusieran las armas (GARCÍA, 2000).

Uno de los resultados de este proceso fue que, en 1987, el Estado de Nicaragua reconoció oficialmente la diversidad étnica de toda la población de la Costa Atlántica como parte constitutiva de la identidad nacional y, al mismo tiempo, en función de respaldar jurídicamente la posibilidad de que se gobernaran bajo sus propias reglas, creó dos nuevos espacios en la administración territorial del país: la Región Autónoma del Atlántico Sur (RAAS) y la Región Autónoma del Atlántico Norte (RAAN), cada una con su propio gobierno. Con el fin de la guerra, las comunidades volvieron a tener control de sus territorios y poco a poco reconstruyeron sus economías familiares. Pero, sin duda, esta década representó para las comunidades un primer momento histórico de pérdida de autonomía.

El modelo de autonomía institucional que se implementó a partir de 1990 es un proyecto político que enorgullece al pueblo miskito, en tanto representa un lugar propio en la historia política del Estado nación –y sin duda condensa las esperanzas de un mejor futuro–, pero, en la práctica, la población (sobre todo las comunidades rurales) ve su implementación con mucho malestar¹¹. Y es que a más de tres décadas ese proyecto sigue sin cumplir las expectativas en cuanto a derechos básicos vinculados a la salud, la educación, el trabajo y la seguridad.

11 Una de las debilidades de este modelo de autonomía es que su andamiaje administrativo tiene una lógica de funcionamiento urbanocéntrica y anclada a las dinámicas de los partidos políticos que casi no tienen presencia en las comunidades, y en última instancia, se mueven bajo las disputas que suceden en Managua.



2.3 La autonomía comunitaria entre las amenazas y los retos actuales

Desde 1960 miles de campesinos mestizos conocidos como colonos –provenientes de la región Pacífico y Centro de Nicaragua–, han ido avanzando poco a poco sobre las tierras comunales que pertenecen a los pueblos indígenas de la Costa Caribe. Este fenómeno se conoce como el avance de la frontera agrícola ganadera. Mientras la población campesina avanzó sobre la parte del bosque más alejada de los asentamientos indígenas no siempre se generaron conflictos, incluso en muchos lugares se crearon relaciones de convivencia con distintos grados de aceptación –entre la tolerancia y la resignación–, según los casos (MAIRENA et al., 2014; MENDOZA, 2015; JHON, 2015). Sin embargo, desde hace veinte años los campesinos –cada vez en mayor cantidad y con mayor regularidad– se empezaron a asentar en las tierras que las familias miskitas utilizan para las actividades agrícolas, base de su auto subsistencia (MAIRENA, 2007; LARSON, 2009; CEJIL, 2019).

En términos productivos, la territorialidad de las comunidades miskitas se construye en las áreas de bosque utilizadas para cazar, pescar, recolectar plantas medicinales, cortar árboles para fabricar cayucos o vender madera, sembrar y renovar las tierras que las familias van rotando cada cinco años aproximadamente, para lo cual necesitan tener bosque comunitario de reserva (GARCÍA, 2012). De tal manera, esa territorialidad se ha puesto en crisis, fundamentalmente para las comunidades que viven en el Llano norte de Waspan y Bilwi, y sobre los márgenes del río Coco. Por un lado, al no poder ingresar a sus parcelas –debido a las amenazas de muerte–, las familias han quedado expuestas a una crisis alimentaria con secuelas graves para su salud física y

psíquica, (y es que, aunque se elija otra área para sembrar, lleva varios meses de trabajo generar una nueva parcela productiva). Por otro lado, como consecuencia de los enfrentamientos, decenas de miskitos han sido asesinados, heridos y en los momentos de mayor tensión, miles tuvieron que abandonar sus comunidades (CEJIL, 2019). La acumulación de tensiones y el número creciente de colonos, representa una “bomba de tiempo” ante la posibilidad de nuevas tensiones. Las comunidades están en clara desventaja numérica y de pertrechos respecto a los miles de colonos, pero, además, son conscientes que la violencia no es el mejor camino, por eso esperan que el Estado ayude a resolver el problema de una manera pacífica y definitiva.

En general, los informes que abordan los conflictos territoriales hacen un fuerte énfasis en la necesidad de que el Estado cumpla con el saneamiento de los territorios (que es la última etapa del proceso de demarcación y titulación de la Ley 445). Si bien es importante determinar la condición jurídica de los colonos, como vimos, las situaciones de violencia no pasan por desacuerdos legales sobre la propiedad, sino por las prácticas agresivas de los campesinos y la impunidad con que las ejecutan sin que las fuerzas públicas del Estado establezcan mecanismos permanentes de seguridad para las comunidades. Claramente, el tema de fondo no es de naturaleza jurídica, sino de decisiones políticas para generar soluciones estructurales.

Las limitaciones para acceder al territorio no sólo afectan las prácticas orientadas al *autoconsumo*, sino también restringen la posibilidad de obtener productos –fundamentalmente agrícolas– destinados a la *comercialización* en las ciudades más cercanas, lo que representa la primera fuente estable de ingresos y, por eso, la más importante. Sin esos recursos tienen menos dinero para atender necesidades básicas, como, por ejemplo: alimentación, salud, movilidad, vestimenta y herramientas.

Por otro lado, otra fuente importante de ingresos para las comunidades en los últimos 30 años ha sido la extracción y comercialización de madera preciosa a pequeña escala, que suelen desarrollar de manera informal, ya que las leyes forestales únicamente permiten dicha actividad, a través de planes de manejo muy costosos –por los impuestos y los profesionales que intervienen–, que sólo las empresas y comerciantes pueden pagar. Por esa razón, es urgente prohibir la extracción a gran escala y acompañar la regulación de planes de manejo y comercialización a escala familiar.

En los últimos años, el Estado viene haciendo inversiones en infraestructura para extender la conexión de red eléctrica a zonas rurales de la Costa Caribe, se espera que los beneficios lleguen a las comunidades más alejadas y que a eso se sumen políticas que permitan la conectividad a internet y el acceso a computadoras para la juventud.

Para las familias miskitas, la educación formal de sus hijos es un proyecto importante, tanto por la incorporación de conocimientos brindados por la escuela, como por la posibilidad de que lleguen a estudiar carreras terciarias o universitarias, con vista a conseguir un trabajo estable que les permita, luego, apoyar a la familia. De tal manera, el reclamo en esta área apunta varios pendientes: 1) contar con más profesores que tengan mayor competencia comunicativa en español y que puedan enseñarlo, ya que el manejo de este idioma es estratégico para las actividades laborales y las relaciones con el mundo no miskito; 2) tener escuelas secundarias de calidad con más profesores en las propias comunidades o en las cercanías, dado que cuando no hay, la alternativa es que los estudiantes se trasladen a alguna de las principales ciudades donde las escuelas secundarias suelen cobrar mensualidades, a lo que deben sumar los costos de alimentación, transporte, alquiler de un cuarto o casa, entre otros gastos. Por eso es importante que el Estado tenga políticas orientadas a acompañar económicamente a la población miskita de origen rural que quiere seguir formándose, incluso en niveles terciario o universitario. La educación de los hijos para las familias miskitas, no sólo es importante por la incorporación de valores y conocimientos, sino por la posibilidad de que quien estudie, pueda trabajar y ayudar a la familia ampliada.

También es importante que el acceso a la salud sea más directo, ya sea que se construyan hospitales que estén más cerca de las comunidades o que los centros de salud que hay en cada comunidad cuenten con un médico –con formación intercultural– y no solo con un enfermero, para poder prevenir enfermedades que muchas veces no se atienden a tiempo, por la imposibilidad de asumir los costos que implica trasladarse a las ciudades donde están los hospitales.

Finalmente, tomando en cuenta que muchas instituciones estatales, organizaciones no gubernamentales, religiosas y de cooperación externa intervienen en las comunidades –con diferentes modalidades, agendas temáticas y presupuestos– en

pos del desarrollo local, es clave que se produzcan conocimientos etnográficos contruidos de manera participativa con las propias comunidades. La idea es contar con documentos que ayuden a entender la vida de la población miskito y sus lógicas culturales, y que nos permitan identificar las dificultades con las que tienen que lidiar en un contexto político-económico que muchas veces les es hostil, aunque en teoría debería incluirlos y beneficiarlos. Justamente el desconocimiento de cómo funciona la autonomía comunitaria y cuáles son las expectativas de la propia población hace que muchos de los proyectos de desarrollo que se implementan en la región terminen por fracasar.



Consideraciones Finales

La dimensión de autonomía en ambos pueblos indígenas —gunadule y miskito— tiene un arraigo histórico y es resultado del protagonismo que ejercieron durante siglos para reproducir sus identidades étnicas, sus prácticas culturales y sus cosmovisiones. Luego de más de 200 años de historia donde Nicaragua y Panamá se configuraron como entidades políticas independientes, cabe preguntarse: ¿qué lugares tienen actualmente los pueblos miskito y gunadule —en tanto formaciones nacionales de alteridad— en la nación que los contiene de forma más amplia? ¿En qué sentido, cada experiencia de autonomía podría ayudar a generar reflexiones para el desarrollo de sociedades más inclusivas? ¿De qué manera se ha incorporado y/o invisibilizado la historia de estos pueblos a las historias oficiales, que en términos culturales se traduce en narrativas identitarias y en términos políticos en políticas públicas de gobierno con efectos concretos sobre el territorio?

En cuanto a Panamá, la idea de nación en su carácter de configuración social es profunda en muchos sentidos, e incorpora dimensiones identitarias, históricas y territoriales. Panamá es una nación joven e independiente, pero dentro de ella, también existen

otras naciones o pueblos más antiguos que han sabido sostener su propia idiosincrasia, cultura, historia y lenguas milenarias. Una de ellas es la nación Gunadule que a lo largo de los últimos 200 años se vio envuelta en episodios de enfrentamientos con las clases políticas y económicas que representaban, primero, a la colonia y, luego, al Estado nación. En ese camino el pueblo Gunadule supo construir escenarios políticos de negociación con los actores externos e internos que derivaron en el reconocimiento de su condición autonómica por parte del Estado. En ese marco, el Estado panameño ha reconocido derechos para las poblaciones indígenas, expresados, por ejemplo, en la legalización de sus comarcas y tierras colectivas, en el desarrollo de programas contra la desigualdad que genera pobreza y en políticas educativas que incluyen becas para los estudiantes, lo que de alguna manera implica una incorporación ciudadana.

Sin embargo, cabe señalar que, en la actualidad, en Panamá la autonomía comunitaria es puesta en peligro reiteradamente por los gobiernos neoliberales que ven en las tierras indígenas un lugar para extraer diversos recursos e imponer proyectos como represas hidroeléctricas, carreteras, la interconexión eléctrica y la minería, sin garantizar las consultas con las autoridades tradicionales de manera previa, libre e informada, como lo establece la ley 37. Así mismo, es común que el Estado produzca políticas públicas dirigidas a los territorios indígenas y comunicadas a sus autoridades, pero elaboradas desde los ministerios sin participación de las comunidades. Por ejemplo, el *Plan Nacional de Desarrollo de los Pueblos Indígenas* implicó un préstamo de 85 millones al Banco Mundial a nombre de los pueblos indígenas, aprobado en 2018, pero implementado en 2021 por el nuevo gobierno, con un retraso de dos años. El control financiero se hace a través de un consorcio internacional europeo como intermediario que es quien controla los fondos de los pueblos milenarios, por lo que llegan migajas a las comunidades indígenas.

Un pendiente importante de Panamá es la aprobación del Convenio 169 de la OIT. ¿Hay avances políticos en esa dirección, o pesan más los intereses de terratenientes en no reconocer los derechos de los pueblos indígenas? ¿Cuando el Estado habla de desarrollo, se refiere implícitamente al desarrollo que impulsan las agencias financieras, o son proyectos que salen de las bases de las comunidades dentro de su contexto cultural e identidad propia? Los sabios *guna* dicen que la pobreza la trae el “viento del

otro". Muchas veces la idea de riqueza o progreso que se quieren imponer tiene como parámetro el consumismo (de autos, celulares, ropa de marca) minimizando el valor de los recursos naturales y culturales que sostienen la autonomía comunitaria.

Los libros que ha publicado el Ministerio de Educación de Panamá u otras entidades ministeriales sobre la historia del país deberían actualizarse ya que existe mucha tergiversación y desconocimiento sobre el lugar que ha ocupado la cultura indígena en esa historia. Por ejemplo, en relación a la conmemoración del bicentenario y la lectura de los procesos políticos que se dieron alrededor de 1821, se omite que hubo participación de los *guna* en la gesta de la independencia. Los historiadores no deberían enfocarse solamente en personajes de la élite política, los próceres hegemónicos y la formación del Canal de Panamá. El reto está en desarmar el "chip del colonialismo" con el que suelen escribir e inculcar en los nuevos historiadores y antropólogos un nuevo "chip de la decolonialidad o de la descolonización", para reconstruir la nueva historia más amplia de Panamá, donde todos tengan su espacio y participación en Bannaba (Panamá).

Como parte de la autonomía, desde 2004 el Congreso General Guna firmó un Convenio con la Agencia Española de Cooperación (AECID) donde se inició el proyecto *Nan Garburba Oduloged Igar* y se han publicado textos y programas acerca de la historia y de la lengua *dulegaya* o materna. De igual manera, el pueblo Gunadule ha solicitado que las universidades del país cambien la nomenclatura de Historia prehispánica o precolombina, por una Historia antigua o milenaria de Panamá.

Con la ley 288 del 10 de marzo de 2022, "que crea la Universidad Autónoma de los Pueblos Indígenas", se espera la posibilidad de impulsar proyectos de desarrollo en los territorios indígenas. Una universidad desde los pueblos con enfoque intercultural, no una universidad para los pueblos indígenas con enfoques occidentales académicos y sin injerencia de los gobiernos, donde participen las autoridades tradicionales.

Asimismo, se espera que se respete la autonomía de los territorios ancestrales en cuanto a la elección de sus autoridades tradicionales, sin la intervención de los partidos políticos o del tribunal electoral, instituciones que deben ser neutrales o actuar de árbitros llegado el caso. Es decir, respetar la autonomía de los pueblos milenarios en Panamá. Por lo tanto, es necesario

redactar una nueva constitución donde se incorpore plenamente la diversidad cultural, y seamos una nación “multicultural y plurilingüe”, con igual valor por ser todos panameños. Sin duda, la autonomía guna está vigente con altos y bajos, ya que la base de la autonomía guna es lo cultural, donde se refleja su identidad milenaria que se adapta a los vaivenes del mundo “moderno” en el fortalecimiento de su estructura o autogobierno. Como dicen los ganagan guna, hay que tener un “buar” (tronco central) fuerte sin hendiduras, que guie al pueblo sin la intervención de los “vientos del otro”.

En cuanto a Nicaragua, se puede decir que a lo largo de los últimos cuatro siglos la población miskitu ha mantenido un margen de acción para ejercer el derecho a aprovechar su entorno ecológico y a movilizarse en él, cosa que le ha permitido enfrentar los cambios y las relaciones de poder con los distintos agentes externos que han operado en el territorio: desde la Corona británica, los empresarios dueños de enclaves económicos, la Iglesia morava, el Estado nicaragüense, hasta los gobiernos regionales en la actualidad. En esta ocupación territorial han reproducido a lo largo del tiempo un conjunto de prácticas vinculadas a la autonomía comunitaria. Por otro lado, en los últimos 40 años, las comunidades se enfrentaron a una serie de conflictos sociales, económicos y políticos –de orden regional, nacional e internacional–, que han puesto en tensión el control territorial y por lo tanto, han puesto en riesgo la posibilidad de reproducirse como grupo étnico. En este sentido, se identificaron dos momentos importantes de inflexión: la irrupción del conflicto armado como parte de la guerra desatada en 1981 desde el gobierno de Estados Unidos contra la Revolución Sandinista, y el avance de la frontera agrícola ganadera en su expresión actual de ocupación violenta por parte de campesinos colonos sobre las tierras comunitarias miskitas.

Las comunidades miskitas enfrentan una serie de situaciones internas como los procesos de migración a países como Costa Rica, Estados Unidos e islas del Caribe, consumo de estimulantes por parte de hombres jóvenes, venta indebida de tierras comunitarias, y problemáticas externas, como la violencia de los colonos con nefastas consecuencias sobre las actividades económicas, que condicionan su desarrollo social. En ese contexto, la comunidad pone en juego su agentividad y desarrolla una serie de prácticas para aprovechar las situaciones que el medio y su propia cultura le ofrecen. Por ello, se entiende que la autonomía es relativa a las

posibilidades de procesar socialmente las condiciones exteriores y dar respuestas familiares y comunitarias donde imprimen sus propias lógicas de etnicidad. Es así que la organización social del parentesco, las pautas de residencia, la redistribución de productos de consumo, la utilización diferenciada del territorio y la diversificación productiva se entienden como los principales elementos del andamiaje material sobre el cual se producen las prácticas de autonomía comunitaria.

Tomando en cuenta la experiencia de los dos pueblos abordados en este capítulo, se puede entender de manera sucinta que las estructuras elementales de la autonomía se basan en la conjunción de los siguientes elementos: controlar los territorios sobre los cuales han construido sus proyectos de vida en términos productivos, políticos, culturales, étnicos y espirituales; desarrollar prácticas económicas complementarias a las actividades de subsistencia que desarrollan en el entorno natural; contar con un escenario social emocionalmente sano que les permita realizar los rituales de transmisión identitaria, lo que incluye la resignificación del pasado y del presente a la luz de los imaginarios de futuro; y tener las herramientas políticas y sociales necesarias para decidir el sentido de los cambios que necesitan hacer como pueblo –en el marco de cambios del mundo– en función de conservar sus identidades étnicas, transformaciones y aprendizajes de por medio.

Son propuestas pluralistas que pueden funcionar como estructuras complementarias del gobierno nacional, en la medida que gestionan poblaciones, recursos y territorios que conocen cotidianamente, pues sus relaciones con el contexto no están medidas por la eventualidad de algún cargo político, sino que forman parte del proceso ininterrumpido de habitar esos espacios que son sus escenarios de vida. En ese sentido, ambos pueblos han desarrollado y conservado sus experiencias de autonomía étnica en un territorio que fue “separado” por una frontera nacional, en el caso de los miskitos entre Honduras y Nicaragua, en el caso de los gunadule, entre Panamá y Colombia. Las relaciones históricas, intercomunitarias y transnacionales de cada pueblo –devenidas en proyectos de autonomía– constituyen ejemplos concretos de imaginación política en un registro diferente de lo político al propuesto por la gubernamentalidad de raíz occidental.

Si entendemos que “es a partir del horizonte de sentido de la nación y su historia que se perciben las construcciones de la diferencia” (SEGATO, 2007, p.47), es fundamental revisar las formas en que cada país ha pensado su pasado y su idea de nación. A partir de la década de 1990 hasta la actualidad, los estados de América Latina han desarrollado una serie de transformaciones en sus respectivas constituciones donde fueron reconociendo la existencia de los pueblos indígenas y afrodescendientes –según las trayectorias de cada país– y creando leyes al resguardo de los derechos culturales, territoriales y colectivos. Sin embargo, mucho de ese andamiaje jurídico ha entrado en tensiones o directamente ha sido olvidado, frente a las presiones económicas que ejercen los diversos actores externos como el Estado, colonos y/o empresarios, para explotar los recursos naturales presentes en las áreas donde habitan los pueblos indígenas.

Urge un cambio de paradigma que permita entender las relaciones con las alteridades históricas desde un lugar no capitalista. Como nos recuerda Mario Rufer:

[...] vivimos bajo esa dualidad: una historia (casi siempre nacional) y una proliferación de narrativas inertes sobre el pluralismo cultural. Para el discurso de la gubernamentalidad actual hay una paradoja clave: la nación podrá ser multicultural, pero no multihistórica [...] La retórica contemporánea del reconocimiento es entonces una hospitalidad de *estado* que obvia decir que la historia –como narrativa que sedimenta un pueblo– sigue siendo concebida como única, más allá de las diatribas disciplinares de sus versiones (2020, p. 290).

La deconstrucción de una historia única en las naciones de Latinoamérica implica visibilizar las historias de los pueblos indígenas, incorporándolas como parte del complejo mosaico de las identidades que configuran a cada nación. Es romper las miradas de otrerización y construir pertenencias amplias de ciudadanía en la trama de sus múltiples culturas, donde las autonomías comunitarias indígenas tienen mucho para compartir.

Finalmente, y aunque a esta altura resulte casi una obviedad pues la historia reciente así lo ha demostrado, es importante señalar que las experiencias de autonomía indígena no representan proyectos de separatismo para el Estado, sino todo lo contrario. Son expresiones territoriales de convivencia que se han desarrollado en articulación con múltiples instancias de poder –incluyendo representaciones locales, regionales y nacionales

del Estado– lo que implicó un alto nivel de imaginación política y estrategias económicas por parte de las comunidades indígenas para afirmarse como pueblo. Muchas veces en condiciones de vulnerabilidad como se comentó en este capítulo. Así, tal como señala Miguel Bartolomé “autonomía no es equivalente a segregación, sino a nuevas modalidades de articulación social más igualitarias que las actuales” (2006, p. 184).

BIBLIOGRAFÍA

ALVARADO, E. **Perfil indígena de los pueblos de Panamá**. Unidad Regional de Asistencia Técnica (RUTA) y Ministerio de Gobierno y Justicia, 2001.

ASAMBLEA LEGISLATIVA. Por la cual se denomina Comarca Kuna Yala a la Comarca de San Blas. **Gaceta Oficial**: 23701 Publicada el 29-12-1998, 1998.

BATAILLON, G. **Crónica sobre una guerrilla**. Nicaragua 1982-2007. Ciudad de México: Centro de Investigación y Docencia Económicas, 2015.

CASTILLO, B. **Neggsed (Autonomía)**: Avances y desafíos del autogobierno del pueblo gunadule de Panamá. En GONZÁLEZ, et al. (coord.). *Autonomías y autogobierno en la América diversa*. Quito: Editorial Universitaria Abya-Yala, pp. 323-348, 2021.

_____. **Anmar Nabba Tulenega**. Tulegena: nuestro territorio. Estudio histórico y etnohistórico del Pueblo Gunadule en el siglo XIX. Panamá, 2023.

_____. **La comarca de Tulenega de 1871 como antecedente en la construcción de la autonomía guna en Panamá** (Tesis de Maestría en América Latina) Universidad de Panamá, 2018.

_____. **La autonomía indígena en Kuna Yala frente al impacto de la globalización**: un análisis de los retos del autogobierno indígena. Costa Rica: Tesis de Maestría, Universidad de Costa Rica, 2005.

CEJIL. **Resistencia Miskitu**: una lucha por el territorio y la vida, Centro por la Justicia y el Derecho Internacional. San José: CEJIL, 2019.

CONGRESO GENERAL GUNA. **Gunayar Igardummadwala** (Ley Fundamental de Gunayala), 2009. <https://bit.ly/3msq8To>

_____. Encuentro Binacional del pueblo kuna dule. Panamá. **Boletín Kika**, 5(29). Junio, 2009 <https://bit.ly/3fTpl5V>

_____. **Plan Estratégico de Gunayala**, 2015-2025. Comarca Gunayala. Panamá, 2015.

_____. **Comunicado del Congreso General de Gunayala sobre Zapatillas Nike**, 2009. <https://bit.ly/39uScrG>

CONGRESOS GENERALES GUNAYALA. **Gunayar Igardummadwala**. (Ley Fundamental de Gunayala). Comarca Gunayala. Panamá, 2013. <https://bit.ly/3fTvc0h>

DAVIS, S. et al. **Wangki Awala**. Nuestra memoria de la guerra para vivir en paz, URACCAN, Nicaragua, 2018.

FRÜHLING, P.; GONZÁLEZ, M.; y BOVOLLEN, H.P. **Etnicidad y Nación**. El desarrollo de la autonomía de la Costa Atlántica de Nicaragua (1987-2007). Ciudad De Guatemala: F&G Editores, 2007.

GARCÍA GAYARDO, A. **Donde vuelan las gaviotas**. Género y ética, Regiones Autónomas de Nicaragua (1979-1992). Managua: Colectivo Gaviota, 2000.

GARCÍA, S. **Sangnilaya**. Prácticas de autonomía en una comunidad miskitu de Nicaragua. Managua: UCA Publicaciones, 2012.

GUEVARA, M. **Istmicidad**. Persistencia de la historia y estrechos dudosos. En ARAYA JIMÉNEZ, C. y SALGADO GONZÁLEZ, S. (Coord.), *La profunda Huella Histórica de los Pueblos del Istmo Centroamericano*. (pp. 17-35). San José: Centro de Investigaciones Antropológicas, 2020.

HODGSON, R. (1759). **The Mosquito Shore** [microfilm]. August 30. London: *Public Record Office* PRO.C.O. 123/1 D 24-61/R001. Nicaragua: Ihnca- UCA, 1959.

HOWE, J. **Un pueblo que no se arrodillaba**. Panamá, los Estados Unidos y los Kunas de San Blas. CIRMA, Plumsock Mesoamerican Studies, 2004.

LARSON, A. (2009). **Desafíos en la tenencia comunitaria de bosques en la Región Autónoma del Atlántico Norte (RAAN) de Nicaragua**. URACCAN, Nicaragua, 2009.

LEIS, R. **Panamá: condiciones políticas para los procesos de autonomía**. En GABRIEL, L. y Gilberto LÓPEZ, G. (Coord.), *Autonomías indígenas en América Latina. Nuevas formas de convivencia política* (pp.113-193). Panamá: Plaza y Valdés Editores, 2005.

MAIRENA, E. **Gestión de los Recursos Naturales en Comunidades Indígenas** de la Costa Caribe de Nicaragua: Potencialidades y Dilemas de la Gestión Colectiva, Cuaderno de Investigación N.29, NITLAPAN, Nicaragua, 2007.

MAMDANI, M. **Ciudadano y Súbdito**. África contemporánea y el legado del colonialismo tardío. México: Siglo XXI, 1998.

MORENO, J. Gunas reciben \$2.2 millones de turistas y nacionales. **Periódico El Siglo**. Panamá, 2018. <https://bit.ly/36nUqkn>

OFFEN, K. **The Miskitu Kingdom**. Landscape and the Emergence of a Miskitu Ethnic Identity, Northeastern Nicaragua and Honduras, 1600-1800. Disertación doctoral no publicada. Austin: University of Texas, 1999.

_____. **El mapeo de la Mosquitia colonial y las prácticas espaciales de los pueblos moskitos**. Mesoamérica (50), 2008.

ONMAGGEDDUMAGAN DE GUNAYALA (2013). **Gunayar Igardummadwala** (Ley Fundamental de Gunayala). Gunayala, 2013. <https://www.gunayala.org.pa/Ley%20Fundamenta.Gunayala..pdf>

PÉREZ ARCHIBOLD, J. **Autonomía kuna y Estado panameño**. En BARTOLOMÉ, M. y BARABAS, A. *Autonomías étnicas y Estados Nacionales*. México D. F.: Instituto Nacional de Antropología e Historia, pp. 243-274, 1998.

QUIJANO, A. **Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina**. En *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad / descolonialidad del poder*, Buenos Aires, CLACSO, 2014.

ROMERO VARGAS, G. **Historia de la Costa Atlántica**. Managua: Cidca- UCA, 1996.

WAGUA, A. **Así lo vi y así me lo contaron**: Datos de la Revolución Kuna. Versión del Sailadummad Inakeliginya y de kunas que vivieron la Revolución de 1925. Fondo Mixto Hispano-Panameño de Cooperación, 2007.

VALIENTE, A. (Comp.) **Derechos de los pueblos indígenas de Panamá**. Impresora Gossestra, 2002.

VILAS, C. **Estado, clase y etnicidad**: la Costa Atlántica de Nicaragua. México D. F.: FCE, 1992.

VON OERTZEN, E. El colonialismo británico y el reino misquito en los siglos XVII y XVIII. **Encuentro** (24-25), pp. 5-28, 1985.

Sobre las fotografías utilizadas en este capítulo:

Las imágenes fueron producidas por Salvador García, coautor del capítulo.

GOBIERNOS COMUNALES EN EL CARIBE NICARAGÜENSE: RESISTENCIAS DEL AYER EN LAS LUCHAS DE HOY

Amanda Martínez E.

Dolene Miller Bacon



A pesar de la complejidad cultural e histórica de Nicaragua, su historia oficial está basada, principalmente, en las versiones y narrativas que surgen en la Costa Pacífica del país, colonizada por España durante el periodo de la invasión europea. La Costa Caribe de Nicaragua se ausenta de los relatos de la historia oficial nicaragüense, generando así un imaginario de poblaciones mestizas y blancas, descendientes de europeos, que, según el relato oficial, componen la cultura dominante del país. La presencia de las poblaciones negras e indígenas, tanto sus contribuciones y riquezas culturales, como sus resistencias y conquistas, han sido colocadas en un silenciamiento que niega la existencia de estos pueblos. La socióloga brasileña Lélia Gonzalez (2020) nombró estas prácticas como racismo por omisión, pues el ocultamiento y la negación de la existencia de estas comunidades forma parte de un proceso de blanqueamiento ideológico que tiene la intención de negar la ascendencia negra e indígena en la población nicaragüense, así como imponer como cultura la razón occidental y un sistema de valores colonial y eurocéntrico.

Antes del periodo de la invasión colonial, Nicaragua ya convivía con matrices culturales distintas y con formas propias de distribuir el poder. Después de ofrecer una descripción histórica de esta división étnica y racial del territorio, realizaremos un relato de las conquistas legales alcanzadas por las comunidades caribeñas a través de múltiples movimientos de resistencia a lo largo de los siglos, tales como el reconocimiento de la autonomía y la demarcación territorial y el reconocimiento de sus lenguas y culturas en las regiones que habitan. A su vez, será descrito el concepto de *autogobierno* para estas comunidades, a partir de la narrativa y vivencia de Dolene Miller Bacon, una de las autoras de este artículo, en tanto integrante de los gobiernos comunales y movimientos en defensa del respeto a la autonomía y autodeterminación de los pueblos del Caribe.

El Estado-nación en el mundo colonizado se ha consolidado como un sistema de organización del poder y la vida que busca el control de masas y la destrucción y desmantelamiento de cualquier otra forma de orden político y social que se le interponga. Es una de las características del Estado: las asimetrías, jerarquías y autoritarismo. A partir de esta premisa, pretendemos desarrollar, en la última sección de este artículo, una narrativa sobre las relaciones de conflicto entre el Estado-nación de Nicaragua y los gobiernos autónomos regionales, territoriales y comunales

de la Costa Caribe. Discutiremos aspectos históricos del Caribe nicaragüense y formas comunales de autogobierno desde una problematización contracolonial que cuestiona las opresiones en función de la raza/étnia y el género.

Estas perspectivas provienen de los contextos y lugares de enunciación de las autoras. Una de ellas, Amanda Martínez, proviene de la militancia feminista en apoyo a movimientos periféricos regionales. La otra, Dolene Miller, es originaria de la Costa Caribe y defensora de derechos de su comunidad. Escribimos como mujeres nicaragüenses, provenientes de lugares geográficos y sociales distintos, pero convergiendo en el fin de retratar la compleja diversidad nicaragüense. Algunas fuentes utilizadas para escribir este texto provienen de la oralidad, de conversaciones informales y de un sistema de construcción de la historia que, como una de las autoras coloca, se convierte en una especie de "*patch work*", o una cobija compuesta por varios tipos de telas que tejen y unifican y que no descartan ni desaprovechan aquella historia que no aparece en los libros, o cuyas versiones no fueron aún legitimadas por las instituciones como fuentes "oficiales" para ver el pasado desde otras perspectivas.

1. Categorías étnico-raciales en la historia de Nicaragua

Iniciaremos esta narrativa histórica sobre Nicaragua definiendo conceptos sobre categorías étnicas y raciales, presentes en el pasado y en la actualidad, que ayudarán a dimensionar la complejidad y riqueza cultural a lo interno del país. Como consecuencia de las mezclas étnicas provocadas por la invasión europea se generan en Nicaragua distintas categorías étnicas/raciales cuyas definiciones varían de acuerdo con el tiempo histórico, la geografía y la cultura. En las ciencias sociales se han descrito, principalmente, dos formas de construcción de la identidad: la social y la individual (ANTAKI y WIDDICOMBE, 1998; CASTELLS, 1999; HOWARD, 2000; MACHADO, 2002). La identidad individual responde a una construcción personal sobre el concepto de sí. Por otra parte, la identidad social se refiere al concepto de sí misma en relación con los vínculos a la sociedad que pertenezco. De esta forma, la autopercepción y la forma en que la sociedad lee a una persona son elementos fundamentales en la construcción identitaria. Los procesos de la construcción de la identidad son complejos y están atravesados por la raza, el género, la orientación sexual, clase social, cultura, nacionalidad,

entre otros. Estos elementos también se construyen en sistemas de opresión, como el racismo y la colonialidad, igualmente, sobre mecanismos de resistencia frente a esta dominación. En el caso de Nicaragua, las resistencias históricas de distintos pueblos son un elemento clave en la construcción de la identidad.

En el contexto nicaragüense podemos reconocer como categorías étnico/raciales a las poblaciones blancas descendientes de europeos, poblaciones mestizas, pueblos indígenas reconocidos a través de sus nombres ancestrales¹, las poblaciones afrodescendientes cuyos grupos culturales más representativos son la comunidad Negra Creole/Kriol y el Pueblo Garífuna, y, finalmente, existen poblaciones afro-indígenas. Es importante mencionar en este trabajo que existe la categoría étnica de *criollo*; sin embargo, esta posee un significado distinto a través de la historia y del lugar físico donde esta palabra es definida. A través de una revisión bibliográfica observamos que la historiadora Frances Kinloch (2016) define como *criollo*, en el Pacífico de Nicaragua, a las personas hijos/hijas de padre y madre española nacidas en América en el contexto de la colonización. En el caso de Lizandro Chávez (1981) la definición de *criollo*, en la Costa Caribe, se refiere a las poblaciones afrodescendientes. En la actualidad, en el Caribe nicaragüense, existe el término Creole/Kriol con una definición similar a la utilizada por Chávez. Este término no proviene de una traducción literal del idioma inglés, y en la Costa Caribe de Nicaragua, así como en países caribeños, *Creole* es utilizado para referirse a personas producto de la mezcla racial entre europeos y afrodescendientes. Inclusive el *Creole* se reconoce como una lengua muy particular de comunidades de origen afrodescendiente. Estas definiciones de pueblos y lenguas se encuentran también en el Miskitu, el Rama y el Mayangna cuando se refieren a su pueblo, su idioma y su territorio.

Esta misma situación se repite en la definición del término mestizo/mestiza, cuyo significado varía, tanto en Centroamérica como en distintos territorios del resto de la región. En el Caribe nicaragüense *mestizo* es un término utilizado para reconocer a las poblaciones del Pacífico de Nicaragua, también llamadas españolas o *pañas*. En el caso del Pacífico, este término hace alusión a la mezcla racial entre poblaciones blancas europeas, indígenas y/o negras.

La socióloga boliviana Silvia Rivera Cusicanqui (2018) introduce la palabra aymara *Ch'ixi* como una identidad mezclada que en el mundo aymara significa gris o distintas tonalidades de colores que

1 En la actualidad se reconocen nueve pueblos indígenas y afrodescendientes en Nicaragua, siendo los pueblos Miskitu, Sumu-Mayangna, Garífuna, Kriol, Rama, Chorotegas, Cacaoperas, Xiu y Nahoas. En el pasado, la región mesoamericana de Nicaragua estaba poblada por los pueblos Chorotegas —divididos en dos grandes grupos: nagradanos y dirianes— el pueblo Nicarao y el pueblo Maribio. En la región Chibcha del país se encontraban: el pueblo Rama, Tawira Miskitu, Matagalpa y Sumu Mayangna. Dentro de los Sumu Mayagna existían variaciones lingüísticas entre comunidades como las y los Twahka, Panamaka, Ulwa, Kukra y Bawihka. Por otro lado, las mezclas entre los pueblos originarios y las poblaciones africanas derivaron en pueblos como las/los Sambo.

producen un tono grisáceo. Lo *Ch'ixi* es una forma de nombrar, en un idioma originario, el fenómeno del mestizaje en el contexto particular de Bolivia. En este sentido, Rivera más que definir intenta explicar, por medio del concepto de *Ch'ixi*, el conflicto identitario que se podría producir en el ser colonizado a través de la fusión de culturas antagónicas que habitan un cuerpo. El resultado de esta mezcla podría variar, ya sea abrazando a la identidad indígena y/o negra, o provocando su negación e inferiorización.

En ese sentido, lo *Ch'ixi* llama al reconocimiento del pasado colonial que nos atraviesa y funcionaría como una forma de observar su reproducción con el motivo de modificar esta práctica de manera consciente. Por otro lado, a pesar del mestizaje como un reconocimiento individual, es importante reconocer que en la esfera social prevalecen las categorías raciales mencionadas donde la población que continúa en la cima de la pirámide de privilegios es blanca, masculina y principalmente aquella con fenotipos europeos. Las poblaciones no-blancas, o racializadas, continúan sufriendo las complejas estructuras de opresión en función de la raza.

2. Colonialidad y división étnico/racial del territorio en Nicaragua

La Costa Caribe es el lugar físico y simbólico de gran parte de los pueblos indígenas de la matriz chibcha y de los pueblos de la matriz africana, como las y los *kriols* y garífunas. Esta área geográfica y cultural de Nicaragua es sede de gobiernos regionales, comunales y territoriales. La Costa Caribe está dividida en dos regiones autónomas: la Región Autónoma de la Costa Caribe Norte (RACCN) y la Región Autónoma de la Costa Caribe Sur (RACCS). Estas dos regiones se encuentran en el territorio ancestral de la Moskitia².

Antes de la llegada de la invasión europea al Sur Global, y a Nicaragua en específico, existían en el territorio pueblos divididos por dos matrices culturales distintas: la chibcha y la mesoamericana, tal y como aparece en la figura 1. Los pueblos que se encontraban dentro de estas dos grandes matrices, aunque dialogaban entre sí, tenían diferencias estructurales, entre ellas la forma en que organizaban el poder. Las y los mesoamericanos poseían un sistema jerárquico con la figura del cacique como líder y su familia, conformando a la nobleza. Mientras tanto, muchos pueblos

² La Costa de los Mosquitos, o Moskitia, es una área histórica y geográfica de Centroamérica situada al este de Honduras que se extiende a lo largo de la Costa Caribe de Nicaragua. La Moskitia se convirtió en un protectorado británico en el que se reafirmó la soberanía del territorio de la Nación Moskitia ante la independencia de Nicaragua, que sólo estaba delimitada físicamente por la Costa del Pacífico, cuando formaba parte de la Federación Centroamericana y también cuando salió de dicha federación para convertirse en una república independiente. La Moskitia es también una coalición internacional dirigida por pueblos indígenas que promueve la conservación de los bosques y los derechos de los pueblos originarios y afrodescendientes del este de Nicaragua y Honduras, y forma parte de la Alianza de los Cinco Bosques.

de la matriz chibcha organizaban el poder de forma comunitaria, tomando las decisiones competentes a sus territorios de manera grupal (KINLOCH, 2016). El área cultural chibcha nicaragüense, en el pasado, comprendía principalmente a los pueblos Matagalpa, Sumu y Miskitu, o Misumalpa, nombre dado por lingüistas para indicar y agrupar estas lenguas, y el pueblo Rama.

Figura 1. Mapa de organización política a fines del siglo XV



Fuente: IHNCA, 2016

Las prácticas comunitarias de autogobierno en distintas comunidades del Caribe nicaragüense nos llevan a pensar en ellas como una herencia cultural ancestral de las dinámicas del pasado. Otro elemento importante sobre este reflejo del pasado en las prácticas del presente se da en el Arto. 6 de la ley 445 de demarcación territorial. Esta ley determina que las comunidades se organicen de acuerdo con sus costumbres y tradiciones, siendo estas regidas por una asamblea comunal. La toma de decisiones y la elección de sus autoridades se realiza de manera colectiva y por consenso. La ley reconoció en la Constitución de Nicaragua las tradiciones ya existentes en dichas comunidades. Los gobiernos comunales del Caribe en la actualidad no poseen jerarquías dentro de las asambleas. Entidades como las alcaldías fueron estructuras que se incorporaron después de que el territorio Caribe fue anexado a la república de Nicaragua. Por ello interpretamos que esta manera comunal que prevalece en la actualidad son formas de autogobierno que vienen del pasado de esta área de Nicaragua. Esto incluye los Consejos Regionales Autónomos, pues su estructura no se diferencia en mucho del período de la formación

de la Reserva de la Mosquitia, durante el proceso de anexión de este territorio a la República de Nicaragua. A pesar de la estructura comunitaria, la injerencia del Estado de Nicaragua y su política partidaria representan hasta el día de hoy un impedimento para su funcionamiento.

Registros históricos sugieren que, en algunos pueblos del Caribe norte, como los Miskitus, existían algunas formas de jerarquía donde el poder se concentraba en los mayores, que eran guiados por un jefe (GAMIO DE ALBA, 1983; HERNÁNDEZ y MURGUIALDAY, 1992). A pesar de la presencia de algún tipo de jerarquía en este pueblo caribeño, de acuerdo con alguno(a)s autores(as), continúan prevaleciendo marcadas diferencias en relación con la división política que se vivía en pueblos mesoamericanos. Por otro lado, el pueblo Miskitu también es descrito como una sociedad matrilineal en el período prehispánico. En esta sociedad se profundizó la importancia de la mujer en la transmisión de los valores de su comunidad (HELMS, 1971; HERNÁNDEZ y MURGUIALDAY, 1992).

Las fuentes históricas que nos permitirían reconstruir la historia del Caribe en el periodo previo a la invasión colonial son escasas. Esto incluye los pocos estudios etno-históricos y arqueológicos realizados en esta región del país. A su vez, las pocas fuentes históricas existentes provienen de anotaciones e interpretaciones realizadas en el siglo XVII por piratas y bucaneros como Exquemelin, Raveneau de Lussan y Dampier (KINLOCH, 2016). A pesar del registro realizado sobre la vida de algunos pueblos del Caribe por parte de la marina inglesa, estas descripciones fueron realizadas desde perspectivas masculinas y etnocéntricas que inferiorizaban a la cultura y tradiciones de los otros y las otras. En el caso de las interpretaciones españolas sobre las poblaciones del istmo centroamericano, Carmack coloca que "los historiadores españoles de la colonia encontraron difícil aceptar el punto de vista nativo sobre el pasado y, al contrario, ellos quisieron ver este pasado como parte de la historia universal de su propio mundo" (CARMACK, 1994, p. 32). Esta afirmación de Carmack nos invita a imaginar cómo sería el Estado actual de Nicaragua si el territorio de pueblos indígenas de la Mosquitia anexada hubiese quedado bajo el dominio español. ¿Se estarían discutiendo leyes de protección a tierras de pueblos indígenas y a sus costumbres y tradiciones para autogobernarse? Observamos que existe un esfuerzo por investigadores(as) externos de comprender la historia originaria del pasado; sin embargo, las interpretaciones son realizadas

desde perspectivas de sus propios mundos y términos, lo que podría generar algunas limitaciones en la comprensión del mundo de los otros y las otras.

Existe también un vacío étnico en la producción del conocimiento "oficial" sobre el Caribe, dónde sobresalen las interpretaciones realizadas principalmente por personas externas a las comunidades, tanto en nivel nacional como global. Esto no significa que las interpretaciones de dichos autore(a)s se invalide por su condición externa, pero es importante resaltar que muchas comunidades en América Latina se han visto obligadas a escuchar las versiones de su propia historia a partir de las interpretaciones de quienes han detentado el poder de hablar, inclusive en nombre de estas comunidades. En la construcción de los registros oficiales también se observa la búsqueda de personas de comunidades del Caribe en carácter de informantes y no como autores y autoras de la propia historia. Una prueba del vacío étnico radica en la antigüedad de las dos universidades presentes en la Costa Caribe. Mientras que la universidad BICU (Bluefields Indigenous and Caribbean University) fue fundada en 1991, y la universidad URACCAN (University of the Autonomous Regions of the Nicaraguan Caribbean Coast) se fundó en 1994, la UNAN (Universidad Nacional Autónoma de Nicaragua) localizada en la Costa del Pacífico donde prevalece la mayor concentración de población blanca y mestiza del país, fue fundada en 1812, hace 211 años (el presente artículo fue escrito en 2023). Estos datos remiten a una jerarquización de los saberes como un producto de las clasificaciones raciales realizadas a lo largo de la región entera. A su vez, existen barreras lingüísticas que abren más las brechas sobre estos conocimientos en territorios que no podrían ser homogeneizados, pues se tendría como consecuencia la pérdida de la riqueza y derechos de los pueblos a su lengua, cultura y tradiciones.

La autora afro-brasileña Djamila Ribeiro (2017) subraya la existencia de un lugar de privilegio social y epistémico centrado en la presunta universalidad de los valores científicos de mundo blanco. De esta manera, se legitima a las visiones eurocentradas y occidentales como poseedoras de una superioridad epistémica sobre otras versiones de la historia y del hacer ciencia. Ribeiro utiliza el concepto de lugar de enunciación desde un análisis del feminismo negro en Brasil, al discutir que las experiencias de una mujer negra y una mujer blanca son distintas debido al

lugar social que estas ocupan. A través de esta discusión, la autora enfatiza en las dificultades de las poblaciones negras para acceder a determinados espacios, provocando que estos grupos sociales subalternizados tengan menos producciones epistemológicas sobre sus mundos. El acceso a la universidad o medios de comunicación es una muestra, como el caso ya colocado de la fundación reciente de las primeras universidades en la Costa Caribe, que dificulta en gran medida el registro del pensamiento indígena y negro caribeño de Nicaragua. En la misma línea de Ribeiro, Cida Bento (2022) problematiza el pacto no verbalizado entre la blanquitud regional, donde los privilegios, inclusive aquellos sobre el poder de hablar, escribir y producir conocimiento sobre las culturas, permanece en este grupo racial que sistemáticamente niega o silencia otras interpretaciones de la realidad provenientes de otros mundos.

Las versiones históricas procedentes de otros lugares de enunciación contestan los registros oficiales y hegemónicos que reproducen las jerarquías raciales, sociales y epistémicas que prevalecen en la actualidad. Con esto no queremos decir que solamente las y los caribeños pueden hablar sobre esta región, sino indicar que existen diferentes perspectivas de análisis y de afirmaciones que radican en las condiciones sociales que son ofrecidas a estos grupos que se han visto privados de oportunidades de acceder a la producción del conocimiento dentro de las estructuras legitimadas como "científicas" y cuyas versiones rompen con visiones universalistas del mundo, para traer la diversidad de experiencias, generando visiones más complejas del mundo. Ribeiro piensa en el lugar de enunciación como una manera de romper con la invisibilidad de quienes han sido históricamente subalternizados(as).



3. La búsqueda de una ruta interoceánica y su impacto en la división cultural de Nicaragua

Debido a la búsqueda de una ruta interoceánica por Centroamérica y el descubrimiento, por parte de los colonizadores, del Río San Juan y el lago Cocibolca (o Mar Dulce) en Nicaragua, el país vivió dos procesos de colonización distintos. En el Pacífico de Nicaragua prevaleció la colonización española, mientras que en la Costa Caribe se desarrolló un protectorado británico que continuó acentuando la ya existente división cultural interna y territorial del país. La búsqueda por conquistar el poder marítimo mundial desde la época de la invasión provoca una rivalidad entre las colonizaciones española e inglesa en Nicaragua, con distintas batallas y tratados entre ambas que se producen a lo largo de siglos. A diferencia del exterminio español en el Pacífico, los ingleses realizaron una alianza con el pueblo Miskitu, de la matriz cultural Chibcha, para enfrentarse a la corona española. Esta alianza permitió que los ingleses exploraran los recursos naturales de la Moskitia, región localizada en partes del Caribe hondureño y nicaragüense. Aunque, formalmente, esta área pertenecía a los dominios españoles (ROMERO, 1995; KINLOCH, 2016), este dominio "nunca logro consolidarse" (GONZALEZ, 1997, p55). Para Lizandro Chávez, la diferencia entre la colonización inglesa y la española consistió en que "el modo de dominación española los diluyó biológica y culturalmente, en tanto que allá, el modo de dominación inglesa los preservó en la medida conveniente al cumplimiento de la misión que el colonizador les asignaba" (CHÁVEZ, 1981, p. 88).

Los pueblos originarios del occidente de Nicaragua recibieron la presencia de piratas, comerciantes, madereros y mineros que terminaron alterando el orden social y político de sus comunidades. A partir de 1640, la Moskitia también comenzó a recibir la presencia de esclavizados y esclavizadas africanas que huían de las plantaciones británicas de azúcar localizadas en islas del Caribe. Esta mezcla étnica con poblaciones africanas da lugar a un nuevo grupo étnico conocido como sambo-miskitu (KINLOCH, 2016). Los españoles también se encargaron de introducir poblaciones arrancadas del continente africano y traídas para Centroamérica en función del exterminio de pueblos indígenas, cuya población tuvo un dramático descenso debido al trabajo esclavo. De esta manera, fueron introducidos en el istmo centroamericano más de 20 mil esclavizados y esclavizadas provenientes de África entre

los años 1520 y 1820. Muchas de estas personas fueron enviadas a trabajar a las minas de oro y plata de Olancho y Tegucigalpa en Honduras (FONSECA, 1996; KINLOCH, 1996).

Ante la dificultad de España de establecer dominio sobre la región (ROMERO, 1995), la Moskitia se convirtió en un protectorado británico en el que se reafirmó la soberanía del territorio de la Nación de la Moskitia frente a la independencia de Nicaragua, delimitada físicamente sólo en la Costa del Pacífico, tanto cuando formaba parte de la Federación Centroamericana como cuando la abandonó y se convirtió en una república independiente. La Moskitia formó parte del ajedrez geopolítico internacional mientras se definían las fronteras físicas de las repúblicas independientes de Centroamérica.

En 1860 se firmó el Tratado de Managua, un acuerdo entre el Reino Unido de Gran Bretaña y el Estado de Nicaragua, en el que Gran Bretaña reconocía la soberanía de Nicaragua sobre el territorio de la Moskitia, renunciando al protectorado. En este sentido, inicialmente se realizó un acuerdo entre Estados Unidos y Gran Bretaña (Tratado Clayton – Bulwer, en 1850) para decidir el destino de la nueva república, en especial, por el interés de la construcción de un canal interoceánico. En el caso del Tratado de Managua, con la participación del Estado nicaragüense, las poblaciones negras e indígenas de Nicaragua aparecían como nombres y objetos de un proceso de recolonización, sin una participación concreta dentro de este acuerdo (CHÁVEZ, 1981). En este sentido, la anexión de la Moskitia al Estado nicaragüense representó el paso de un proceso colonial británico, para otro, preservando las bases estructurales de la razón occidental, blanca y eurocéntrica que prevalece en el mundo colonizado. Chávez (1981) coloca que, desde el proceso de reincorporación, la población criolla y miskita no tuvieron participación en las decisiones tomadas sobre el territorio incorporado a la república de Nicaragua.

Mientras tanto, el Estado nicaragüense aceptó reconocer el derecho a la autonomía de los pueblos indígenas y étnicos. Esto llevó a la creación de la "*Reserva de la Mosquitia*", una delimitación territorial reservada a estos pueblos indígenas con derechos definidos. En 1894, este territorio fue incorporado oficialmente a Nicaragua a través de la Convención de la Moskitia, donde se firmó el documento denominado "Derecho de Reincorporación"

(KINLOCH, 2016). En 1905 se firmó el tratado Harrison-Altamirano que legitimó esta incorporación, llamada "Reincorporación" en los documentos oficiales.

Estos términos son cuestionados por algunos defensores de los derechos en la Costa Caribe de Nicaragua que rechazan el término *Reincorporación*, puesto que la Moskitia nunca fue parte de Nicaragua en la formación de la nueva república después de las divisiones territoriales coloniales. Esto considerando tres procesos históricos que dieron paso a la unificación de dos territorios culturalmente distintos, dando inicio la anexión del territorio, a través del tratado de Managua, a una incorporación de la Reserva de la Moskitia con la Convención y, posteriormente, a una "reincorporación", a partir del Tratado Harrison-Altamirano. En realidad, sería la primera vez que se unifica un territorio basándose en demarcaciones postcoloniales, cuyas fronteras y delimitaciones no existían ni funcionaban así antes del periodo de la invasión. Además, se reconocía que la forma de gobierno monárquico indígena se basaba en el autogobierno, con un jefe hereditario de acuerdo con sus costumbres y tradiciones, como lo señala el Art. 3 y 4 del tratado de Anexión de 1860.

Después de la llamada "Reincorporación", en un intento de borrar la identidad de esta región de Nicaragua, el Estado-nación, bajo el gobierno del presidente José Santos Zelaya, cambió su nombre por el de Departamento de Zelaya, reduciendo drásticamente el espacio territorial de la Moskitia. Las disposiciones de la Convención de la Moskitia (1894), donde se acordó que habría un proceso de legalización de las tierras comunales, así como un trato respetuoso de las costumbres y tradiciones de estos pueblos, no fueron cumplidas por el Estado de Nicaragua, reforzando la división interna ya existente entre la Costa del Pacífico y la Costa del Atlántico o del Caribe, donde el Estado-nación de la nueva república es visto como una réplica de la colonización española, ahora perpetuada por la población mestiza que mantuvo el sistema de valores colonial.

Como ocurrió en varios territorios del mundo colonizado, el acceso a la tierra en Nicaragua estuvo determinado en función de un sistema de castas producto de la inversión aberrante de la raza. Las poblaciones peninsulares, de padre y madre europeo nacidas en Europa, y los criollos, de padre y madre europea nacidos en América, estaban en el tope de la pirámide de distribución racial de la tierra y el poder. Estos grupos poseían derechos sobre la tierra

en el mundo colonizado. Las poblaciones indígenas, africanas y ladinas (de padre europeo y madre indígena o africana) no poseían derechos para comprar tierra en Nicaragua, en el caso de la región del Pacífico (MARTINEZ, 2021; KINLOCH, 2016). Hoy en día, la mayor concentración de poblaciones mestizas y blancas descendientes de europeos se concentra principalmente en el Pacífico de Nicaragua. Sin embargo, también existen poblaciones indígenas en esta área geográfica que luchan por su reconocimiento y su tierra ancestral. La mayor parte de las poblaciones indígenas y afro-nicaragüenses se concentran en la Costa Caribe.

En Nicaragua, así como en el resto de la región, la población blanca y mestiza es detentora de una serie de privilegios, siendo uno de ellos el enfocar las narrativas de la historia oficial del país en función de su grupo social. Esto puede observarse en el intento de colocar la historia de su grupo como representando a la mayoría. En términos de la descripción de las opresiones que se viven en el país, ha prevalecido la perspectiva de clase social, escondiendo las opresiones por la raza, el género y la cultura, reduciendo asuntos propios de los pueblos indígenas y afro-nicaragüenses a opresiones socioeconómicas y evitando asumir la reproducción del racismo por parte de las elites nicaragüenses en el poder.

Lélia Gonzalez (2020) nos llama la atención sobre mecanismos utilizados por el aparato ideológico del Estado para eliminar de la historia oficial *la otra historia*, proveniente de las poblaciones negras e indígenas en un proceso de emblanquecer los registros y la memoria del pasado. Uno de estos mecanismos se da a través del sistema educativo, pues los materiales didácticos sobre la historia nicaragüense que prevalecen en las escuelas primarias, secundarias y la universidad rescatan la memoria de gestas heroicas y personajes blancos, mestizos y con la visión nacionalista/universal que pretende homogeneizar la diversidad interna de Nicaragua. González, en el caso brasileño, cuestiona dónde está la memoria africana, el desarrollo de sus culturas y civilizaciones, así como las características de estos pueblos en las escuelas brasileñas. Según González:

[...] el sistema educativo destila racismo: los libros de texto, las actitudes de los profesores en las aulas y en los momentos de ocio apuntan a un proceso de lavado de cerebro de tal orden que el niño que continúa sus estudios y por casualidad llega a la enseñanza superior ya no se reconoce como negro (GONZÁLEZ, 2020, p. 39).

En el caso de Nicaragua, Sergio Ramírez Mercado (2008), en su libro *Tambor Olvidado*, resalta la forma en que las culturas africanas en el Pacífico de Nicaragua se volvieron invisibles, señalando que de la tercera raíz del mestizaje nicaragüense “no se habla” (RAMÍREZ, 2007, p. 11) y que “lo mejor era desaparecer, y callar” (RAMÍREZ, 2007, p. 12). Se aceptó mejor la herencia indígena que la africana, a pesar de ser evidente que algunos bailes e instrumentos musicales, así como palabras nicaragüenses, provienen de las poblaciones del continente africano. Como señala González, el uso de la educación como instrumento para cambiar la historia de los pueblos afrodescendientes, de negarse a sí mismo, se evidencia en Nicaragua a través de la falta de presupuesto para implementar el uso de las lenguas autóctonas de la Costa Caribe. También se observa la falta de implementación de un programa bilingüe e intercultural eficaz en esta región de Nicaragua, así como formalmente está descrito en el Sistema de Educación Autónomo Regional (SEAR). Específicamente, en el Art. 2 de la ley de Lenguas para el Caribe se señala que las comunidades de la Costa Atlántica (Costa Caribe) tienen derecho a la preservación de sus lenguas. De acuerdo con esta ley, se debe garantizar que las lenguas autóctonas caribeñas sean de uso oficial y que los procesos judiciales de las personas de origen indígena o afrodescendientes se lleven a cabo en su lengua materna.

Para el historiador camerunés Achille Mbembe (2013), existe un *alterocidio* en lo que respecta a la división racial instituida por las colonias, que se define por la creación del otro y la otra, la persona que no es semejante al grupo racial que se colocó violentamente en el poder. Según el autor, el otro es visto como una amenaza de la cual es necesario protegerse, deshacerse o destruirlo(a) cuando no se consiga establecer un control total sobre esta persona o población. La noción de la raza permite que se representen las humanidades no-europeas como si fueran seres menores, el reflejo pobre del hombre ideal de quien estaban separadas por un intervalo de tiempo intransponible. Una diferencia prácticamente insuperable. Este invento occidental redujo al cuerpo y a seres humanos a apariencias, en función de fenotipos: la piel y su color. Ello es considerado por Mbembe como una locura codificada. En su libro *Critica a la razón negra*, Mbembe sostiene que, si la conciencia occidental sobre el Negro es un juicio de identidad, la razón negra es una declaración de su identidad. La razón Negra habla de y por sí misma sobre aquello

que no fue aprendido, se posiciona en lugares distintos donde fue colocada por la razón occidental y colonial. La razón negra e indígena habita los lugares de los cuales fueron arrancados y arrancadas, o aquellos donde les fue negada su presencia. Estas otras razones del mundo no-blanco radican también en el momento en que estos pueblos se abren espacio en la historia escrita para reescribirla, contestarla y ser agentes/autores(as) de la propia historia.

Por su parte, la socióloga boliviana Silvia Rivera Cusicanqui critica la forma en que se legitima el hacer historia, pues “existe una mirada lineal y progresista de la historia centrada en el Estado, el desarrollo de la industria pesada y el capitalismo estatal” (CUSICANQUI, 2018, p. 17). Los pueblos caribeños nicaragüenses se han encargado de realizar esta descentralización de la historia basada en el Estado como protagonista al preservar los gobiernos o autoridades comunales/territoriales y contestar, de diversas formas, la historia oficial nicaragüense oculta en la reproducción del colonialismo en diversos periodos de la historia pasada y la reciente.

Entendemos como *autoridad comunal* a una persona o grupos de personas de la comunidad, elegida en asamblea comunal, según sus costumbres y tradiciones, para que los represente y los gobierne por un periodo que la asamblea comunal defina. Además, también existe la autoridad territorial, que es la autoridad intercomunal conformada por el conjunto de varias comunidades indígenas y/o étnicas que son órganos de administración y de gobierno tradicional que representan a las comunidades o el territorio. Un ejemplo de autoridad territorial es el Gobierno Territorial Rama Kriol (GTRK), integrado por seis comunidades indígenas Rama y tres comunidades afrodescendientes kriol. Cada comunidad tiene su propia autoridad; sin embargo, el conjunto de estas comunidades requiere de una autoridad que gobierne el territorio, de acuerdo con las costumbres y tradiciones de estos pueblos que conviven esta tierra ancestral.

Con la Ley 445, el Estado de Nicaragua ha demarcado 23 territorios para beneficio de más de trescientas comunidades indígenas y afrodescendientes, lo que representa el 31.16% del territorio nacional (IWGIA, 2020). Dentro de la asamblea se discuten situaciones y se toman decisiones sobre el gerenciamiento de la vida y los recursos del territorio. Los gobiernos comunales y territoriales están basados en el

principio de autonomía en las dos regiones de la Costa Caribe nicaragüense. Por autonomía entendemos el derecho histórico de los pueblos del Caribe por definir y decidir sobre sus territorios basados en sus costumbres y tradiciones. La conquista de la autonomía no se dio por la vía pacífica, pues representó una lucha de muchos años hasta su conquista en la década de 1980.

4. Conquistas armadas y legales de los pueblos indígenas y afrodescendientes de Nicaragua

Las disputas por el reconocimiento de territorios ancestrales en Nicaragua han tenido lugar durante diferentes gobiernos, en distintas épocas, incluso durante la revolución popular sandinista. En diciembre de 1981, el gobierno nicaragüense desalojó a miles de indígenas, en su mayoría miskitus, de sus aldeas ubicadas en las proximidades de la frontera con Honduras. Esto provocó que algunos indígenas se unieran a grupos guerrilleros para luchar contra los sandinistas.

La revolución popular sandinista es una expresión principalmente de movimientos de resistencia de la Costa del Pacífico a la dictadura de la familia Somoza y a la violenta presencia injerencista de los Estados Unidos en la organización interna de Nicaragua. Por otro lado, la organización del poder durante el sandinismo replicó el modelo colonial de Estado-nación, manteniendo la relación de violencia política y cultural del Estado con las poblaciones del Caribe nicaragüense. En su intento por colocar al aparato estatal sobre el control de las tierras ancestrales y modos de vida caribeños surge una resistencia que produjo conflictos históricos entre el sandinismo y estas poblaciones, como los MISURASATA.

Cuando la Revolución Popular Sandinista intentó institucionalizarse en la Costa Caribe en la década de 1980, hubo campañas entusiastas como la de alfabetización nacional y la de salud pública; sin embargo, este grupo revolucionario, principalmente procedente del Pacífico, mostró poca comprensión de la diversidad étnica y de las distintas manifestaciones culturales de los pueblos caribeños dentro de su heterogeneidad. Una queja recurrente de profesoras miskitu a las campañas de alfabetización, por ejemplo, es que éstas se realizaban en español, la lengua del colonizador e invasor, y no en las lenguas indígenas y/o el idioma Kriol.

En este esfuerzo por llegar al Caribe, el sandinismo hizo una alianza con diferentes líderes de estos pueblos, fruto de lo cual surgió una organización llamada MISURASATA, que significa Miskitus, Sumos, Ramas y Sandinistas Unidos. Es importante señalar que el nombre Sumo es una denominación del pueblo Mayangna, cuyo nombre está ahora en desuso. A través de MISURASATA se negociaron importantes acuerdos, como el proceso de alfabetización en las lenguas maternas de los pueblos y el reconocimiento oficial de la propiedad colectiva de la tierra, una reivindicación ancestral de estas comunidades frente a la imposición de modelos coloniales en sus territorios.

El MISURASATA creó el "Documento sobre la Tierra" a través de una consultoría que sus miembros tuvieron con Cultural Survival (KINLOCH, 2016). El documento delimitaba como territorio indígena una zona de 45.000 kilómetros cuadrados que representaba el 30% del territorio nicaragüense. Este documento también estableció el derecho de estas comunidades a organizarse y (auto)governarse, a través de sus formas ancestrales y tradicionales de organizar la vida en sus comunidades y los recursos naturales ubicados en sus territorios (SOLLIS, 1989).

El documento sobre la tierra provocó una ruptura entre el MISURASATA y el sandinismo, debido a que, antes de la presentación formal de este documento, el Ministerio del Interior estaba al tanto de las demandas y lo interpretó como un complot separatista generado por el Centro de Inteligencia de los Estados Unidos (CIA). En 1981, el gobierno central del Pacífico detuvo a los 22 dirigentes del MISURASATA en una operación policial que provocó la muerte de cuatro indígenas miskitu y cuatro sandinistas. Esto también desencadenó protestas masivas y el estallido de un conflicto violento entre los pueblos afrodescendientes e indígenas que exigían la liberación de sus líderes detenidos por el Frente Sandinista de Liberación Nacional (FSLN) (KINLOCH, 2016). Ese mismo año los líderes fueron liberados; sin embargo, este fue el comienzo de un enfrentamiento, en parte armado, entre los sandinistas y los pueblos del Caribe.

Es importante destacar la diferencia entre el enfrentamiento armado del MISURASATA con los sandinistas y no confundirlo con la contrarrevolución protagonizada por la Guardia Nacional, el ex ejército de la dictadura de la familia Somoza. Las organizaciones contrarrevolucionarias no contaron con el apoyo de los pueblos caribeños. Bourgois (1993) sostiene que las diversas formas de

movilización indígena fueron apoyadas por una parte considerable de la población costeña, incluyendo algunas alianzas que se hicieron con los grupos contrarrevolucionarios. Los motivos de los enfrentamientos entre indígenas/afrodescendientes y sandinistas, y contras y sandinistas, fueron de distinta naturaleza (BATAILLON, 2015; MEMBREÑO, 2016), y su asociación lleva a malinterpretar los conflictos estructurales que colocan en evidencia la reproducción de modelos coloniales y la imposición de la razón occidental sobre las culturas locales de los pueblos indígenas y afrolatinoamericanos. Los objetivos de los dos grupos que lucharon contra el sandinismo tenían un carácter diferente, dado que los indígenas y los afro-nicaragüenses no buscaban derrocar un gobierno, sino reclamar el poder de (auto) gobernarse a sí mismos, dentro del territorio nacional, fuera de la lógica del Estado-nación, porque provenían de un contexto político autonómico.

Del MISURASATA surgió el grupo MISURA, una segunda alianza entre grupos indígenas que se articuló para combatir a los sandinistas. El MISURA llegó a operar específicamente en la frontera con Honduras. Este conflicto con la resistencia indígena provocó el desplazamiento de muchas comunidades miskitas en el norte de Nicaragua, dando lugar a episodios como el de la Navidad Roja en 1982, una operación que desplazó a 42 aldeas miskitas con el objetivo de alejar a las comunidades de la línea de fuego entre sandinistas y contras. El sandinismo pretendía evitar que quienes fueron designados como contrarrevolucionarios y los indígenas instalarán campamentos militares en la región fronteriza con Honduras (KINLOCH, 2016).

Este fue uno de los muchos errores políticos que cometió el sandinismo con las poblaciones étnicas e indígenas caribeñas. Las comunidades debían ser trasladadas a Tasba Pri (Tierra Libre), un lugar que albergaría nuevas comunidades miskitas. En este traslado se informó que las aldeas miskitu fueron quemadas y sus cultivos destruidos, provocando un traslado forzoso y violento que ha quedado dolorosamente grabado en la memoria histórica del Caribe. Esto también motivó a muchos otros miskitos y miskitas a unirse a la lucha armada contra el sandinismo. De acuerdo con relatos orales en la ciudad de Bluefields, en 1985 esta ciudad vivió los horrores de la guerra. En el parque central, aproximadamente 25 cadáveres de población afrodescendiente fueron exhibidos, creando zozobra en la comunidad. Hoy en día, mucha información sobre este

periodo se encuentra en el relato oral y aún está pendiente y en proceso de construcción el rescate de otras narrativas invisibilizadas sobre este periodo de la historia del país.

4. 1 El reconocimiento de la autonomía

En 1984, las relaciones entre los sandinistas y los pueblos del Caribe se hicieron más cordiales y se inició un proceso de negociaciones de paz (HALE, 1994; SOLLIS, 1989). En noviembre de 1984, Kinloch (2016) relata que los líderes sandinistas aceptaron su error y expresaron su voluntad de reconocer los derechos de autonomía de los pueblos del Caribe. MISURASATA prometió poner fin al conflicto armado con el sandinismo a cambio de una garantía total de la autodeterminación indígena y afrodescendiente. Fue en 1985 cuando se organizó la Comisión Nacional de Autonomía, encargada de crear un proyecto de ley para regular las relaciones entre el Estado nicaragüense y las poblaciones étnicas e indígenas del Caribe.

Para llevar a cabo el proyecto de ley, fue necesario un equipo técnico formado por personas del Caribe para consultar y presentar el documento a las diferentes comunidades. Esta consulta se realizó en un clima de confrontación entre sandinistas y miembros de MISURASATA y MISURA, que no participaron en la Comisión de Autonomía Nacional. En este sentido, las mujeres costeñas jugaron un papel esencial en los acuerdos de paz entre los grupos armados, organizando las Comisiones de Paz y Autonomía que construyeron importantes diálogos (BRUNNEGGER, 2007) para poner fin al conflicto armado con los pueblos del Caribe y organizar el retorno de las y los combatientes.

En 1987 se aprobó la Ley 28, el Estatuto de Autonomía de la Costa Atlántica de Nicaragua. La ley de autonomía significó un logro para los pueblos del Caribe, dado que, por primera vez desde su resistencia en el periodo colonial hasta la creación de la nueva república, el Estado nicaragüense reconoció en la reforma constitucional de 1985 el derecho de las comunidades indígenas y afro-nicaragüenses a conservar su identidad cultural y sus tierras comunitarias. Es así como surgen las dos Regiones Autónomas de la Costa Caribe Norte y Sur.

4.2 Demarcación territorial de los pueblos

La Ley 28 fue el inicio del reconocimiento legal de la propiedad comunal y del derecho al autogobierno para los pueblos del Caribe; sin embargo, el Congreso de Nicaragua aún no había ratificado la norma que establecía los términos del Estatuto de Autonomía para los pueblos, creando con esto un vacío jurídico en cuanto a la implementación de la Ley. Esto no ocurrió hasta 2003, cuando se reglamentó la ley de autonomía con el decreto No 5435 de la Asamblea Nacional y cuando se aprobó la Ley 445 sobre el régimen de propiedad comunal. Esta ley es producto de la demanda de la comunidad indígena Mayangna de Awás Tigni en contra del Estado de Nicaragua, reflejando las batallas legales que los pueblos caribeños han enfrentado y siguen enfrentando para conquistar su autonomía. Esta ley estipula los procedimientos a seguir en cinco etapas para la demarcación y titulación de las tierras comunales, en las Regiones Autónomas y en los territorios de pueblos indígenas y afro-descendientes del Alto Wanki (Río Coco), del río Bocay, Indio y Maíz, es decir territorios de la Antigua Mosquitia. En la figura 2 es posible ver una cronología de los procesos históricos y de lucha enfrentados por la población costeña para conquistar el reconocimiento de su autonomía y sus tierras comunales.

Figura 2. Historia de la Mosquitia de Nicaragua y los Derechos de los pueblos indígenas y afrodescendientes (siglos XV-XXI)



Fuente: Elaboración propia

Cabe señalar que, así como las comunidades de la costa caribeña de Nicaragua tuvieron una relación conflictiva con el frente sandinista, dinámicas similares se produjeron con otros gobiernos que han representado una imposición colonial violenta sobre sus formas tradicionales de organización de la vida, el poder y la sociedad, debido a que es la estructura que amenaza a estos pueblos es el Estado-nación a través de la colonialidad del poder.

Los conflictos de los pueblos indígenas y afrodescendientes no surgen solamente con un partido político o una tendencia concreta, sino con una estructura de Nación que vulnera su existencia y su derecho a la vida. Los conflictos son anteriores al sandinismo y se reproducen también después de la revolución con los gobiernos de Violeta Barrios de Chamorro (1990-1997), Arnoldo Alemán Lacayo (1997-2002), Enrique Bolaños Geyer (2002-2007) y el actual gobierno de la familia Ortega-Murillo (2007-presente).

El proceso de la demarcación territorial de los pueblos indígenas y afrodescendientes del Caribe está actualmente detenido, pues el Estado no da inicio junto a las comunidades a la última y quinta etapa de la ley: la etapa del saneamiento territorial. Es aquí donde se dirimen las diferentes formas de tenencia de la propiedad en territorios indígenas y afrodescendientes. Por otra parte, algunas comunidades aún demandan el reconocimiento real a su demarcación territorial, de acuerdo con los compromisos adquiridos por la Comisión Nacional de Demarcación y Titulación (CONADETI) y no lo que el Estado les pretende imponer.

En el caso de comunidades que han conquistado la demarcación y titulación de tierras, como es el caso de Awas Tingni perteneciente al pueblo indígena Mayangna, esto no ha impedido la invasión de los territorios demarcados por colonos no indígenas ni de las concesiones mineras, de megaproyectos y monocultivo en sus tierras comunales, otorgados por los Consejos Regionales Autónomos sin consulta previa a las comunidades. En este sentido, la demarcación oficial del territorio no se practica de hecho en la vida real. A pesar de la titulación de las tierras ancestrales que reconocen el derecho y dominio pleno de las mismas, estas comunidades aún viven constantes invasiones al territorio tierra y al territorio cuerpo, este último a través de la violencia y asesinatos que se producen continuamente en comunidades caribeñas en la actualidad.

La demarcación es un proceso que va más allá de su reconocimiento constitucional, pues si la garantía real del derecho no se cumple y el Estado no interviene para detener los procesos de invasiones a los territorios caribeños, esta demarcación se torna inexistente frente a su ausencia en la práctica cotidiana, por tanto, mayor inseguridad y violencia enfrentarán los pueblos. A partir del año 2006, con el regreso de Daniel Ortega al gobierno de Nicaragua, fueron titulados 23 territorios como parte de la ley 445. A pesar de este reconocimiento, la demarcación continúa como una promesa sin cumplir, debido a las invasiones territoriales en las comunidades del Caribe (THE OAKLAND INSTITUTE, 2020).



5. El concepto de (auto)gobierno en las comunidades de la Costa Caribe

Lo comunal en algunos territorios indígenas del planeta tiene connotaciones que inicialmente retiran al ser humano como una especie superior a los otros seres y vidas que habitan este mundo. Lo comunal se refiere a una especie de equilibrio entre vidas de distintos mundos y con diversas formas, ya sea animal o vegetal (como son reconocidos por occidente) o dentro del mundo de los espíritus. Gobernar y administrar la vida en la lógica comunitaria está vinculado a una ética del respeto a la vida y al derecho de existir de otros seres, desde una pluralidad que no reduce la existencia y la razón apenas a los humanos.

Este concepto de gobierno posee una relación directa con la organización de la vida, y no necesariamente con el control de esta. Los seres viento, agua, tierra, plantas, montañas y animales forman parte de lo comunitario, pues de esta relación con el mundo construye el sentido de las cosas en algunos pueblos indígenas del planeta. No existe una forma universal para definir

el concepto de gobierno en pueblos indígenas, este no es uniforme. El autogobierno no es una ideología que se construye, es una práctica ancestral en donde el bien común es lo más importante. Así como la cultura, el concepto de gobierno no es estático y este cambia y se desarrolla a lo largo del tiempo. Por otro lado, una diferencia marcante entre el ejercicio de gobierno comunal y aquellos provenientes de occidente es que el primero no se organiza a través del sometimiento de la naturaleza y si bajo su protección, a partir de reconocerla como un ser sagrado, no como una cosa o elemento a ser explotado.

El concepto de gobierno en la Nicaragua no indígena tiene una estrecha relación con la formación del Estado nicaragüense y los aspectos culturales de la historia antigua. El Estado de Nicaragua como forma de gobierno, concentra el poder político en manos de grupos de élite, principalmente en la población blanca y mestiza. También pertenece a una distribución del poder centralizado en un líder o caudillo como figura política. El concepto de (auto)gobierno en algunos pueblos indígenas del istmo es radicalmente diferente al modelo estatal. La socióloga maya k'iche Gladys Tzul Tzul (2019) define a los sistemas de gobierno comunales indígenas como:

[...] plurales tramas de hombres y mujeres que crean relaciones histórico- sociales que tienen cuerpo, fuerza y contenido en un espacio concreto: territorios comunales que producen estructuras de gobierno para compartir, defender y recuperar los medios materiales para la reproducción de la vida humana y de animales domésticos y no domésticos (TZUL TZUL, 2019, p. 386).

Según el antropólogo kuna Bernal Castillo (2005), las comunidades kunas de Centroamérica se basan en una organización sociopolítica ancestral. En esta sociedad centroamericana existe la figura del *saila* (guía) como autoridad comunitaria. En los gobiernos de la Costa Caribe existen autoridades de coordinación (*sindigo*, *whista*, coordinador), pero comparten con el pueblo Kuna la existencia de una asamblea (comunal) del pueblo que es la máxima instancia de gobierno local. Como relata Castillo:

El *saila* es la máxima autoridad representativa de la comunidad, pero para que el *saila* funcione adecuadamente, dentro y fuera de la comunidad, hay ciertas reglas o normas que deben cumplirse en cuanto a sus deberes, funciones, atribuciones y facultades. Si un *saila* viola estas normas, será destituido de su cargo" (CASTILLO, 2005, pp. 168-169).

En el caso de las comunidades del Caribe nicaragüense, una vez conquistado el derecho de autonomía, autogobierno y derecho comunal a la tierra se generaron entidades donde la administración del territorio se basó en las costumbres y prioridades de sus propias comunidades. Los asuntos comunitarios y la toma de decisiones se realizan a través de dos tipos de asambleas: las comunales y las territoriales. Las asambleas comunales son las que se celebran dentro de cada comunidad para tomar decisiones sobre la misma. Las asambleas territoriales son aquellas en las que participan representantes de cada comunidad reunidos y reunidas con personas de otras comunidades, pudiendo ser de distintos pueblos indígenas o afrodescendientes, que forman parte de un gobierno territorial. Un ejemplo de estas dos escalas de asambleas puede observarse en el caso del Gobierno Territorial Rama y Kriol (GTRK), conformado por 6 comunidades del pueblo indígena Rama y 3 comunidades Negras Kriol localizadas en el Caribe Sur de Nicaragua. Otro caso similar es el de la cuenca de Laguna de Perlas que está conformado por 10 comunidades indígenas y afrodescendientes. Las asambleas comunales se realizan a lo interno de cada comunidad, mientras que los asuntos referentes al territorio unificado se discuten en la asamblea territorial.

En el caso de los gobiernos comunales de cada localidad, la comunidad elige un mínimo de siete personas, con distintas funciones, para generar un consejo administrativo. En esta administración existe la siguiente estructura: un presidente(a) o coordinador (a), vicepresidente(a), fiscal, tesorero(a), secretaria(a) y vocales. La terminología utilizada para la organización del poder proviene de conceptos occidentales de organización social y política. Este punto es neurálgico para comprender la semántica de estos conceptos. A pesar de la existencia de estas palabras dentro de los gobiernos comunitarios indígenas y poblaciones negras del Caribe nicaragüense, sus definiciones en estos contextos culturales son radicalmente diferente al significado de estas funciones en un modelo occidental, aunque estos nombres existen en ambos mundos.

Finalmente, la máxima autoridad en este esquema organizativo es la propia comunidad, que decide a través de las asambleas comunitarias y territoriales. El presidente, en la estructura de gobierno comunitario y territorial, no tiene autonomía para imponer su decisión sobre lo que se decide de manera colectiva,

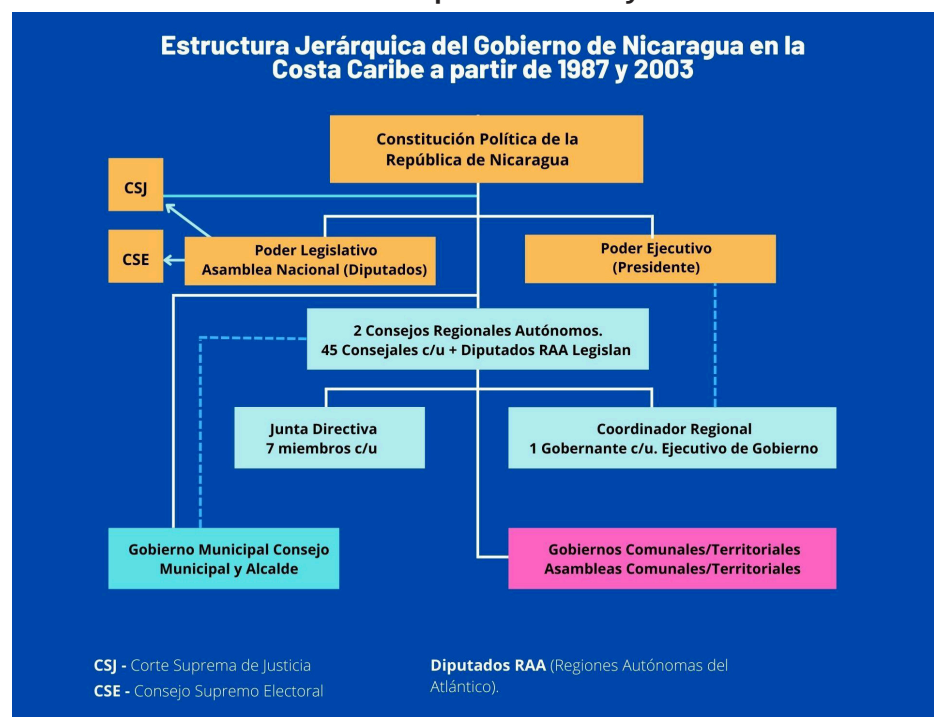
esta práctica de la consulta es similar al consejo de gobierno que existía en la antigua Moskitia. El presidente finalmente comunica, tanto a las autoridades territoriales como al Estado-nación, lo que se ha decidido en la comunidad y/o territorio al que pertenece. En el caso de incumplimiento de las decisiones tomadas por la comunidad a través de las asambleas, las autoridades pueden ser destituidas de sus cargos. La figura del presidente como un portavoz público de las decisiones de un grupo también existe en otros pueblos originarios como el caso del pueblo Hagen en Papúa-Nueva Guinea (STRATHERN, 2014). De esta forma, observamos que el modelo comunitario de gobierno se reproduce en varias comunidades del mundo como una manera distinta de organizar la sociedad rompiendo con la lógica universalizante del Estado como modelo centralizado y vertical único de gobierno.

Las asambleas comunales y/o territoriales son un punto fundamental en la toma de decisiones en los gobiernos comunales indígenas de Centroamérica. Estas dos estructuras de gobierno representan la esencia de la autonomía de las comunidades caribeñas. Aquí se resuelven los problemas de la vida cotidiana, así como las invasiones de personas no indígenas o la presencia de megaproyectos y concesiones que asedian el territorio ancestral. Tzul Tzul (2019) señala que estas redes comunales no están exentas de contradicciones dentro de su funcionamiento, puesto que existen jerarquías políticas que amenazan el funcionamiento comunal, incluyendo las intromisiones del Estado-nación dentro de la propia estructura alrededor de estas redes. Al definir la función de la asamblea comunal, se entiende que la definición del presidente/coordinador, dentro de los gobiernos comunales Rama y Kriol, así como en las demás comunidades de las dos regiones autónomas, y de la zona de régimen especial, este representa una especie de portavoz/comunicador de las decisiones tomadas en las asambleas, dado que él solo no puede representar, y menos decidir, sobre la comunidad sin la existencia de una asamblea con la participación de todas y todos los miembros de la comunidad.

Existe una tercera escala de gobierno que comprende aquellos de las Regiones Autónomas de la Costa Caribe nicaragüense, mejor conocidos como gobiernos regionales. Dentro de esta estructura existe un consejo de 45 miembros en cada Región autónoma electos por sufragio bajo el control del Consejo

Supremo Electoral. En el Consejo Regional se forma una Junta Directiva de siete miembros, garantizando la representación de todas las etnias existentes en cada región autónoma, y un coordinador regional. Ambas figuras se eligen por el propio consejo similar a un sistema parlamentario. Este delegado regional, también llamado gobernador, representa a la región a la cual pertenece en los diálogos con el Estado-nación. El artículo 31 de la ley de Autonomía establece que el cargo de coordinador regional es compatible con el cargo de la Presidencia de la República en las Regiones Autónomas.

Figura 3. Estructura jerárquica del gobierno de Nicaragua en la Costa Caribe a partir de 1987 y 2003



Fuente: Elaboración propia

El gobierno regional también controla los recursos económicos destinados a los territorios y comunidades caribeñas. De la misma manera, este se define como supervisor de la administración de estos recursos, sin una certificación de los Consejos Regionales ninguna autoridad comunal puede acceder a los recursos del Ministerio de Hacienda y Crédito Público (MHCP). Por otro lado, es a través de la estructura de los gobiernos regionales que el Estado-nación inicia sus procesos de interferencia e imposición, generando conflictos con las formas de gobierno comunitarias del Caribe de Nicaragua. La figura 3 ilustra la estructura

jerárquica del Estado de Nicaragua junto con las tres instancias de gobiernos autónomos en la Costa Caribe, recordando siempre que, en la vida comunitaria, independientemente de las jerarquías, la comunidad representa la máxima autoridad.

En la figura 3 puede observarse la organización del poder en Nicaragua en función de las regiones autónomas del Caribe. A la cabeza se encuentra la Constitución de Nicaragua, que representa la autoridad máxima en el país por contener dentro de ella los principios y legislaciones que rigen a la Nación. La Constitución de Nicaragua insta al Estado (arto. 181) la creación de la Ley de Autonomía (ley 28) de la Costa Caribe. La Ley de Autonomía definió para su administración dos regiones autónomas con una estructura de gobierno compuesta por un Consejo Regional para cada región autónoma, integrado por 45 concejales electos cada uno. A estos concejales se suman los diputados regionales electos por cada región autónoma para la Asamblea Nacional. De estos concejales regionales se elige a la junta directiva y la Coordinación de gobierno que es un concejal electo a lo interno del Consejo Regional. Dentro de las regiones autónomas también existen las autoridades municipales (8 municipios o alcaldías en el Caribe Norte y 12 en el Caribe Sur) que también poseen autonomía conforme su propia ley (Ley 40), teniendo dentro de ellas al concejo municipal y la figura del alcalde y vicealcalde.

Por otra parte, la Constitución política de Nicaragua promueve el respeto a las diferentes formas de propiedad comunal (artículos 89 y 180), definidos en la Ley de Demarcación territorial (Ley 445) que reconoce y restituye derechos a las comunidades indígenas y afrodescendientes, a su autonomía en términos de gobierno comunal y territorial, así como a la demarcación, titulación y saneamiento de sus tierras comunales. Dentro del esquema presentado en esta figura existen varias formas de autonomía en la Costa Caribe de Nicaragua, los cuales se definen a nivel regional, municipal, así como en el ámbito de las autoridades comunales y territoriales. En este esquema de distintas entidades autonómicas, en lo que respecta a la administración de estos territorios, una entidad no se sobrepone sobre la otra, sino que se deben complementar para restituir derechos ancestrales de pueblos indígenas y afrodescendientes. Por otro lado, la

Constitución de Nicaragua, que respalda la autonomía caribeña, debe representar una protección legal de estas regiones frente a imposiciones del Estado-nación en estos territorios.

6. Relaciones de poder entre el Estado de Nicaragua y los gobiernos comunales

En el pasado reciente, Nicaragua se destacó a nivel internacional por poseer una de las legislaciones más importantes en el reconocimiento de los derechos de pueblos indígenas, afrodescendientes y comunidades tradicionales. Por otro lado, a pesar de la demarcación y titulación de 23 territorios destinados a pueblos caribeños, el cumplimiento de la ley no necesariamente se vive en la práctica. Esto puede observarse a través de interposiciones de demandas de pueblos caribeños frente al incumplimiento de las leyes de autonomía y demarcación donde se denuncia la falta del proceso de saneamiento de sus tierras comunales conforme la Ley 445 y la usurpación territorial que se vive en la actualidad, como es el caso 13.615 de la Comunidad Indígena Miskitu Tasbapounie; Comunidad Afrodescendiente Monkey Point; Pueblo Indígena Rama, Comunidad Indígena Negra Kriol de Bluefields vs Nicaragua. Estas demandas son ejemplos de las relaciones de conflicto entre los gobiernos comunales caribeños y el Estado nicaragüense. Las comunidades citadas denuncian ante la Corte Interamericana de Derechos Humanos la falta de un consentimiento previo, libre e informado por parte del Estado para realizar el megaproyecto del Canal Interoceánico en los territorios ancestrales (NICARAGUA: CASO 13.615 PUEBLOS INDÍGENAS Y AFRODESCENDIENTES, 2020). Este proyecto existe, hoy en día, en el ámbito legal a través de las leyes 800 y 840 aprobadas y vigentes en la constitución de Nicaragua.

En la estructura de los gobiernos regionales existe otro punto de conflicto con los gobiernos comunales y territoriales, pues internamente en las comunidades se cuestiona hasta qué punto los gobiernos regionales defienden la autonomía comunitaria frente al Estado nacional para la administración de sus recursos y en la toma de decisiones sobre temas de interés de la Costa Caribe. En este sentido, muchas comunidades caribeñas mencionan en las asambleas la necesidad de una descentralización frente a los gobiernos regionales en la administración de recursos económicos y en los procesos sociales, culturales y políticos. La descentralización contribuye al encaminamiento de la Costa

Caribe a un desarrollo sostenible en el marco de las costumbres y tradiciones desde una perspectiva de los pueblos para la conservación y no explotación indiscriminada de recursos.

De acuerdo con el registro de narrativas en distintos pueblos caribeños, así como la experiencia de vida y compromiso de una de las autoras del presente artículo en los gobiernos comunales del Caribe Sur de Nicaragua, se presentaron conflictos políticos vinculados a la imposición de líderes/lideresas en las distintas estructuras de los gobiernos autónomos en las tres escalas mencionadas. De esta forma, el Estado se hace presente en el tejido comunitario a través de la alianza con personas locales con el objetivo de aprobar normas o proyectos, basados en sus intereses políticos y económicos e hiriendo la estructura comunitaria. A la imposición de estas autoridades se les conoce como *gobiernos paralelos*, formados por militantes de partidos políticos colocadas en lugares de poder fuera de las votaciones realizadas en las asambleas comunales y territoriales.

Las palabras, al igual que los mapas, tienen historia y su significado varía de acuerdo con el contexto donde son utilizadas. Su significado debe ser entendido a través de las atribuciones culturales, históricas y sociales del lugar donde éstas son empleadas (MARTÍNEZ, 2020). Para las personas ajenas al contexto cultural de los pueblos caribeños nicaragüenses, o de sociedades no-occidentales, representa un riesgo realizar interpretaciones literales o semánticas de las palabras sin reflexionar sobre el significado en los contextos locales. En los mundos indígenas existen muchas palabras provenientes del lenguaje colonial y ausentes en los contextos originarios. Es por ello que en algunos pueblos indígenas de Centroamérica, mientras se comunican en su idioma, se hace referencia a palabras en el lenguaje colonial, tales como industria, empresa o Estado, debido a la ausencia de estos términos en sus contextos culturales internos. En el caso del idioma Rama, en el Caribe Sur de Nicaragua, observamos una ausencia de las palabras *líder*, en singular, y *presidente*, indicando la ausencia histórica de jerarquías al momento de administrar el poder.

Silvia Rivera Cusicanqui (2018) explica estas incomprendiones de estos otros mundos a partir de una crisis de las palabras, donde éstas son cuestionadas desde los supuestos dados por el sentido común. Para la autora, existe un engaño en donde se

crea conocer el significado de estas palabras que terminan encubriendo lo que verdaderamente sucede a lo interior de las comunidades.

Por otro lado, es importante no *esencializar* a pueblos indígenas y comunidades tradicionales, pues la cultura no es un elemento estático y ésta va experimentando transformaciones a lo largo del tiempo. Como cualquier otra sociedad humana en el mundo, los pueblos indígenas del planeta están en constante transformación, a pesar de que existe la idea contraria, según la cual estas poblaciones son “sociedades sin historia o sociedades congeladas en el tiempo”, debido a que no cambian de la misma manera que las sociedades occidentales (COLLECT, PALADINO y RUSSO, 2014, p. 19). Esto formaría parte de una visión etnocéntrica sobre estos pueblos. Como afirman Collect, Paladino y Russo (2014), ninguna cultura es pasiva, es activa, y está en constante interpretación de lo que viene de fuera, apropiándose de nuevos elementos a partir de sus propias características.

Al igual que la cultura, los gobiernos comunales también están en constante transformación y dentro de sus estructuras también existen contradicciones. Tzul Tzul (2019) enfatiza que el comunitarismo debe ser visto como una estrategia política para controlar los medios de vida en los territorios autónomos y que este está sujeto, como la cultura, a reinventarse y actualizarse para generar otras formas de estructurar la autoridad en los territorios indígenas de Centroamérica.

A través de estas atribuciones lingüísticas observamos que el Estado-nación de Nicaragua inicia una interferencia en el tejido comunitario para adentrarse en las estructuras de poder de las regiones autónomas caribeñas, generando conflictos entre las distintas escalas de gobierno. Esta interferencia no solamente hiere y divide internamente a los gobiernos autónomos, sino que las explicaciones sobre las relaciones con el Caribe nicaragüense favorecen al Estado-nación cuando las narrativas sobre los conflictos siguen la lógica de la comprensión del mundo propia de la razón occidental, en la cual el presidente determina las decisiones comunitarias. El Estado no explica que este cargo y este nombre no tiene la misma función en los contextos culturales caribeños ni en los gobiernos comunales, desacreditando así los posicionamientos contrarios, surgidos de las comunidades. En el mundo colonizado esta falta de comprensión cultural por parte de las y los no-indígenas ha facilitado los ejercicios de

autoritarismo e intromisión del Estado-nación a las estructuras comunales del Continente, contribuyendo a las relaciones de conflicto del pasado y del presente.

Por otro lado, la demanda por el derecho a la tierra comunal no tendría fuerza sin la organización del pueblo caribeño en sus gobiernos comunales y territoriales en su autonomía. La organización de los pueblos indígenas y afrodescendientes que demandan sus derechos ancestrales no cesa, a pesar de los años de imposición del Estado-nación a través de sus políticas que insisten en presentar una narrativa sobre una Nicaragua monolingüe y mestiza. Esta insistencia en el mestizaje es una forma de colonización que puede llevar a un blanqueamiento de pueblos y comunidades, poniendo en riesgo sus derechos ancestrales. Sin pueblos indígenas y afrodescendientes no habría razón de demandas de autonomía ni de tierras comunales.

Para los pueblos indígenas y étnicos es importante fortalecer estas formas de organización comunitaria a través de las asambleas comunales que representan su máxima autoridad (Ley 445, art. 4). Por lo tanto, el proceso de la demarcación territorial abre la oportunidad para el reconocimiento de los derechos de la propiedad comunal, pero sobre todo, en fortalecer el liderazgo indígena y étnico en la Costa Caribe para impulsar el autogobierno en estos territorios considerando la definición de las asambleas comunales como “la reunión de los miembros de la comunidad, congregados para tomar decisiones sobre asuntos que son de interés comunitarios, de conformidad con sus costumbres y tradiciones” (Ley 28, Art. 3).



Conclusiones

Para generar una mayor comprensión sobre los gobiernos comunitarios en el Caribe de Nicaragua es necesario entender la división étnica/racial y cultural del país desde su fundación y en la historia antigua, pues existe una relación directa entre las bases de la cultura Chibcha en el pasado y la permanencia de la cultura comunitaria y sus modelos de gobierno en los pueblos del presente. A pesar de la raza ser una creación del imaginario colonial con el fin de dividir el mundo en una jerarquía perversa, es importante analizar el modo en que esto se estructura en el caso nicaragüense a fin de entender cuál es el lugar geográfico habitado por las poblaciones negras e indígenas, tanto en el área Chibcha como en la mesoamericana, y el lugar habitado por las poblaciones blancas descendientes de europeos y mestizas. Hemos observado a lo largo de este artículo cómo las herencias culturales del pasado se reproducen en el presente, pues en el caso de la Costa Caribe, esta área cultural y geográfica continúa estando marcada por el carácter comunitario de sus antepasados.

La reproducción de la colonialidad del ser, a través de la división del mundo en "razas" que tiene en el racismo su máxima expresión, permite que en la actualidad se continúen inferiorizando las costumbres y culturas de los pueblos negros e indígenas nicaragüenses, provocando comprensiones limitadas o una total falta de entendimiento acerca de los gobiernos comunitarios que constantemente contestan al Estado-nación. El no reconocimiento del colonialismo interno funciona como base para permitir la violencia política que el Estado-nación ejerce sobre las comunidades del Caribe, asumiendo la razón occidental como la base para pensar el mundo.

La comprensión de lógicas comunitarias, provenientes de mundos no occidentales, exige realizar un proceso de redefinición de palabras y de conceptos, o de inventar nuevas palabras que nombren estas prácticas comunales que difícilmente encontrarán definiciones en las lenguas colonizadas. Existen palabras que esconden las prácticas de estos pueblos y que, más que definir, conducen a incomprensiones sobre la cultura y las visiones del mundo. Cuestionar las palabras y los mapas significa generar preguntas y mover los cimientos de las bases coloniales del pensamiento para generar otras comprensiones del mundo. Representa realizar el ejercicio convocado por el pensamiento contra y decolonial que sugiere aprender a desaprender,

pues el lenguaje también se convierte en un mecanismo para reconocer la diversidad cultural del mundo, o para alejarnos de ella aniquilando las diferencias.

Rehacer una narrativa sobre la diversidad cultural nicaragüense significa retirar la mirada homogeneizante que prevalece en los discursos oficiales sobre el país donde se niega la identidad y las particularidades de los distintos pueblos que contestan las delimitaciones territoriales impuestas en la invasión colonial a través de la idea de Nación. Antes del mundo descrito por el discurso oficial en los registros escritos, existían otros mundos que hasta el día de hoy reivindican su autonomía y su propia forma de gobierno y se abren espacio para reescribir la historia, hoy contada desde sus perspectivas.

Reescribir la historia de Nicaragua, tanto la del pasado como la del presente, se torna en un ejercicio de reparación histórica y de reconocimiento sobre la autodeterminación de los pueblos caribeños. Es por esto que el registro escrito sobre el funcionamiento de los gobiernos comunitarios del Caribe de Nicaragua es esencial, a fin de generar espacios de comprensión de otras formas de gobierno no occidentales que fortalezcan el apoyo a la autonomía y la determinación de los pueblos de la región. A pesar de los procesos de recolonización que recorren el continente, existen estructuras ancestrales que permanecen con fuerza contestando a todo un sistema que organiza la vida a través del control de masas. Escribir sobre los espacios fuera del Estado es reivindicar la existencia de luchas seculares que hoy se continúan fortaleciendo a través de alianzas entre pueblos. Estas luchas surgen, no necesariamente para modificar estructuras y sistemas, y sí para reivindicar el respeto y el derecho de existir de otras formas de organizar la vida y el poder.

BIBLIOGRAFÍA

ANTAKI, C.; WIDDICOMBE, S. **Identities in talk**. London: Sage Publications, 1998.

BATAILLON, Gilles. **Crónica sobre una guerrilla. Nicaragua 1982-2007**. San José: CIDE, 2015.

BENTO, Cida. **O pacto da branquitude**. Campinas: Companhia das letras, 2022.

BOURGOIS, P. The Miskitu of Nicaragua: politicized ethnicity. **Anthropology Today**, London, v. 2, n. 2, pp. 4-9, 1986.

BRUNNEGGER, S. **De conflicto a Autonomía en Nicaragua: Lecciones aprendidas**. London: Minorities Rights Group Internacional, 2007.

CARMACK, R. M. Introducción: Centroamérica aborigen en su contexto histórico y geográfico. En: **Historia general de Centroamérica. Historia Antigua**. San José: FLACSO, 1994.

CASTILLO, B. La autonomía Indígena en Kuna Yala frente al impacto de la globalización: un análisis de los retos del autogobierno indígena. Tesis de Maestría. **Universidad de Costa Rica**, 2005.

CASTELLS, M. **O poder da identidade**. São Paulo: Paz e Terra, 1999.

CHÁVEZ, J. Identidad y resistencia del «criollo» en Nicaragua **Cahiers du monde hispanique et luso-brésilien**, Aubervilliers, n. 36, 1981.

CUSICANQUI, S. **Un mundo ch'ixi es posible. Ensayos desde un presente en crisis**. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Tinta Limón, 2018

FONSECA CORRALES, E. **Centroamérica: su historia**. San José: FLACSO/EDUCA, 1996.

GAMBIO DE ALBA, M. La mujer miskita, **Boletín Nicaragüense de Bibliografía y Documento**. Managua, n. 51, 1983.

GONZALEZ PEREZ, J. **Gobiernos Pluriétnicos: La Constitución de Regiones Autónomas en Nicaragua**. Universidad de las Regiones Autónomas de la Costa Caribe de Nicaragua (URACCAN). 1997.

GONZALEZ, L. **Por um Feminismo Afrolatinoamericano e Caribenho. Ensaios, intervenções e diálogos**. Rio de Janeiro: Zahar, 2020.

HALE, C.R. **Resistance and Contradiction: Miskitu Indians and the Nicaraguan State, 1894-1987**. Stanford: Stanford University Press, 1994.

HARFF, T. y GURR, B. **Ethnic Conflict in World Politics**. Boulder: Westview, 2004.

HELMS, M. La mujer la política en Panamá antiguo: primogenitura y liderazgo. En: **América Indígena**. México D. F., v. XXV, n 3, 1975.

HERNÁNDEZ, T.; MURGUIALDAY, C. **Mujeres indígenas, ayer y hoy. Aportes para la discusión desde una perspectiva de género**. Madrid: Talasa, 1992.

HOWARD, J. A. Social psychology of identities. **Annual Review of Sociology**, San Mateo n. 26, pp. 367-393, 2000.

IWGIA. **El Mundo Indígena 2020: Nicaragua**. IWGIA, 2020. Disponible en: <<https://iwgia.org/es/nicaragua/3746-mi-2020-nicaragua.html#:~:text=Los%20pueblos%20ind%C3%ADgenas%20y%20afrodescendientes%20de%20las%20Regiones,km2%20que%20representa%20el%2031%2C16%25%20del%20territorio%20nacional.>>

KINLOCH, F. La cruz frente a la espada: conflictos de poder en la colonización de Nicaragua. **Revista de História**, Managua, no. 5/6. IHNCA, 1996.

_____. **Historia de Nicaragua 5a-ed**. Managua: IHNCA-UCA, 2016.

Ley No. 28. Estatuto de Autonomía de las Regiones de la Costa Caribe de Nicaragua con sus reformas incorporadas. **Asamblea Nacional de la República de Nicaragua**, 1987. Disponible en: <<http://legislacion.asamblea.gob.ni/normaweb.nsf/b92aaea87dac762406257265005d21f7/ad835620b6bb306062580180059df9d?OpenDocument>>

Ley No. 445. Ley del Régimen de Propiedad Comunal de los Pueblos Indígenas y Comunidades Étnicas de las Regiones Autónomas de la Costa Atlántica de Nicaragua y de los Ríos Bocay, Coco, Indio y Maíz. **Asamblea Nacional de la República de Nicaragua**, 2003. Disponible en: https://www.poderjudicial.gob.ni/pjupload/costaribe/pdf/Ley_445.pdf

MACHADO, H. A identidade e o contexto organizacional: perspectivas de análise. **Revista de Administração Contemporânea**, Maringá. Edição Especial, pp. 51-73, 2003.

MBEMBE, Achille. **Crítica da razão negra**. Lisboa: Antígona, 2013.

MARTINEZ, Amanda E. Nicaragua: Contexto y gobernanza fundiária. **Land Portal Foundation**, 2021. Disponible en: <<https://landportal.org/es/book/narratives/2021/nicaragua>>

_____. **Mulher: história, exclusão e mobilidade Urbana.** Porto Alegre: Nova Praxis Ed, 2020.

MEMBREÑO, C. Relatos (miskitos) de la Contra. **Confidencial.** 2016. Disponible en: <<https://www.confidencial.com.ni/vidayocio/cultura/relatos-miskitos-de-la-contra/>>

RAMÍREZ, S. **Tambor olvidado.** San José: Aguilar, 2007.

RIBERIO, D.. **O que é lugar de fala.** Belo Horizonte: Letramento, 2017.

ROMERO VARGAS, G. **Las sociedades del Atlántico de Nicaragua en los siglos XVII y XVIII.** Managua: BANIC, 1995.

SOLLIS, P. The Atlantic coast of Nicaragua: development and autonomy. **Journal of Latin American Studies**, Cambridge v. 21, n. 3, pp. 481 – 520, 1989.

STRATHERN, M. **O efeito etnográfico e outros ensaios.** São Paulo: Cosac Naify, 2014.

THE OAKLAND INSTITUTE. **Nicaragua: una revolución fallida.** La lucha indígena por el saneamiento. Oakland: The Oakland Institute, 2020.

TZUL TZUL, G. La forma comunal de la resistencia. **Revista de la Universidad de México.** Ciudad de México, Dossier Abya Yala, n. 847, pp. 105-111, 2019.

Filmografía

CORTE INTERAMERICANA DE DERECHOS HUMANOS. Nicaragua: Caso 13.615 Pueblos Indígenas y Afrodescendientes.. 5 de Marzo de 2020. Disponible en: <<https://www.youtube.com/watch?v=UzY8SNXTIMA>>

Sobre las fotografías utilizadas en este capítulo:

Ambas fotografías fueron tomadas de la cuenta de Flickr de la usuaria Susan Ruggles. En orden de aparición de las imágenes, los enlaces son: <https://flic.kr/p/2jeKUYq> y <https://flic.kr/p/2jeKRVB>

SOBRE LAS PERSONAS AUTORAS Y ORGANIZADORAS

Aleksander Aguilar-Antunes

Periodista, académico, escritor y articulador político-cultural. Licenciado en Letras (UFPeI) y en Periodismo (UCPeI), es máster en Estudios internacionales (Universitat de Barcelona, España) y doctor en Ciencias Políticas (Universidad Federal de Pernambuco, Brasil). Fundador y coordinador de la «Articulación Centroamericanista O Istmo» y del Grupo de Trabajo del Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO) «El istmo centroamericano: perspectivas epistemológicas periféricas». Ha integrado el equipo del programa especial de investigación postdoctoral «Pueblos en Movimiento», de la Asociación Latinoamericana de Sociología (ALAS). Actualmente también trabaja en su concepto de “articulaciones subalternas” como investigador en el posdoctorado del Programa de Posgrado en Política Social y Derechos Humanos de la Universidad Católica de Pelotas (UCPeI-Brasil).

Contacto: antular@gmail.com

ORCID: <https://0000-0002-5552-7315>

Amanda Martínez E.

Doctora en Desarrollo Urbano por la Universidad Federal de Pernambuco, Brasil. Tiene experiencia en el campo de la Arquitectura y el Urbanismo, centrándose en las mujeres y la ciudad, la pobreza urbana, segregación social, decolonialidad y el estudio de las relaciones espaciales de pueblos indígenas y comunidades tradicionales en el contexto del bosque. Es investigadora asociada del Centro de Apoyo a la Investigación: Producción y Lenguaje del Ambiente Construido (NAPPLAC - USP), del grupo de investigación NEXUS - Sociedad y Naturaleza, del Centro de Estudios de Género y Espacio (NEG), del Laboratorio de Espacio y Política (LEP). Es curadora de Estudios Centroamericanos en la Coordinación de Estudios de América Latina de la UFPE. Co-editora en el colectivo de mujeres de la Revista Amazonas, educadora popular en Revelar.sí, colectivo de fotografías de Coque y miembro en O Istmo, organización centroamericanista. Integrante del Grupo de Trabajo CLACSO “El istmo centroamericano: perspectivas epistemológicas periféricas”.

Contacto: amarelv@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8933-7299>

Amanda Rodríguez Vargas

Obtuvo su título de Bachiller en Filosofía con énfasis en Ciencias Sociales de la Universidad Nacional de Costa Rica. Tiene una Maestría en Estudios Sociorreligiosos, Géneros y Diversidades de la Universidad Nacional de Costa Rica-Universidad Bíblica Latinoamericana. Además, ha consolidado su conocimiento a través de una Diplomatura en Filosofía de la Liberación, con un enfoque en movimientos sociales, geopolítica y religiosidad en Abya Yala, otorgada por la Asociación de Filosofía de la Liberación (AFYL Argentina). Como fundadora y miembro activo de Sementerá, una Colectiva de Pensamiento Decolonial, Amanda ha contribuido al desarrollo y difusión de perspectivas críticas y decoloniales en el ámbito académico. Actualmente, continúa su trayectoria académica como maestrante en Filosofía Contemporánea en la Universidad Nacional de Costa Rica. En el ámbito laboral, se destaca como docente de filosofía, impartiendo clases tanto a nivel de secundaria como en la sección de Humanidades de la Universidad de Costa Rica, Sede Caribe. Actualmente centra sus estudios en los problemas del conocimiento y la justificación de creencias religiosas.

Contacto: amanda.rodriguezvargas@ucr.ac.cr

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8686-6539>

Amaral Arévalo

Investigador postdoctoral del Instituto Fernandes Figueira (IFF/Fiocruz). Investigador asociado del Centro Latinoamericano en Sexualidad y Derechos Humanos (CLAM/UERJ). Cuenta con un Postdoctorado en Salud Colectiva y Especialista en Género y Sexualidad por el Instituto de Medicina Social de la Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Es Doctor y Máster en Estudios Internacionales en Paz, Conflictos y Desarrollo por la Universitat Jaume I y Licenciado en Ciencias de la Educación por la Universidad de El Salvador. Sus líneas principales de investigación son estudios para la paz, violencias y estudios LGBTI+ en Centroamérica. Integrante del Grupo de Trabajo CLACSO "El istmo centroamericano: perspectivas epistemologías periféricas". Autor del libro *Dialogando con el silencio: Disidencias sexuales y de género en la historia salvadoreña (1765-2020)*.

Contacto: arevalo.amaral@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9949-4121>

Bernal Damián Castillo Díaz

Investigador-profesor de la Universidad de Panamá en Antropología e Historia. Es Máster en Antropología Social por la Universidad de Costa Rica y Máster en Historia de América Latina por la Universidad de Panamá. Ha sido profesor invitado del Massachusetts Institute of Technology (EUA). Sus temas de investigación incluyen: antropología social y cultural; historia oral; autonomía indígena; participación política indígena; educación intercultural bilingüe, lengua materna y la medicina indígena. Su última publicación es: "*Anmar Nabba Tulenega: Tulenega nuestro territorio. Estudio histórico y etnográfico del pueblo Gunadule en el siglo XIX*". Es miembro investigador del Instituto de Patrimonio Cultural del Pueblo Guna, del Centro de Desarrollo Ambiental y Humano y actualmente es Coordinador de la Oficina de los Pueblos Indígenas de la Universidad de Panamá (OPINUP).

Contacto: bernalcastillod@yahoo.es / bernalcastillod08@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9133-3876>

Briseida Barrantes Serrano

Socióloga, Especialista en Docencia Superior, Magistra en Género y Desarrollo, Facilitadora de Talleres de Capacitación Sindical. Presidenta del Colegio de Sociología y Ciencias Sociales de Panamá. Integrante del Equipo de Coordinación del Grupo de Trabajo de CLACSO «El istmo centroamericano: perspectivas epistemológicas periféricas» y de la Articulación Centroamericanista O Istmo. Ha sido Directiva de la Asociación Latinoamericana de Sociología (ALAS), en representación de la Región Centroamericana en los períodos 2017-2019/2020-2022. Forma parte de la Asociación Centroamericana de Sociología (ACAS). Es profesora de la Facultad de Medicina y Ciencias de la Salud de Columbus University en Panamá y docente asociada del Instituto de la Mujer de la Universidad de Panamá.

Contacto: briseidabarrantes@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2416-4427>

Carmen Elena Villacorta

Salvadoreña radicada en Argentina. Licenciada en Filosofía por la Universidad Centroamericana José Simeón Cañas (UCA) de El Salvador, Magíster y Doctora en Estudios Latinoamericanos por la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), Posdoctorado en el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), Argentina. Docente de filosofía en la Universidad Nacional de Jujuy (UNJU), Argentina. Integrante del equipo coordinador de la Articulación Centroamericanista O Istmo y del Grupo de Trabajo CLACSO «El istmo centroamericano: perspectivas epistemologías periféricas». Temas de investigación: filosofía política latinoamericana, historia política de El Salvador y Centroamérica.

Contacto: cvillacortazuluaga@cisor.unju.edu.ar

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0683-8309>

Denia Román Solano

Doctora en Antropología. Costarricense y profesora en la Escuela de Antropología de la Universidad de Costa Rica e investigadora del Centro de Investigaciones Antropológicas (CIAN), de la misma universidad. Realizó estudios en la Universidad de Costa Rica, la Universidad de Brasilia y la Universidad Federal de Santa Catarina, Brasil. Integrante del equipo coordinador de la Articulación Centroamericanista O Istmo y facilitadora del Grupo de Trabajo CLACSO "El istmo centroamericano: perspectivas epistemologías periféricas". Participa en varias comisiones nacionales y entidades en Costa Rica sobre temática étnica e indígena, así como en redes académicas internacionales especializadas en Centroamérica. Sus ejes temáticos de investigación recorren los temas de identidad nacional, pos y multiculturalidad, teoría y metodología antropológica, pueblos indígenas y estado-nación, culturas alimentares y mestizajes en el sur de Centroamérica.

Contacto: dennia.roman@ucr.ac.cr

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6140-2458>

Dolene Miller Bacon

Originaria de la Costa Caribe Sur de Nicaragua, es sicóloga con amplia experiencia en la organización comunitaria de pueblos Indígenas y Afrodescendientes. Ha participado en la coordinación del Comité de ONG's en la Región Autónoma del Caribe Sur. Asumió la coordinación del programa de cooperación de ASDI en el Caribe Sur. Por varios años asumió la coordinación del programa de educación cívica de IPADE y de CEDEHCA en el Caribe Sur (2007-2014). Asumió la representación ante la Comisión Nacional de Demarcación Territorial (CONADETI) para representar a la comunidad creole afrodescendiente en su proceso de demarcación territorial. En la actualidad brinda asesoría técnica a gobiernos comunales y territoriales y es facilitadora de la Alianza de Pueblos Indígenas y Afrodescendientes de Nicaragua.

Contacto: dolenemiller@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0009-0002-2780-1636>

Giovanni Beluche Velásquez

Doctor en Estudios de la Sociedad y la Cultura y Máster en Sociología por la Universidad de Costa Rica - UCR, Licenciado en Sociología y Profesor de Segunda Enseñanza, por la Universidad de Panamá. Labora para la Vicerrectoría de Docencia de la Universidad Técnica Nacional de Costa Rica (UTN) como Coordinador General del Programa Institucional de Formación Humanística. Experiencia profesional en 13 países de América Latina y El Caribe, en investigación, extensión, asistencia técnica, docencia, dirección de proyectos. Ha laborado con pueblos originarios en la Región Mesoamericana, Panamá, Haití, países andinos y Paraguay. Ha sido académico en la Maestría Centroamericana en Sociología, FLACSO Costa Rica, UNA Costa Rica, UCR y la Universidad de San Carlos de Guatemala. Sus dos libros más recientes son: *Masculinidades en la cultura del fútbol* (coautor) y *Educación para el Buen Vivir. Saberes y sentires del pueblo Ngäbe* (autor). Este último ganó el Premio Daniel Camacho Monge del Colegio de Profesionales en Sociología de Costa Rica.

Contacto: gbeluche@utn.ac.cr

ORCID: <https://orcid.org/0000000191252649>

Giselle Chang Vargas

Costarricense. Catedrática de la Universidad de Costa Rica (UCR). Bachillerato y Licenciatura en Antropología, Maestría Académica en Lingüística, Doctorado en Estudios de la Sociedad y la Cultura, todos en la Universidad de Costa Rica-UCR. Estudios de Posgrado en Administración de Proyectos Culturales, Fundación Getulio Vargas, RJ, Brasil. Temas de investigación: patrimonio, tradiciones orales y artesanales, diversidad étnica, turismo, migraciones, racismo, lexicografía. Autora, co-autora y editora de artículos publicados en revistas universitarias de Costa Rica y el extranjero y de diversos libros. Coordinó la Cátedra Temática Patrimonio y Diversidad Cultural, el Laboratorio de Etnología en UCR. Investigadora del Consejo Superior Universitario Centroamericano (CSUCA), de la Universidad Nacional (UNA) y del Museo Nacional de Costa Rica. Publicaciones recientes: Etnoturismo y Patrimonio Cultural: interacciones, transformaciones, y resignificaciones de las artesanías bruncas; Acervo turístico cultural costarricense; Boyeros, bueyes y carretas por la senda del patrimonio cultural inmaterial; Toponimia de la provincia de Limón. Premios: Tenerife 2016 a la investigación de las artesanías de Iberoamérica; Academia de Geografía e Historia CR-2008; Premio ICOMOS-CR-2008.

Contacto: gischang.cr@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8552-4246>

Gloria E. Chacón

Doctora en Letras y filosofía con énfasis en literatura latinoamericana por la Universidad de California Santa Cruz. Profesora en el Departamento de Literatura de la Universidad de California, San Diego. Tiene interés en literaturas indígenas de las Américas; movimientos literarios y culturales chican@/latin@; poética y política centroamericana; centroamericanos estadounidenses; Teorías literarias y culturales latinoamericanas. Autora de Cosmológicas indígenas: Kab'awil y la creación de literatura maya y zapoteca (Prensa, UNC, 2018). Es coeditora de Interfaces Indígenas: Espacios, Tecnología y Redes Sociales en México y Centroamérica (Arizona Press 2019), Enseñanza de la literatura centroamericana en un contexto global (MLA 2022), Pluriversos de Abiyala (Amherst Press, 2024). El trabajo de Chacón ha aparecido en antologías y revistas en Canadá, Colombia, Alemania, México, España y Estados Unidos. Actualmente se encuentra trabajando en su segundo libro titulado tentativamente *Metamestizaje, Indigeneidad y Diásporas*.

Contacto: gchacon@ucsd.edu

ORCID: <http://orcid.org/0000-0002-4334-1644>

Gloria Lara Pinto

Nació en Tegucigalpa, Honduras, tiene un Doctorado en Antropología Cultural por la Universidad de Hamburgo, Alemania; ha laborado para el Instituto Hondureño de Antropología e Historia, la Secretaría de Educación para el Subproyecto de Educación Intercultural Bilingüe y para la Universidad Pedagógica Nacional Francisco Morazán (1984-al presente), en donde fue la primera Vicerrectora de Investigación y Postgrado (2005-2008). Actualmente es docente investigadora del Departamento de Ciencias Sociales. Ha ejercido la docencia en la Carrera de Antropología de la Universidad Nacional Autónoma de Honduras y ha sido profesora invitada en la Universidad de Costa Rica, Universidad de Panamá y Universidad Católica de Perú. Becada de investigación del Programa Fulbright y es miembro fundador del capítulo de ICOMOS Honduras (International Council on Monuments and Sites). En el 2022 le fue otorgado el Premio Nacional en Ciencias Sociales Ramón Oquellí Garay de la Universidad Nacional Autónoma de Honduras. Es autora de varios libros y de numerosos artículos publicados en revistas científicas sobre etnohistoria, arqueología, pueblos étnicos modernos, gestión del patrimonio, turismo cultural, derechos humanos, interculturalidad, pluralismo jurídico y peritaje antropológico.

Contacto: larapinto2003@yahoo.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2809-098X>

Guillermo Acuña González

Sociólogo y escritor costarricense con posgrado en Comunicación Social. Cuenta con experiencia en investigación, evaluación y sistematización de programas y proyectos sociales en temas migratorios a nivel regional. Es investigador del Programa Migraciones, Cambio social e Identidades. Actualmente se desempeña como Vicedecano de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad Nacional de Costa Rica (periodo 2021-2026). Cuenta con varias publicaciones a nivel nacional e internacional. Ha impartido charlas, conferencias, clases y talleres en el tema migratorio a nivel regional. Entre 2018 y 2023 ha impartido un taller sobre el tema de las migraciones centroamericanas a diferentes grupos en Centroamérica y Suramérica. Conduce un espacio de comunicación artística llamado "Zona de recarga". Es columnista de medios digitales centroamericanos.

Contacto: guillermo.acuna.gonzalez@una.ac.cr

ORCID: <http://orcid.org/0000-0002-9196-0300>

Gustavo Menon

Profesor acreditado del Programa de Postgrado en Integración Latinoamericana de la Universidad de São Paulo (PROLAM-USP) y profesor del Programa de Postgrado en Derecho (PPG-DIR) de la Universidad Católica de Brasilia (UCB). Realizó su postdoctorado en Derechos Humanos en la Universidad de Salamanca (USAL - España). Doctor en Ciencias Sociales y Humanidades - Interdisciplinarias del Programa de Postgrado en Integración Latinoamericana de la Universidad de São Paulo - PROLAM/USP. Graduado y Magíster en Ciencias Sociales por la Pontificia Universidad Católica de São Paulo - PUC/SP. Investigador en las áreas de Teoría General del Estado, América Latina, Relaciones Internacionales, Medio Ambiente y Movimientos Sociales Andino-Amazónicos. Es investigador del Grupo de Trabajo CLACSO «China y el Mapa del Poder Mundial» y coordinador del Simposio de Investigación de Postgrados (SPG) en Sociología del Constitucionalismo Latinoamericano de la Asociación Nacional de Estudios de Posgrado e Investigación en Ciencias Sociales.

Contacto: gustavo22menon@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1057-027X>

Mauricio Espinoza

Profesor asociado de español y literatura latinoamericana en la Universidad de Cincinnati. Tiene un doctorado en literatura y estudios culturales latinoamericanos por la Universidad Estatal de Ohio. Sus intereses de investigación incluyen literatura y estudios culturales centroamericanos, cine latinoamericano, narrativa gráfica, poesía y traducción. Es co-editor de *The Rise of Central American Film in the Twenty-First Century* (Gainesville: University of Florida Press, 2023) y *Central American Migrations in the Twenty-First Century* (Tucson: University of Arizona Press, 2023), artículos sobre literatura latinoamericana en antologías y revistas especializadas, así como varios poemarios originales y en traducción.

Contacto: espinojm@uc.edu

ORCID: <http://orcid.org/0009-0001-7007-625X>

Nelise Wielewski Narloch

Nacida en Brasil y migrante en Costa Rica desde 2002. Es doctora en Letras y Artes para Centro América, con énfasis en Teología (UNA). Máster en psicopedagogía por la Universidad de La Salle, Costa Rica. Académica en la Escuela Ecuménica de la Universidad Nacional. Integrante del equipo coordinador del Grupo de Trabajo CLACSO «El istmo centroamericano: perspectivas epistemológicas periféricas». Profesora de portugués, teología y otras áreas pedagógicas. Es coordinadora del Foro de Educación Religiosa de Costa Rica. Ha participado de varios congresos y seminarios con ponencias en el área de educación intercultural y crítica, uno de los principales temas de interés como investigadora. Ha abordado también la temática de la migración en Centroamérica y el papel de las creencias religiosas en este campo. El envejecimiento y la vejez ha sido tema de la tesis doctoral, enfocada en dialogar con personas adultas mayores sobre el papel de la espiritualidad en esta etapa de la vida. Es militante del partido político Frente Amplio y ejerce trabajos de liderazgo local en la Asociación de desarrollo comunal de su provincia.

Contacto: nelisesm20@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9877-6963>

Nicasio Urbina

Doctor en Literatura española y latinoamericana por la Universidad de Georgetown, Washington. Trabaja en crítica literaria de la literatura hispanoamericana contemporánea, con énfasis en la literatura y la cultura centroamericana en la University of Cincinnati. Tiene especial interés en la teoría de género, la semiótica y la narratología. Ha impartido seminarios sobre novela latinoamericana, cuento, literatura centroamericana, escritura creativa, así como cursos temáticos como humor, mito y violencia en la literatura hispanoamericana. Ha publicado nueve libros de crítica literaria, cuentos y poesía; y ha editado nueve libros sobre diferentes temas.

Contacto: urbinan@uc.edu

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7324-3992>

Ronald Sáenz Leandro

Máster en Estudios Latinoamericanos con especialidad en Política Comparada, Universidad de Salamanca, España. Licenciado en Ciencias Políticas, Universidad de Costa Rica, Costa Rica. Profesor interino en la Escuela de Ciencias Políticas y e investigador del Instituto de Investigaciones Sociales (IIS) de la Universidad de Costa Rica.

Contacto: ronald.saenz@ucr.ac.cr

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8717-1870>

Salvador García

Licenciado en Antropología y Profesor de enseñanza media y superior de la misma disciplina por la Universidad de Buenos Aires (UBA). Actualmente estudiante de la Maestría en Historia (UNSAM/IDAES). Es autor de los libros: *Sangnilaya. Prácticas de autonomía en una comunidad miskitu de Nicaragua* (UCA); *El buen vivir para la población miskitu. Aproximación conceptual y propuesta de indicadores para su medición* (PNUD); y coautor de *Living in Comunity. Primeras Aproximaciones al Buen Vivir de las poblaciones afro-descendientes en la Cuenca de Laguna de Perlas, RACCS* (BICU/UNFPA). Trabaja en la Dirección Nacional de Población del Ministerio del Interior de Argentina. Es profesor en las materias Espacios Turísticos I (Universidad Nacional de Ezeiza) y en Antropología Sistemática I- Organización social y política (UBA).

Contacto: acalole@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0009-0003-9291-0801>

Sofía Cortés Sequeira


Máster en Historia por la Universidad de Costa Rica. Docente en la Escuela de Historia. Investigadora en el Instituto de Investigaciones Sociales y en el Centro de Investigaciones Históricas de América Central de la Universidad de Costa Rica.

Contacto: sofia.cortes@ucr.ac.cr

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3788-8985>

Sobre la fotografía de portada y contraportada de este volumen 2:

Subida por Susan Ruggles [nombre de usuario: ruggless]
a Flickr, con el nombre "0017 | Chinandega - May Day Rally".
Fecha atribuida: 1984. Enlace actual: <https://flic.kr/p/2jeKwUF>



La Articulación Centroamericanista O Istmo – iniciativa político-intelectual que desde 2013 viene promoviendo la reflexión y acción en torno de América Central – fue invitada a finales de 2020 por colegas de la Universidad de São Paulo (USP/Brasil) a crear un proyecto editorial sobre temas centroamericanos. El resultado es esta colección de libros de aproximación y profundización en el estudio sociopolítico del istmo centroamericano.

La serie 'América Central en Perspectiva Ístmica' evidencia dos puntos neurálgicos del proceso de conformación y de trabajo de O Istmo: por una parte, la creciente sensibilidad latinoamericanista dentro de la academia y las ciencias sociales hacia temas centroamericanos y, por otra, la madurez de nuestra Articulación, tras casi una década de actividad intelectual colaborativa para la producción y difusión de análisis centroamericanistas. Esto ha dando visibilidad y visión innovadora a una región entendida, frecuentemente, como periférica en la gran arena internacional, pese su importancia geopolítica central.

Para este tomo II, se ha sumado al equipo editor el colega Gustavo Menon, docente de la Universidad Católica de Brasilia (UCB, Brasil) y del Programa de Posgrado en Integración Latinoamericana (PROLAM/USP, Brasil). En su presentación, describe este libro como: [...] “una invitación a reflexionar sobre las alternativas antisistémicas en curso en la región. Al mismo tiempo, la perspectiva ístmica aquí presentada señala la necesidad de cambiar el modelo civilizatorio instituido por el capitalismo”.

A lo largo de sus ocho capítulos hay un vigoroso diálogo que parece inusitado por la diversidad temática, pero que está a la base de los argumentos de fondo, que buscan entender desde el pasado profundo y reciente la contemporaneidad de la región centroamericana. Así, los textos reunidos en este *Vol. 2: Pueblos, Movimientos, Saberes y Migraciones en el istmo centroamericano*, traen algo de universalidad en sus exploraciones a los problemas políticos, económicos, las inconformidades sociales y civilizatorias, y los desafíos políticos y culturales de esta región.

Esta obra, como un grito de justicia, problematiza trayectorias y disputas, del pasado y del presente del istmo centroamericano, señalando convergencias y divergencias que involucran a los diferentes países que conectan América del Norte con América del Sur e inspirando a investigaciones y acciones emancipatorias en todas partes del mundo.