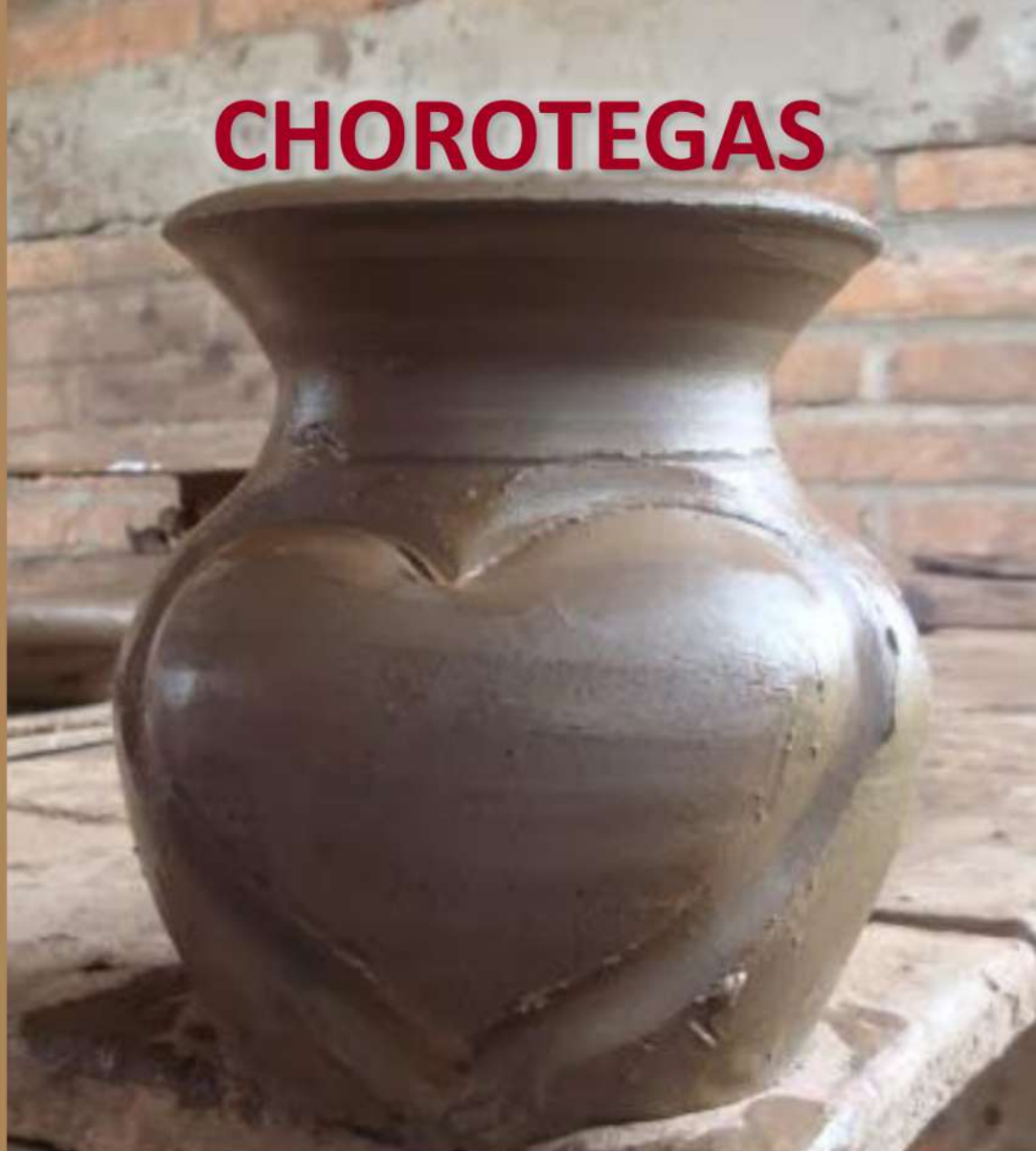


CHOROTEGAS



El buen vivir chorotega en la comunidad de El Cuyal (Mozonte)

Marvin Villalta Orozco
Antonio Luis Hidalgo-Capitán
Ruth González García
Ana Patricia Cubillo-Guevara
Jilma Romero Arrechavala
Luis Miguel Reyes Mayorga



UNIVERSIDAD
NACIONAL
AUTÓNOMA DE
NICARAGUA,
MANAGUA
UNAN - MANAGUA

**LA CONCEPCIÓN DE LA VIDA DESEABLE
DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS Y LAS COMUNIDADES ÉTNICAS
DE NICARAGUA
Nº 1**

CHOROTEGAS

**El buen vivir chorotega
en la comunidad de El Cuyal (Mozonte)**

Marvin Villalta Orozco
Antonio Luis Hidalgo-Capitán
Ruth González García
Ana Patricia Cubillo-Guevara
Jilma Romero Arrechavala
Luis Miguel Reyes Mayorga

**LA CONCEPCIÓN DE LA VIDA DESEABLE
DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS Y LAS COMUNIDADES ÉTNICAS DE NICARAGUA**

Nº 1. Chorotegas. El buen vivir chorotega en la comunidad de El Cuyal (Mozonte)

Editores:

Antonio Luis Hidalgo-Capitán (UHU)

Jilma Romero Arrechavala (UNAN - Managua)

Autores:

Marvin Antonio Villalta Orozco (UNAN - Managua)

Antonio Luis Hidalgo-Capitán (UHU)

Ruth González García (UNAN - Managua)

Ana Patricia Cubillo-Guevara (UHU)

Jilma Romero Arrechavala (UNAN - Managua)

Luis Miguel Reyes Mayorga (UNAN - Managua)

Imagen de portada: Coordinadora Chorotega de Pueblos Indígenas del Norte, 2013

© De la colección:

Antonio Luis Hidalgo-Capitán y Jilma Romero Arrechavala

© De este número:

Marvin Antonio Villalta Orozco, Antonio Luis Hidalgo-Capitán, Ruth González García,
Ana Patricia Cubillo-Guevara, Jilma Romero Arrechavala y Luis Miguel Reyes Mayorga

Proyecto FIUNANMUHU

Universidad de Huelva

Plaza de La Merced, nº 11

21071 - Huelva (España)

Tfno.: +34 959 217 830

Universidad Nacional Autónoma de Nicaragua, Managua

Rotonda Universitaria Rigoberto López Pérez 150 Metros al Este

Código postal: 663 - Managua (Nicaragua)

Tfno.: + 505 - 2278 6769 Ext. 5173



Primera edición: Huelva (España), febrero de 2018.

ISSN: 2530-4097

Depósito legal: H 189-2017

ÍNDICE

	Págs.
Prólogo	5
Introducción	9
Metodología	15
Los pueblos indígenas chorotegas	23
La comunidad chorotega de El Cuyal del Pueblo Indígena de Mozonte	43
La concepción chorotega del buen vivir	63
Conclusiones	75
Bibliografía	79

PRÓLOGO

La nación nicaragüense debe adoptar patrones de producción y consumo que garanticen la vitalidad y la integridad de la madre tierra, la equidad social en la humanidad, el consumo responsable y solidario y el buen vivir comunitario.

Constitución de Nicaragua, Art. 60 (Reforma de 2014)

El documento presentado aquí bajo el título “El buen vivir chorotega en la comunidad de El Cuyal (Mozonte)” es el resultado de un trabajo participativo de investigación que ha venido desarrollando un equipo mixto internacional e interdisciplinario, integrado por académicos (antropólogos, historiadores, economistas, politólogos, sociólogos, abogados, pedagogos y geógrafos) de la Universidad Nacional Autónoma de Nicaragua, Managua, Nicaragua, (UNAN - Managua), y de la Universidad de Huelva, España (UHU). Este documento forma parte del Proyecto de Investigación “La concepción de la vida deseable de los pueblos indígenas y las comunidades étnicas de Nicaragua”, que a su vez se integra en el Proyecto de Cooperación Interuniversitaria para el “Fortalecimiento Institucional (Formación e Investigación) de la Universidad Nacional Autónoma de Nicaragua, Managua en Materia de Desarrollo (FIUNANMUHU)”, desarrollado por la UNAN - Managua y la Universidad de Huelva (ambas universidades públicas), al amparo de una subvención de la Agencia Andaluza de Cooperación Internacional para el Desarrollo (AACID), Programa de Cooperación Internacional de la Junta de Andalucía (España).

El Proyecto FIUNANMUHU, que se viene desarrollando desde el 8 mayo de 2015 y que finalizará el 7 de mayo de 2018, como proyecto de cooperación internacional para el desarrollo que es, trata de incidir favorablemente en el desarrollo de Nicaragua (país prioritario de la cooperación andaluza y española). Y lo hace por medio de: la formación y la capacitación de recursos humanos, principalmente en las áreas de docencia e investigación; de la consolidación de la UNAN - Managua como uno de los vectores del desarrollo en el país; y de la puesta en valor del conocimiento ancestral de los pueblos indígenas y las comunidades étnicas de Nicaragua.

En consecuencia, el proyecto de investigación “La concepción de la vida deseable de los pueblos indígenas y las comunidades étnicas de Nicaragua” está generando impactos positivos tanto en la formación y capacitación de los investigadores que participan en él (experiencia, mejora curricular...) como en el posicionamiento de la UNAN - Managua como un referente nacional e

internacional de los Estudios sobre el Buen Vivir; pero, sobre todo, está rescatando y proyectando en el plano académico nacional e internacional el conocimiento que tienen los pueblos indígenas y las comunidades étnicas nicaragüenses para alcanzar y mantener una forma de vida deseable. Esto último se ha producido en concordancia con las aportaciones que se vienen realizando de los países andino-amazónicos a partir de la concepción de vida deseable de sus pueblos originarios (el buen vivir o el vivir bien). Además, esta investigación ha puesto en valor la conservación cultural originaria que han realizado los pueblos indígenas y las comunidades étnicas nicaragüenses como legado intercultural para mejorar la vida en nuestro planeta.

El primer resultado de este trabajo específico de investigación sobre el buen vivir de la etnia chorotega en la comunidad de El Cuyal es este documento, de carácter transdisciplinario, que pretende ser una aportación hispano-nicaragüense a los Estudios del Desarrollo, en general, y a los Estudios del Buen Vivir, en particular.

Aunque en este documento específico han participado, con diferente grado de implicación, todos los miembros del equipo de investigación, el liderazgo de la investigación específica que aquí se recoge, sobre el buen vivir de la etnia chorotega en la comunidad de El Cuyal, lo ha tenido como investigador principal responsable y primer firmante de este documento Marvin Antonio Villalta Orozco (antropólogo e historiador) de la UNAN - Managua. Dicho investigador ha contado con el apoyo directo de Ruth González García (historiadora) de la UNAN - Managua, en la realización de entrevistas y observación participante, de Antonio Luis Hidalgo-Capitán (economista) de la UHU, en la redacción de la versión final de este documento, de Ana Patricia Cubillo-Guevara (política y socióloga) de la UHU, en la coordinación del grupo de discusión sobre los resultados preliminares, y de Luis Miguel Reyes Mayorga (geógrafo) de la UNAN - Managua, en la elaboración de mapas; más el asesoramiento y revisión de los coordinadores generales del proyecto, Jilma Romero Arrechavala (historiadora, antropóloga y pedagoga) de la UNAN - Managua y Antonio Luis Hidalgo-Capitán (economista) de la UHU.

Con este trabajo de investigación, y con los demás que forman parte del mismo proyecto, Nicaragua no sólo es receptora de la ayuda oficial al desarrollo procedente del exterior, sino que es, sobre todo, donante al resto del mundo del conocimiento ancestral de los pueblos indígenas y comunidades étnicas nicaragüenses, como parte de su contribución para hacer de este

planeta un hogar común para el buen vivir de todos y todas en armonía con uno mismo, con la sociedad y con la naturaleza.

En el año 2016, en el que se desarrolló el grueso del trabajo de investigación que aquí se presenta y al que la UNAN - Managua y el resto de universidades del Consejo Superior Universitario Centroamericano (CSUCA) denominaron “Año de la Confederación Universitaria Centroamericana por la Madre Tierra”, este equipo quiso ser consecuente y optó por trabajar con énfasis en esta temática que trata de dirigir la mirada hacia esa vinculación directa del ser humano y naturaleza como un todo. Naturaleza que entendemos, como afirma el intelectual miskitu César Paiz, como *Yawan Yawanisaiska* (“Todos Nosotros Juntos”).

Managua (Nicaragua)

Huelva (España)

1 de febrero de 2018

Dra. Jilma Romero Arrechavala

Dr. Antonio Luis Hidalgo-Capitán

INTRODUCCIÓN

La Economía Política del Desarrollo es la rama de la Economía Política Global dedicada al estudio del tópico del desarrollo (Hirschman, 1986; Bates, 1988; Hidalgo-Capitán, 2011; Strange, 2014). Dicha especialidad académica multidisciplinaria (y cada día más interdisciplinaria e incluso transdisciplinaria) utiliza la combinación de diferentes variables (económicas, políticas, sociales, jurídicas, culturales, religiosas, éticas, geográficas, ambientales, históricas...) para analizar dicho fenómeno como algo más que un mero fenómeno económico (desarrollo económico); es decir, como un fenómeno multidimensional (aumento del bienestar de la población) (Hidalgo-Capitán, 2011: 281). Por tanto, esta especialidad académica persigue obtener una visión más rica y compleja de la realidad que la que se obtiene de lo que tradicionalmente se ha denominado Economía del Desarrollo (Seers, 1979; Hirschman, 1981), y más próxima a lo que se vino en denominar, y aún se sigue denominando, como Estudios del Desarrollo (Seers, 1977).

En el ámbito académico de la Economía Política del Desarrollo ha impactado recientemente el concepto del buen vivir, en especial desde que dicho concepto fue incluido en las Constituciones de Ecuador y Bolivia en 2008 y 2009. El buen vivir puede ser definido como una forma de vida en armonía con uno mismo, con otros seres humanos y con el resto de los seres de la naturaleza. Ésta es la idea que está implícita en las citadas constituciones, que parte de una concepción de la vida deseable inspirada en la cultura de los pueblos indígenas, kichwas, quechuas y aymaras, especialmente, y que se apoya en los principios de identidad personal, equidad social y sostenibilidad ambiental (Cubillo-Guevara, Hidalgo-Capitán y García-Álvarez, 2016: 33-36).

Este impacto del buen vivir en el ámbito de la Economía Política del Desarrollo, está permitiendo la aparición de la Economía Política del Buen Vivir, también denominada Estudios del Buen Vivir, como una propuesta alternativa al desarrollo surgida desde el pensamiento ancestral de los pueblos originarios andinos-amazónicos, pero que cada día se extiende más allá de dicho ámbito, gracias a los estudios sobre la concepción de vida deseable de los pueblos indígenas y las comunidades étnicas de otras regiones de América Latina y del resto del mundo.

Los primeros intelectuales que hicieron sus aportaciones a lo que ahora serían los Estudios del Buen Vivir o la Economía Política del Buen Vivir fueron los indígenas kichwas ecuatorianos (Viteri, 2000), aymaras bolivianos (Yampara,

2001) y quechuas peruanos (Rengifo, 2002); pero desde entonces, y en particular desde 2008, otros muchos intelectuales, procedentes de diferentes países latinoamericanos y europeos y desde diferentes corrientes de pensamiento, han enriquecido la propuesta.

Para poder dar una primera definición del concepto de buen vivir debemos acudir a un texto de Carlos Viteri del año 2000, publicado posteriormente en 2003 por primera vez en la *Revista Polis*, bajo el título de “Visión indígena del desarrollo en la Amazonía”, en cuyos cuatro primeros párrafos se recogen los elementos centrales de lo que debe ser la definición del buen vivir. Dicho documento está considerado como uno de los primeros textos de referencia sobre el buen vivir y, probablemente, el que más impacto ha tenido en la emergencia del concepto en el ámbito académico. Según Viteri (2000; las cursivas son nuestras):

En la *cosmovisión* de las sociedades indígenas, en la comprensión del sentido que tiene y debe tener la vida de las personas *no* existe el concepto de *desarrollo*. Es decir, no existe la concepción de un proceso lineal de la vida que establezca un estado anterior o posterior, a saber, de sub-desarrollo y desarrollo; dicotomía por los que deben transitar las personas para la consecución de *bienestar*, como ocurre en el *mundo occidental*. Tampoco existen conceptos de riqueza y pobreza determinados por la acumulación y carencia de bienes materiales.

Mas existe una *visión holística* a cerca de lo que debe ser el objetivo o la misión de todo esfuerzo humano, que consiste en buscar y crear las *condiciones materiales y espirituales* para construir y mantener el ‘*buen vivir*’, que se define también como ‘*vida armónica*’, que en idiomas como el runa shimi (quichua) se define como el ‘*alli káusai*’ o ‘*súmac káusai*’.

Por la diversidad de elementos a los que están condicionadas las acciones humanas que propician el ‘*alli káusai*’, como son el conocimiento, los códigos de conducta éticas y espirituales en la relación con el entorno, los valores humanos, la visión de futuro, entre otros, el concepto del *alli káusai* constituye una categoría central de la filosofía de vida de las sociedades indígenas. Visto así el *alli káusai* o *sumac káusay* constituye una categoría en permanente construcción. Por este motivo resulta inapropiado y altamente peligroso aplicar en las sociedades indígenas, el *paradigma* ‘desarrollo’ tal y como es concebido en el mundo occidental, ni siquiera en el supuesto de que este concepto lejos de ser la entelequia que es, resulte un sinónimo de bienestar. Puesto que el ‘*Alli Káusai*’ tiene una trascendencia mayor a la sola *satisfacción de necesidades* y acceso a servicios y bienes. En este contexto la visión de la vida y del ‘*buen vivir*’, sintetizados en la categoría filosófica del *Alli Káusai*, no puede entenderse como un concepto análogo al desarrollo.

Así pues, teniendo en cuenta la concepción del buen vivir expresada por Viteri (2000), podemos definir el buen vivir como un nuevo paradigma del

bienestar, alternativo al paradigma occidental del bienestar de la cosmovisión moderna, conocido como desarrollo, y que persigue la consecución de una vida en plenitud, vida plena o vida en armonía, por medio de la satisfacción de las necesidades tanto materiales como inmateriales de los seres humanos.

Sin embargo, este concepto de buen vivir, como paradigma del bienestar alternativo al desarrollo, tiene innumerables sinónimos, tanto en las diferentes lenguas de los pueblos indígenas latinoamericanos como en español, así como en otras lenguas del mundo.

Así podemos considerar como sinónimos de buen vivir: el *allin kawsay*, *sumak kawsay*, *allin kghaway* o *allin kghawana* de las comunidades quechuas y kichwas de Perú, Bolivia y Ecuador; el *suma sarnaqaña* o el *suma jakaña* de las comunidades aymaras de Perú; el *suma qamaña* de las comunidades aymaras de Bolivia, Chile y Perú; el *ñande reko* de las comunidades guaraníes de Bolivia, Paraguay, Argentina y Brasil; el *shiir waras* de las comunidades achuare de Ecuador y Perú; el *penker pujustin* de los shuare de Ecuador y Perú; el *kyme mogen* de las comunidades mapuches de Chile; el *shin pujut* de las comunidades awajúnes de Perú y Ecuador; el *anaa akuaipa* de las comunidades wayuus de Colombia y Venezuela; el *lekil kuxlejal* de las comunidades tseltales de México; el *utz kaslemal* de las comunidades mayas quichés de Guatemala; el *yamni iwaia* o *yamni iwanka* y el *laman laka* de las comunidades miskitus en Nicaragua y Honduras; el *yaksihni yalahnin* de las comunidades mayagnas en Nicaragua y Honduras; el *aubun amuru nu* de las comunidades garífunas de Belice, Guatemala, Nicaragua y Honduras; el *naas mliika aakri* de las comunidades ramas de Nicaragua; el *balu wala* de las comunidades kunas de Panamá y Colombia; el *ti núle kûin* de las comunidades ngobes de Panamá... (Cubillo-Guevara e Hidalgo-Capitán, 2015a: 11).

No obstante, esta gran sinonimia no es perfecta, en el sentido de que, si bien todos estos términos pueden traducirse al español como buen vivir, en algunos casos la traducción literal sería ligeramente diferente. Además, al hacer referencia a formas de bienestar de comunidades indígenas muy distintas, hay entre ellas importantes diferencias, propias de las culturas diferenciadas de las mismas, que hacen que el buen vivir no sea idéntico en todas ellas; aunque presentan rasgos lo suficientemente comunes como para poder agrupar todas estas formas de vida bajo el mismo término.

Igualmente en español hay múltiples sinónimos del buen vivir, tales como: el bienestar; la vida dulce; el vivir bien; la vida buena; la buena vida; la vida plena; la vida en plenitud; la vida armoniosa; la espléndida existencia; la vida en esplendor; el socialismo comunitario; la felicidad... Todas estas

expresiones podrían también ser sustituidas por la expresión buen vivir, sin que cambie sustancialmente el significado de lo que se quiere expresar (Cubillo-Guevara e Hidalgo-Capitán, 2015a: 12).

También podrían considerarse como sinónimos de buen vivir: el *mitakuye oyasin* de los pueblos lakotas de Estados Unidos; el *tikanga* de los pueblos maoríes de Nueva Zelanda; el *ubuntu* o *hunhu* de los pueblos zulúes de Sudáfrica, Malawi, Mozambique, Zambia, Zimbabue y Swazilandia; el *aparigraha*, el *swaraj* y el *svadeshi* de la India; el *gawis ay biag* de Filipinas; o el *sansaeng* de Corea (Cubillo-Guevara e Hidalgo-Capitán, 2015a: 11).

La mayor parte de los autores que han trabajado sobre el buen vivir coinciden en señalar que dicho término procede de la traducción al español de la expresión *kichwa sumak kawsay* y de la expresión *aymara suma qamaña* (que se ha traducido como vivir bien); luego el uso actual de la expresión buen vivir tendría su origen en la cultura ancestral de los pueblos originarios del *Abya Yala* (América Latina).

No obstante, cuanto mayor es el grado de aculturación occidental de los pueblos indígenas y las comunidades étnicas derivadas de ellos (afrodescendientes y mestizos) menor es la fidelidad de su forma de vida actual a las formas de vida originarias existentes antes de la colonización. En caso concreto de las comunidades mestizas, éstas han despreciado tradicionalmente sus raíces indígenas y durante siglos han tratado de “blanquearse” como resultado de un proceso de colonialidad del poder, del saber y del ser (Quijano, 2000; Schiwyl y Maldonado, 2006). Dicho proceso excluía social y políticamente a los indígenas, despreciaba el conocimiento del mundo propio de su cultura y alienaba la identidad, por lo que los mestizos, como estrategia de integración social, han tratado de identificarse con los blancos y criollos y de alejarse todo lo posible de todo aquello que pudiera servir para identificarlos como indígenas. Así pues, la cosmovisión propia de los mestizos en toda América Latina, en general, y en Nicaragua, en particular, es la modernidad (a pesar de que puedan conservar algunos rasgos culturales específicos de influencia indígena), por lo que en consecuencia su paradigma del bienestar será el desarrollo y no el buen vivir de origen ancestral (Cubillo-Guevara e Hidalgo-Capitán, 2015b; Hidalgo-Capitán y Cubillo-Guevara, 2016).

Dentro de la Economía Política del Buen Vivir, o de los Estudios del Buen Vivir, nuestro objeto de estudio será la concepción de la vida deseable de los pueblos chorotegas de Nicaragua; no obstante, dada la complejidad para realizar un trabajo de campo profundo sobre dicha etnia, asentada en distintas localidades, se decidió delimitar el objeto de estudio a un solo caso,

considerado durante el proceso de investigación como representativo de la forma de vida más originaria de los pueblos chorotegas. Así pues nuestro objeto delimitado de estudio ha sido la concepción de la vida deseable de los pueblos chorotegas en la comunidad de El Cuyal (Pueblo Indígena de Mozonte y Municipio de Mozonte, Departamento de Nueva Segovia).

Sobre dicho objeto delimitado de estudio, nos formulamos dos preguntas: ¿cuál es la concepción de la vida deseable de los pueblos chorotega que inspira la forma de vida de la comunidad de El Cuyal (Mozonte)?; y ¿cuáles son los fundamentos de dicha concepción? Por tanto, nuestros objetivos son: definir la concepción de vida deseable de la comunidad de El Cuyal (Mozonte), como representativa de los pueblos chorotegas; y determinar los fundamentos de dicha concepción. Para ello, partimos del supuesto de que dicha comunidad, a pesar de haber padecido un proceso de aculturación por parte de la cultura occidental (que ha sido particularmente más intenso por tratarse de una comunidad del Norte del país), aún conserva determinados rasgos originarios que podrían permitirnos identificar dicha vida deseable con el concepto de buen vivir.

Finalmente, queremos agradecer, en primer lugar, a la Universidad Nacional Autónoma de Nicaragua, Managua y a la Universidad de Huelva por el respaldo dado a esta investigación en el marco del Proyecto de Cooperación Interuniversitaria para el “Fortalecimiento Institucional (Formación e Investigación) de la Universidad Nacional Autónoma de Nicaragua, Managua en Materia de Desarrollo (FIUNANMUHU)”, al amparo de una subvención de la Agencia Andaluza de Cooperación Internacional para el Desarrollo (AACID), como expresión del acompañamiento que brinda el pueblo andaluz al pueblo de Nicaragua. Y en segundo lugar, queremos agradecer, de igual manera, a los intelectuales Wilmer Antonio Gutiérrez Gómez y Luz Marina Rivera Gómez de la etnia chorotega, por haber aceptado nuestro llamado, y al pueblo indígena chorotega de Mozonte, a la comunidad de El Cuyal (Mozonte) y a sus autoridades, que nos acogieron y nos autorizaron para realizar nuestro trabajo de campo; muy especialmente les damos las gracias por compartir con este equipo sus saberes sobre su concepción de la vida deseable (el buen vivir).

METODOLOGÍA

El documento que aquí se presenta, bajo el título “El buen vivir chorotega en la comunidad de El Cuyal (Mozonte)”, forma parte del proyecto de investigación “La concepción de la vida deseable de los pueblos indígenas y las comunidades étnicas de Nicaragua”, y como tal comparte con el mismo una metodología común.

El estudio es de carácter cualitativo y, según el período, de corte transversal, utilizando variados métodos tales como: el etnográfico; el histórico-lógico; el inductivo-deductivo; y el análisis comparativo. Las técnicas de recopilación de información aplicadas fueron: la revisión documental; la realización de entrevistas estandarizadas a intelectuales y líderes comunales; los grupos focales; los talleres; así como la observación participante.

Dicho estudio se focaliza en la búsqueda de la concepción de la vida deseable de los diferentes pueblos indígenas y comunidades étnicas de Nicaragua, y su posible correspondencia con el concepto de buen vivir ancestral de los pueblos originarios del *Abya Yala* (América Latina), cuyo principal referente es el *sumak kawsay* andino-amazónico.

La metodología de seguimiento aplicada en la investigación fue participativa, en la cual cada miembro del equipo ha tenido la responsabilidad de: dar seguimiento a las tareas asignadas; preparar sus planes de seguimiento; elaborar informes; y compartir sus experiencias y lecciones aprendidas en las reuniones quincenales. En la mayoría de dichas reuniones ha participado la parte nicaragüense del equipo para consensuar, validar y planificar las acciones futuras; no obstante, también se han llevado a cabo otras reuniones con la participación de la parte española del equipo, a veces de manera presencial y casi siempre por videoconferencia.

El proyecto ha contemplado tres grandes fases: la planificación y la organización de la investigación, incluyendo la elaboración de los instrumentos de recopilación de información; el trabajo de campo, incluyendo entrevistas a intelectuales y líderes comunales, grupos de discusión y talleres y observación participante en comunidades concretas; y la sistematización de los resultados y la elaboración de informes, incluyendo la elaboración de un informe por etnia¹, su validación y su comparación en unas jornadas con intelectuales de

¹ En este trabajo se utiliza el término etnia de manera genérica para referirse a cada uno de los pueblos indígenas y comunidades étnicas de Nicaragua con independencia de su reconocimiento oficial y la autoidentificación de cada pueblo originario o comunidad étnica.

cada pueblo indígena y comunidad étnica estudiada, y la elaboración de un informe final conclusivo.

Primera fase

La primera fase, referida a la planificación y la organización de la investigación, consistió en el establecimiento de los primeros contactos entre la Facultad de Humanidades y Ciencias Jurídicas de la UNAN - Managua y el Grupo de Investigación "Transdisciplinarios" de la UHU; de dichos contactos surgió la designación como coordinadores de Jilma Romero Arrechavala por la UNAN - Managua y de Antonio Hidalgo-Capitán por la UHU, quienes conjuntamente elaboraron un plan de trabajo, encaminado a analizar la concepción de la vida deseable de los pueblos indígenas y las comunidades étnicas (afrodescendientes y mestizas) de las regiones históricas de Nicaragua (Pacífico, Centro y Norte y Caribe).

En esta misma fase se realizó la selección y la conformación de un equipo interdisciplinario, integrado por historiadores, antropólogos, pedagogos, politólogos, sociólogos, economistas, administradores y abogados, bajo los criterios de: amplia experiencia en materia de investigación; interés demostrado en las temáticas de los pueblos indígenas y las comunidades étnicas; alto grado de responsabilidad académica en el cumplimiento de las tareas asignadas; compromiso con los sectores vulnerables de Nicaragua; y vínculo con el grupo y con la zona meta de la investigación. El equipo de investigación del proyecto quedó así conformado por diez personas, dos de la UHU y ocho de la UNAN - Managua; y dentro de éste, el equipo de trabajo de la etnia chorotega, quedó conformado por Marvin Antonio Villalta Orozco (antropólogo e historiador), como investigador principal, y Ruth González García (historiadora), como investigador de apoyo, y por Jilma Romero Arrechavala (historiadora, antropóloga y pedagoga) y Antonio Luis Hidalgo-Capitán (economista), como diseñadores del proyecto y revisores del documento final; además de por Ana Patricia Cubillo-Guevara (politóloga y socióloga), como coordinadora del grupo de discusión de validación de los resultados preliminares, y Luis Miguel Reyes Mayorga (geógrafo), como responsable de la cartografía, incorporado con posterioridad. No obstante, el documento ha recibido aportes diversos del resto de los miembros del equipo de investigación del proyecto, en especial de Antonio Luis Hidalgo-Capitán, que colaboró con el investigador principal en la redacción final del documento.

Además dentro de esta misma fase de la investigación se decidieron las denominaciones que se iban a utilizar para referirse a cada pueblo indígena y

comunidad étnica, optándose por denominar a la etnia estudiada en este documento como chorotega. En este caso se estableció la necesidad de estudiar una comunidad local rural concreta que cumpliera con los siguientes criterios: el alto grado de identificación étnica; las características que permitieran acercarse a la cotidianidad de los pueblos y su posible práctica del buen vivir; la conservación de un alto grado de identidad; y que se encontrarán relativamente alejadas de los centros urbanos, dado que esta lejanía permitiría encontrar en ellas características propias más originarias, sin ignorar la existencia de procesos de aculturación occidental. Así la comunidad seleccionada para la etnia chorotega fue El Cuyal, situada en el municipio de Mozonte, en el Departamento de Nueva Segovia. Dicha comunidad, por tratarse de localidad del Norte del país, territorio más vinculado al proceso histórico de la conquista española, ha perdido muchas de sus características originarias, aunque el arraigo étnico a su comunidad matriz fue un elemento esencial para que fuese incluida en el estudio.

En agosto de 2015, se realizó un taller presencial con la participación de todos los miembros nicaragüenses y españoles del equipo de investigación, para la definición de los métodos, las técnicas y los instrumentos de investigación y se unificaron criterios relacionados al objeto de estudio, así como los formatos utilizados para la construcción de memorias de campo comunes.

Así se elaboraron diversos instrumentos de recopilación de información para los trabajos de campo: modelo de entrevista estructurada a intelectuales de las diferentes etnias, para generar información interpretativa y de validación de instrumentos de investigación; modelo de entrevista estructurada a líderes y pobladores comunales, para generar información selectiva de la vida en las comunidades; modelo de temas a tratar en grupos focales y talleres, para generar entendimiento profundo de las experiencias y las creencias de los participantes; y modelo de guía para la observación participante, para visualizar en el terreno las condiciones estructurales de la comunidad y sus prácticas cotidianas y entender así el contexto en el cual desarrollan sus vidas. Con posterioridad, se diseñó también un guión común para la elaboración de los informes de cada comunidad seleccionada como representativa de su etnia.

Para alcanzar los objetivos del estudio, el trabajo se realizó desde una perspectiva etnográfica. Dicha perspectiva “consiste en una mirada analítica que da por supuesta la diversidad de lo real y trata de aprehender a través de un análisis centrado estratégicamente en las perspectivas [y las prácticas] de

los actores” (Balbi, 2007: 37). Y como toda investigación cualitativa se articula en tres fases: exploración y descubrimiento; contexto y profundidad; e interpretación.

A fin de identificar aquellos elementos que pudieran ayudar a abrir caminos en la investigación, se procedió a la revisión bibliográfica sobre el tema del buen vivir tanto en Nicaragua como en otros países de América Latina. De igual manera, se consultaron fuentes de producción científica en la Costa Caribe, particularmente en las universidades comunitarias Bluefields Indian and Caribbean University (BICU) y Universidad de las Regiones Autónomas de la Costa Caribe Nicaragüense (URACCAN). Además se visitaron las bibliotecas de diferentes instituciones (UNAN - Managua; UCA; URACCAN; BICU; Asamblea Nacional; Banco Central de Nicaragua...) para la búsqueda de antecedentes de estudios o investigaciones relacionadas con las variables de estudio en los pueblos y comunidades étnicas; amén de la búsqueda de información bibliográfica publicada en instituciones locales e Internet.

Segunda fase

La segunda fase, referida al trabajo de campo, se desarrolló en tres momentos. El primero, con el objetivo adicional de validar las entrevistas diseñadas para ser realizadas a los intelectuales, fue desarrollado por los académicos de la UHU, quienes realizaron un viaje a Bilwi y Bluefields, entre el 17 al 21 de agosto de 2015, para realizar 8 entrevistas a intelectuales del Caribe nicaragüense; una vez que el equipo de la UNAN - Managua preparó las condiciones para este proceso. Así, ambos realizaron una entrevista a un representante intelectual de las etnias miskitu, mayangna, garífuna, creole, ulwa y rama y dos entrevistas a dos representantes intelectuales de la etnia de mestizos del Caribe.

Tras un primer acercamiento a los intelectuales de la Costa Caribe por parte del equipo de la UHU, se procedió a realizar una validación del instrumento de guía de entrevista para intelectuales; instrumento que se había construido previamente en un taller de trabajo colectivo entre todo el equipo de investigación (UHU y UNAN - Managua). Y una vez validado el instrumento se procedió a su aplicación en los demás territorios.

Producto de este primer trabajo de investigación, a propuesta de los investigadores de la UHU, se optó por incorporar al estudio una comunidad de la etnia ulwa. Este primer acercamiento con los informantes, además arrojó información pertinente para validar, desde la visión de los intelectuales, comunidades prioritarias para los estudios de caso; es decir, identificar la

comunidad más idónea a visitar para obtener la visión de los comunitarios sobre el buen vivir.

Posteriormente, los investigadores de UNAN - Managua se desplazaron a las comunidades seleccionadas para realizar trabajo de campo entre los meses de agosto a diciembre del 2015. En nuestro caso, los investigadores Marvin Antonio Villalta Orozco y Ruth González García de la UNAN - Managua se trasladaron a desarrollar el trabajo de campo hasta la comunidad de El Cuyal, del pueblo indígena chorotega de Mozonte entre 26 de octubre y el 3 de noviembre del 2015. Y además se realizaron un total de dos entrevistas a intelectuales referentes de los pueblos chorotegas; dichos intelectuales fueron Wilmer Antonio Gutiérrez Gómez (abogado) y Luz Marina Rivera Gómez (médico), ambos comprometidos con el desarrollo de sus pueblos.

Finalmente, entre el 23 y 25 de julio del 2016, con el objetivo de recopilar toda información necesaria para la investigación, el investigador responsable de este estudio efectuó una gira complementaria a la misma comunidad objeto de estudio, para completar y ampliar información documental y realizar las entrevistas que no se lograron en la primera ronda.

El estudio se aplicó a una muestra específica de los pueblos indígenas y comunidades étnicas de Nicaragua; entendiéndose que “la muestra en el proceso cualitativo es un grupo de personas, eventos, sucesos, comunidades sobre el cual se habrán de recolectar los datos” (Hernández-Sampieri et ál., 1991: 562). Por tanto, la muestra cualitativa cumple criterios según la importancia de los informantes y no criterios estadísticos, obedeciendo al enfoque y profundidad de la misma, porque “en la muestra no probabilística, la elección de los elementos no depende de la probabilidad, sino de causas relacionadas con las características de la investigación o de quien hace la muestra; una muestra no probabilística depende de los objetivos del estudio” (Hernández-Sampieri et ál., 1991: 241).

En consecuencia, se decidió aplicar los instrumentos a dos segmentos muestrales: dos reconocidos intelectuales miembros de la etnia chorotega; y los pobladores de la comunidad de El Cuyal (Mozonte). Y los criterios de selección de la muestra fueron: ser un intelectual reconocido proveniente de dicha etnia y tener amplia trayectoria académica en torno a las comunidades locales de la misma, para los intelectuales; y ser poblador originario de la etnia chorotega, pertenecer a una familia étnica habitante de la comunidad de El Cuyal (Mozonte) u ocupar algún cargo formal o informal dentro de la misma (líder o lideresa, miembro de la junta directiva, síndico, partera, curandero...).

Y como resultado final se lograron aplicar los instrumentos de entrevista a dos intelectuales de la etnia chorotega y doce entrevistas a pobladores de la comunidad de El Cuyal (Mozonte). Así mismo, se realizó observación participante en la comunidad de El Cuyal (Mozonte). Además se levantó una memoria fotográfica del trabajo que se realizó, tanto con los intelectuales como con la comunidad.

También, a lo largo del transcurso de la investigación, se realizó un intenso arqueo bibliográfico sobre la historia y la forma de vida de los pueblos chorotegas.

Tercera fase

Y la tercera fase, referida a la sistematización de resultados y la elaboración del informe, se estructuró en cinco etapas. En primer lugar, entre octubre y diciembre de 2015, se realizó la transcripción y la edición de las entrevistas a intelectuales. Esta tarea fue desarrollada por la investigadora de apoyo y se consideró conveniente que la transcripción de las entrevistas a intelectuales fuese completa para facilitar el análisis de la información, así como otros usos posteriores de las mismas como parte de un archivo oral.

En segundo lugar, entre enero y noviembre de 2016, se diseñó una matriz para el procesamiento de información de las entrevistas a los intelectuales, que sirvió de base para tener una perspectiva real, desde la visión de los intelectuales, sobre la percepción de la vida deseable de la etnia chorotega.

En tercer lugar, entre octubre y diciembre de 2016, se realizó la triangulación de información obtenida en el trabajo de campo realizado en la comunidad de El Cuyal (Mozonte) (entrevistas a líderes y pobladores comunitarios, observación participante y memoria fotográfica), con la matriz de las entrevistas a los intelectuales y con fuentes documentales (estudios previos, información estadística e información de archivos). Y a partir de aquí, siguiendo la guía elaborada previamente por el equipo de investigación, se realizó el informe sobre la concepción de vida deseable de la comunidad de El Cuyal (Mozonte) de la etnia chorotega.

En cuarto lugar, entre diciembre de 2016 y febrero de 2018, Luis Miguel Reyes Mayorga (geógrafo) se incorporó al equipo de investigación de este estudio para hacerse cargo de la cartografía.

En quinto lugar, durante los días 21 y 22 de febrero de 2017, bajo la coordinación de Ana Patricia Cubillo-Guevara (política y socióloga) y Jilma Romero Arrechavala (historiadora, antropóloga y pedagoga) se organizó en la

UNAN - Managua el taller “Diálogo de Saberes del Buen Vivir de los pueblos indígenas y las comunidades étnicas de Nicaragua” en el que el investigador principal Marvin Antonio Villalta Orozco presentó los resultados preliminares de esta investigación en presencia del intelectual chorotega Wilmer Gutiérrez, que fungió como comentarista de los mismos, los cuales fueron además objeto de un grupo de discusión con otros intelectuales representantes del resto de los pueblos indígenas y las comunidades étnicas de Nicaragua.

LOS PUEBLOS INDÍGENAS CHOROTEGAS

Los pueblos indígenas chorotegas (también denominado cholultegas o cholultekas) eran un conjunto de pueblos originarios de origen mangué que habitaban las llanuras del Pacífico, y probablemente el Centro y el Norte de Nicaragua, a la llegada de los españoles en el siglo XVI. Aunque originariamente parece ser que fueron un único pueblo chorotega, a causa de las divisiones producidas tras su llegada a Centroamérica, éste se dividió en al menos tres grupos, los malacos o cholotecas en Honduras, los mangues (dirianes y nagrandanos) en Nicaragua y los nicoyas u orotinas en Costa Rica.

La denominación chorotega parece hacer referencia al origen mesoamericano de dicho pueblo, ya que en su versión de cholultega o cholulteka podría derivar de la palabra *náhuatl chololtecah*, que significaría “habitantes de Cholula”, localidad mexicana de Puebla (Kaufman, 2001: 3); aunque también podría derivar de la palabra *náhuatl choloatécatl*, que significaría “personas que huyen” o “cobardes”, haciendo referencia a la denominación que les dieron los nahoas a los chorotegas cuando aquellos ocuparon el territorio de éstos en el istmo de Rivas (Brinton, 1886: 240). En el caso de las denominaciones de mangues, dirianes y nagrandanos, éstas pueden traducirse desde el *chorotega* o *mangué* (de la familia lingüística *oto-mangué*) como “personas que hablan mangué”, “habitantes de las tierras altas” y “habitantes de las tierras bajas”, respectivamente.

Reseña histórica

Los tres pueblos indígenas que habitaban la región del Pacífico nicaragüense a la llegada de los españoles eran de origen mesoamericano y fueron el producto de oleadas migratorias, producidas a consecuencia del desvanecimiento de Teotihuacán y Tula en el centro de México, que abarcaron del siglo VII al siglo XV (Incer, 1993: 89).

En el marco de estas oleadas migratorias, el pueblo chorotega fue el primero en llegar, en torno al siglo IX, estableciéndose en la región compuesta por el actual departamento de La Unión, en El Salvador, los actuales departamentos de Valle y Cholutega, en Honduras, los actuales departamentos de Nueva Segovia, Madriz, Jinotega, Matagalpa, Chinandega, León, Managua, Masaya, Granada, Carazo y Rivas, en Nicaragua, y la actual provincia de Guanacaste, en Costa Rica; los chorotegas desplazaron así hacia las tierras altas a los pueblos que habitaban las llanuras del Pacífico antes de su llegada,

llamados matagalpas o chontales, que en *nahúatl* significa “extranjeros” (Franco, 2002: 42-43).

Las oleadas migratorias de los sutiabas y los nahoas, durante los siglos XI y XIII, unidos a conflictos internos, ocasionaron la disgregación del pueblo chorotega en cuatro grandes grupos: los malalacos o cholotecas al norte, en el Golfo de Fonseca (El Salvador y Honduras); los nicoyas u orotinas al sur, en la península de Nicoya (Costa Rica); y los mangues (divididos luego en dirianes y nagrاندanos), en el centro, en torno al Lago Xolotlán (Nicaragua). En Nicaragua, los nagrاندanos ocuparon el sector oeste del Lago Xolotlán (Lago de Managua), en parte de los actuales departamentos de León y Chinandega, y los dirianes el sector del oeste del Lago Cocibolca (Lago de Nicaragua), en el departamento de Masaya y parte de los departamentos de Managua, Granada y Carazo (Coronel, 2000: 279-280; Arellano, 1998: 126). No está claro si los indígenas del Norte (Nueva Segovia y Madriz) y Centro (Jinotega y Matagalpa) de Nicaragua, eran malalacos o nagrاندanos, o si pertenecían a otro grupo o a otros grupos étnicos de origen chorotega o matagalpa; aunque la tesis más aceptada es que eran chorotegas de origen malalaco (González-Briones, 2011). No obstante, la disgregación temprana del pueblo indígena chorotega hace que sea más preciso hablar de los pueblos indígenas chorotegas que del pueblo indígena chorotega.

Además, conviene tener en cuenta la gran incertidumbre que existe respecto de los pueblos indígenas que habitaban las llanuras del Pacífico y la parte occidental de la tierras altas del Norte y Centro nicaragüenses, donde: coexistían al menos las tres etnias de origen mesoamericano (chorotegas, nahoas y sutiabas), además de matagalpas en las tierras altas; se hablaban al menos tres lenguas de origen mesoamericano (*mangue*, *náhuatl* y *sutiaba*), además del *matagalpa* de los matagalpas; se adoraban a diversos dioses de religiones politeístas de origen mesoamericano, que recibían nombres distintos según la lengua y la localidad; y se encontraban dispersos por todo el Pacífico, Norte y Centro nicaragüense donde las unidades territoriales existentes, señoríos o cacicazgos, no eran necesariamente homogéneas en etnia, lengua y religión, ya que eran el resultado de la superposición histórica de culturas (los chorotegas sobre los matagalpas, los sutiabas sobre los chorotegas y los nahoas sobre los chorotegas y los sutiabas) (Tous, 2011: 100-104).

Los chorotegas se estructuraban en unidades territoriales denominadas señoríos o cacicazgos, a cuyo frente se encontraba un consejo de ancianos o *monexico* formado por ancianos electos, los cuales elegían a su vez por un cierto período de tiempo a cacique o capitán general para los asuntos de la

guerra (Tous, 2002a: 218). Cada cacicazgo estaba constituido por diferentes comunidades nativas. Entre los principales cacicazgos chorotegas existentes a la llegada de los españoles estaban Nicoya, Nochari, Managua, Nequecheri, Masaya, Nagarando (Incer, 1993: 92-94), Olomega y Choloteca; aunque de ellos sólo los de Nochari, Managua, Nequecheri, Masaya y Nagarando se localizaban en el actual territorio de Nicaragua, siendo el de Masaya, bajo el liderazgo del cacique Diriangén (el Señor de los Dirianes), el más importante. De hecho, Diriangén (ver imagen 1) fue el primer cacique en enfrentarse a los españoles en 1523, derrotando a Gil González Dávila.

Imágenes 1 y 2
Cacique Diriangén y Títulos Reales chorotegas (S. XVII-XIX)



Fuente: 1. Monumento al Cacique Diriangén en Diriá (Jorge Mejía Peralta, 2014). 2. Títulos Reales de pueblos indígenas chorotegas del Norte de Nicaragua antes y después de su restauración (Conexiones, 2011).

En las llanuras del Pacífico, la tierra era el principal medio de producción y la agricultura la base de la economía chorotega, complementada por la artesanía, la caza, la pesca y la recolección; aunque en todas las actividades el nivel de desarrollo tecnológico era muy bajo. Los chorotegas del Pacífico practicaban la agricultura de roza en milpa, siendo sus principales cultivos maíz, frijol, yuca, tabaco, legumbres, algodón, henequén, ají, achiote o ayote; además se cultivaban frutas, tales como caimito, mamey, zapote, papaya, aguacate, jocote, pitaya, anona o nancite; aunque también criaban ganado avícola. El maíz constituía el cultivo más importante y lo consumían tanto como bebida como comida, ya que de él obtenían diversos alimentos como tortillas, tamales, elotes, atoles o chicha. La caza, especialmente en las tierras altas del Centro y el Norte, les aportaba un complemento de la dieta por medio de la carne de venado, guardatinajas, garrobos, cusucos, etc. (Franco, 2002: 21-26).

El desarrollo económico de los pueblos chorotegas se basaba, en lo fundamental, en una economía de subsistencia o de autoconsumo; aunque también generaban un pequeño excedente, que permitió ciertas relaciones comerciales, especialmente en las llanuras del Pacífico. El comercio local indígena se realizaba a través del mercado o *tiangué*, y en cada pueblo había uno, donde sólo las mujeres podían vender, estando prohibida la entrada a los hombres, excepto a los forasteros, a los esclavos que llegaban para ser vendidos y a las jóvenes vírgenes. Para cada mercado había un oficial de mercado elegido por el cacique, para garantizar la honradez y dirimir cualquier pleito que surgiera y los precios se fijaban entre comprador y vendedor, mediante el trueque o usando semillas como moneda. Sin embargo, el comercio entre pueblos era escasísimo, debido a la falta de caminos, así como de animales de carga; por ello, el comercio intercomunitario fue asumido por cargadores o *támenes*, que se especializaron en transportar los productos de un pueblo a otro (Franco, 2002: 21-26).

El territorio ancestral de los pueblos chorotegas fue conquistado por los españoles a comienzos del segundo cuarto del siglo XVI, de la mano de Francisco Hernández de Córdoba, que fundó en 1524 las ciudades de Villa Bruselas (en la península de Nicoya), Granada (junto al Lago Cocibolca o Mar Dulce) y León (León Viejo; junto al Lago de Xolotlán o Lago de Managua) y, de la mano de Cristóbal de la Cueva la ciudad de Cholutega en 1535. Todo el territorio chorotega, salvo Cholutega, quedó así bajo el dominio del Gobernador de la Provincia de Nicaragua, asentado en León (León Viejo) desde 1528.

Sin embargo, la expansión española no se detuvo en las llanuras del Pacífico, sino que procedió en busca de minas de oro hacia las tierras altas del Centro y Norte de Nicaragua, habitadas al parecer por los chorotegas de origen malalaco (en la zona oeste de las tierras altas) y los belicosos matagalpas (en la zona este de las tierras altas). En dicho territorio los españoles fundaron diversas ciudades y emplazamientos durante los siglos XVI y XVII, como la Ciudad Minera de Santa María de la Buena Esperanza, fundada por Gabriel de Rojas en 1526, la Ciudad Antigua de Segovia, fundada por Gil González Dávila en torno a 1537 o la ciudad de Nueva Segovia, fundada por Diego de Castañeda en 1543; desde dichas ciudades se explotaron minas de oro, con mano de obra chorotega, una parte de ella desplazada de manera forzosa a dicho territorio, y bajo el ataque recurrente de los pueblos matagalpas. De hecho, entre los actuales departamentos de Chinandega y Nueva Segovia existían un camino, denominado “camino blanco”, que era la ruta seguida por los españoles para

trasladar a los indígenas chorotegas entre ambos territorios en un proceso de migración forzosa durante la colonia (Rizo, 2011: 54).

La mayor parte de los pueblos chorotegas durante la colonia estuvieron bajo la gestión de los corregidores, destacando el peso de la población chorotega en los corregimientos de Segovia, Sébaco (Matagalpa), Chontales, El Realejo, Quezalaguaque y Monimbó (Masaya), que se crearon durante los siglos XVI y XVII y que desaparecieron en el siglo XVIII.

El modelo colonial impuesto en el territorio de los chorotegas respondía a los intereses de la Corona Española, ejecutado a través de las acciones de conquista, primero, y colonización, después, apoyado por la Iglesia Católica. Una vez desarticulada la estructura política, social, económica y religiosa de los pueblos chorotegas, se establecieron en sus territorios las bases de la nueva estructura colonial basada en la encomienda.

La encomienda fue una institución según la cual los encomenderos españoles debían proveer seguridad material y espiritual a los indígenas encomendados, los cuales debían pagarle por ello un tributo, originalmente en especie (maíz, frijol, algodón, gallinas, miel, cera, añil, sal, cabuya, mantas textiles, hamacas, alpargatas...) (Guerrero y Soriano, 1965: 25-31), pero que posteriormente se transformó en trabajo forzoso; por lo cual, en la práctica, la encomienda fue una forma de esclavitud, especialmente dura en las minas de oro del Norte. La mayoría de la población chorotega, tanto en las llanuras como en las tierras altas fue objeto de la encomienda española; y los chorotegas del Norte fueron particularmente explotados en las minas de oro de Nueva Segovia.

Casi simultáneamente a la implantación de la encomienda, se desarrolló también un importante comercio de esclavos en la Provincia de Nicaragua, que duró hasta la aprobación de las Leyes Nuevas de Indias en 1542 y por medio del cual una parte importante de la población chorotega fue vendida como mano de obra esclava a otros territorios coloniales, tales como Panamá y Perú (Madrigal y Norori, 2002: 87-90). Si a ello le unimos, las muertes derivadas de las guerras y los motines, del trabajo forzado y de las enfermedades, así como el mestizaje de la población chorotega, podemos estimar que de los 370.000 chorotegas que existían en el territorio de la Provincia de Nicaragua en 1524, entre dirianes (nocharis, nequecheris, masayas y managuas) y nagrandanos, y sin incluir a los nicoyas (Incer, 1993: 92-94), ni a los chorotegas del Centro y el Norte, se pasó a unos 74.000 en 1555 y a unos 37.000 chorotegas en 1800 (Kramer et al., 1993: 80-81).

Aunque otras estimaciones hablan de unos 254.500 chorotegas en 1522 y unos 20.500 en 1548, sin incluir a los nicoyas, ni a otros indígenas de localidades de etnicidad incierta, pero dada la ubicación de muchas de ellas en el Centro y Norte de Nicaragua bien podrían ser chorotegas (Werner, 2000: 125-127). Así pues, teniendo en cuenta que no existen estimaciones de las poblaciones chorotegas del Centro y Norte de Nicaragua ni de su evolución, no es posible estimar la población total chorotega precolombina ni su evolución demográfica durante la colonia; e incluso hay dudas de la presencia precolombina de chorotegas en las tierras altas del Centro y Norte de Nicaragua.

Durante el siglo XVII, en el Centro y en el Norte de Nicaragua se establecieron reducciones de indígenas que afectaron tanto a chorotegas como a matagalpas. Dichas reducciones eran territorios habitados sólo por indígenas, del que no podían salir, donde bajo la dirección de órdenes religiosas misioneras fueron evangelizados y donde eran sometidos a encomiendas de los españoles. Algunas de las principales reducciones donde pudieron establecerse los chorotegas (junto a indígenas de otros pueblos, como los matagalpas en el Centro y los nahoas en el Pacífico) fueron: en el Norte, Mozonte (Nueva Segovia), Telpaneca, Totogalpa, Somoto y San Lucas (Madriz); en el Centro, Paraka, Pantasma, Nanaica (Jinotega), San Ramón, San Pedro de Metapa y Sébaco (Matagalpa); y en el Pacífico, El Viejo y Chinandega (Chinandega) (Álvarez-Alvarado, 2006: 33; Sacasa, 2009: 27-29; Tous, 2002b: 27). En dichas reducciones fue frecuente el mestizaje de indígenas de diferentes pueblos y, en especial, de matagalpas, chorotegas y nahoas; y gran parte de los indígenas de éstas dos últimas etnias al parecer fueron desplazados desde sus territorios ancestrales en las llanuras del Pacífico.

Entre los siglos XVII y XIX, casi todos los pueblos indígenas chorotegas (o al menos de ascendencia chorotega) adquirieron de la Corona Española los Títulos Reales que acreditaban propiedad de sus tierras comunales y ejidales, tanto de sus reducciones en el Pacífico (Chinandega), Centro (Matagalpa y Jinotega) y Norte (Madriz y Nueva Segovia), como en sus territorios ancestrales del Pacífico (Masaya) (ver imagen 2). Tras la independencia, los pueblos chorotegas estaban localizados en Masaya (los descendientes de los dirianos), en Chinandega (los descendientes de los nagrandanos) y en Matagalpa, Jinotega, Madriz y Nueva Segovia (los descendientes al parecer de los malalacos y de otros chorotegas desplazados desde las llanuras del Pacífico).

Tras tres siglos de colonización, y como consecuencia de un fuerte proceso de aculturación, los indígenas chorotegas perdieron una gran parte de

su identidad y con la Independencia de Nicaragua, en 1821, pasaron a engrosar las masas de campesinos, dedicados al cultivo de subsistencia en huertas y sementeras (maíz, frijol, arroz, plátanos...), de trabajadores rurales asalariados, dedicados al cultivo del añil y de la caña de azúcar (en Chinandega), a la ganadería bovina (Chinandega, Matagalpa, Madriz, Jinotega y Nueva Segovia) y a la minería (Matagalpa y Nueva Segovia), y de trabajadores por cuenta propia, dedicados a la artesanía (textil, cerámica, maderera, canastera y de guacales) y al comercio de productos artesanales (Masaya; sobre todo en Monimbó, donde en el *tiangué* de La Placita se han comercializado históricamente artesanías) (Romero, 2002: 155-185). Los indígenas asalariados de origen chorotega también se dedicaron posteriormente al cultivo del café (Masaya, Matagalpa, Jinotega, Madriz y Nueva Segovia) y del algodón (Chinandega, Masaya).

Las tierras comunales de los indígenas chorotegas siempre fueron codiciadas por los terratenientes de Masaya, Chinandega, Matagalpa, Madriz, Jinotega y Nueva Segovia, lo que propició que, bajo el gobierno liberal de Zelaya, entre 1902 y 1906, se eliminaran las comunidades indígenas y dichas tierras fueran confiscadas, y muchas de ellas vendidas después a terratenientes (Hernández-Sánchez, 2002: 192-197). Tras el retorno al poder de los conservadores, entre 1914 y 1918, se restituyeron las comunidades indígenas y éstas quedaron bajo la dirección de una junta directiva electa, a modo de *monéxico* ancestral, pero creada por ley; sin embargo, muchas de las tierras comunales de los indígenas chorotegas nos les fueron devueltas, y las que sí lo fueron, quedaron en el punto de mira de la expansión de los latifundistas criollos y mestizos dedicados a la caña de azúcar, el café, la ganadería o el algodón, según territorio y época.

Así, entre los años cuarenta y setenta del siglo XX muchos terratenientes se fueron apropiando de las tierras indígenas, tanto en el Pacífico, como en el Centro y en el Norte, mientras que la Reforma Agraria de 1963 concedió tierras de Estado a familias campesinas, especialmente en el Centro del país (Sacasa, 2009: 35-61).

Con el triunfo de Revolución Sandinista, en los años ochenta, los pueblos indígenas del Pacífico, el Centro y el Norte, y entre ellos los pueblos chorotegas, no fueron reconocidos como comunidades indígenas y las tierras ancestrales de los mismos fueron consideradas de titularidad pública, lo que reavivó las reivindicaciones de los pueblos indígenas nicaragüenses. Pese a dichas reivindicaciones, tanto la Ley de Reforma Agraria de 1981, como la Constitución Política de la República de Nicaragua de 1987, como la Ley 40 de Municipios de 1988, no contemplaron la existencia de estos pueblos y muchas

de las tierras comunales indígenas fueron entregadas a cooperativas rurales agrícolas.

Al finalizar el gobierno de Ortega en 1990, otras de estas tierras expropiadas fueron entregadas a contendientes sandinistas desmovilizados de la guerra civil nicaragüense de los años ochenta. Y posteriormente, bajo el gobierno de Chamorro, se hizo lo mismo con los contras desmovilizados, restituyendo otras tierras a los latifundistas expropiados, al tiempo que algunos desmovilizados (sandinistas y contras), por falta de experiencia agraria, vendieron sus nuevas tierras a los latifundistas locales.

En la década de los noventa, con el impulso de la conmemoración de los 500 de Resistencia Indígena, Negra y Popular, en 1993, se creó de la Federación de Comunidades Indígenas del Pacífico, Centro y Norte de Nicaragua, que logró reunir a todas las comunidades indígenas de dichas regiones, incluyendo a los chorotegas. Además, bajo el gobierno de Chamorro, tras la aprobación de la Reforma Constitucional de 1995 y la Reforma de Ley de Municipios de 1997, y como consecuencia de la promoción realizada por las Naciones Unidas a favor del reconocimiento de los derechos colectivos de los pueblos indígenas, muchos de los pueblos indígenas chorotegas volvieron a tener reconocimiento oficial como comunidades indígenas.

El resultado de todo este proceso es que en las tierras de los indígenas de origen chorotega del Pacífico, el Centro y el Norte de Nicaragua coexisten derechos de propiedad muy diversos (pueblos indígenas, terratenientes, desmovilizados, Estado...) generando diversos litigios por la propiedad de la tierra (Sacasa, 2009: 198-203). En este contexto de procesos judiciales, los pueblos indígenas chorotegas han conseguido recuperar muchos de sus Títulos Reales (ver imágenes 1 y 2) y los han esgrimidos como pruebas de la legítima propiedad de sus tierras, dando como resultado el reconocimiento de muchos de estos pueblos como Comunidades Indígenas; es el caso de Mozonte, Cusmapa, San Lucas, Totogalpa, Telpaneca, Jinotega, Sébaco, Muy Muy y Virgen del Hato; otros pueblos como Santa Bárbara, San Antonio de Padua, Nindirí, Monimbó y San Juan de Oriente, no han conseguido recuperar aún sus Títulos Reales perdidos, por lo que, pese a estar reconocidos oficialmente como Comunidades Indígenas, no disponen de territorio bajo su control.

Los Títulos Reales chorotegas han sido tradicionalmente custodiados por los caciques hasta la creación de las Juntas Directivas de la Comunidades Indígenas en 1916, en que pasaron a ser custodiados por los presidentes de dichas juntas. Estos documentos poseen un gran valor para los chorotegas por cuanto, además de garantizar la legalidad de la territorialidad indígena,

siempre han sido una referencia simbólica en los discursos de los pueblos indígenas chorotegas frente al Estado, desde el surgimiento mismo de Nicaragua como Estado-nación, de forma que éstos han recurrido a sus Títulos Reales siempre que el derecho a sus territorios o el derecho a su identidad como pueblos indígenas han sido vulnerados por el Estado, por los latifundistas o por los colonos.

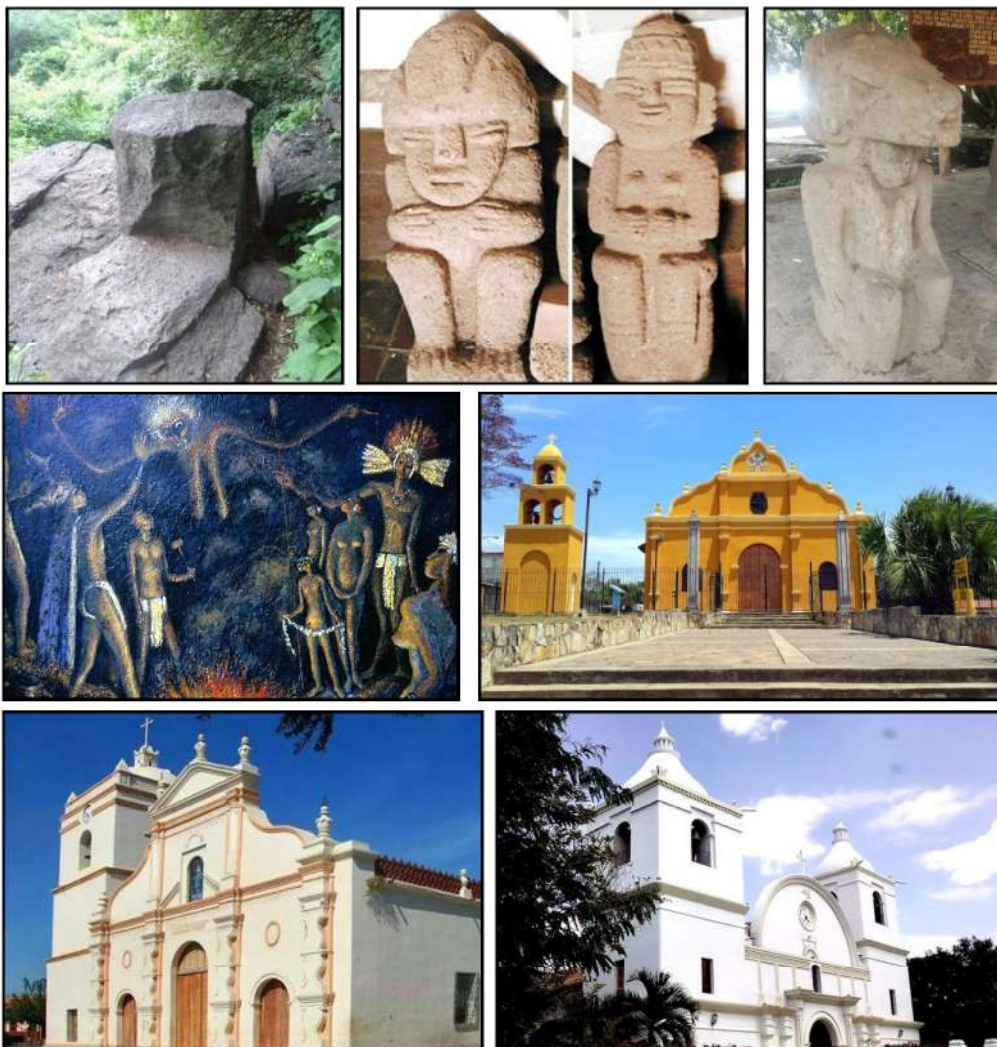
Cultura y religiosidad

Los chorotegas han perdido la dimensión espiritual de su territorio ancestral, porque éstos han sufrido un gran proceso de aculturación, del que la Iglesia Católica fue su principal artífice por medio de la evangelización realizada en las reducciones y en las ciudades donde habitaban.

Los chorotegas precolombinos, como el resto de los pueblos precolombinos de Nicaragua, tenían una espiritualidad muy ligada a la naturaleza, bajo la cual el binomio hombre-naturaleza se concebía como una totalidad, sin distinción entre ambos y con un pacto mutuo de respeto y protección que garantizaba la supervivencia de ambas partes. Este pacto permitía la subsistencia de los chorotegas, basada en la agricultura, la caza y la recolección de la que obtenían su alimentación, así como la preservación de la naturaleza, a partir del uso de técnicas agrícolas, de caza y de recolección y de tabúes alimentarios que garantizaban una explotación sostenible de la misma (Tous, 2002a: 218).

La espiritualidad chorotega venía marcada además por la existencia de diversos lugares ceremoniales, donde solían colocar a sus ídolos, bien en forma de *teocalis* (elevaciones en forma de templo o altar, situados en los márgenes y en los cruces de los caminos, en los cerros, junto a fuentes de agua y árboles emblemáticos), bien en forma de *teyopas* (templos mayores y menores construidos en el interior de sus poblados). Dichos ídolos solían estar tallados en piedra basáltica, y algunos de ellos tenían formas antropomorfas cubiertas con caracteres zoomorfos, probablemente como representación de chamanes o líderes espirituales (ver imagen 5); otros ídolos sin embargo eran representaciones de sus dioses, entre los destacaban *Tipotani* (Dios Supremo Creador), *Nembithía* (el Dios Sol), *Ninguitamalí* (la Diosa Luna) (ver imágenes 3 y 4), *Xipe Tótec* (Nuestro Señor El Desollado, Dios del Maíz), *Tláloc* (el Dios de la Lluvia), *Chalchihuehe* (Diosa del Agua y de la Lluvia), el Dios Viento, el Dios Trueno, etc. No obstante, conviene tener en cuenta la influencia del panteón nahoa sobre el panteón chorotega.

Imágenes 3, 4, 5, 6, 7, 8 y 9
Religiosidad chorotega



Fuente: 3. Tescuít precolombino (*teocalí*) de Nindirí (Revista Caites, 2011). 4. Ídolos precolombinos chorotegas del Museo Arqueológico de Nindirí (*Nembithía* - Dios Sol y *Ninguitamáli* - Diosa Luna) (La Prensa, 2002). 5. Escultura de cacique chorotega de la estatutaria de Ometepe (Patio de la Iglesia de Altigracia de Ometepe) (Fotografía propia, 2017). 6. Representación de *Chalchihuehe* (Diosa del Agua y de la Lluvia de los chorotegas; la Vieja del Volcán de Masaya) de Francisco de Peñalba (S. XX) (La Prensa, 2016). 7. Iglesia colonial restaurada de San Pedro en Diriá (S. XVII). 8. Iglesia colonial restaurada de La Asunción en Masaya (S. XVII) (Pinterest, n.d.). 9. Iglesia colonial restaurada de La Asunción en Ocotál - Nueva Segovia (S. XVIII) (Whymbertghz, 2014).

También se conoce, por las crónicas de Indias, que los chorotegas realizaban sacrificios humanos y practicaban diversas formas de antropofagia ritual de la carne y la sangre de los esclavos y los prisioneros de guerra (Franco, 2002: 35-37); siendo también una práctica religiosa ritual el arrojado de niños y doncellas al interior de los volcanes, como en el caso de Volcán Masaya y del Volcán Concepción, en la isla de Ometepe (Tous, 2002a: 128-129).

La religión politeísta chorotega ha desaparecido por completo, tras tres siglos de evangelización de la Iglesia Católica durante la colonia y de persecución de sus prácticas religiosas ancestrales, consideradas por dicha iglesia como idolatría supersticiosa; siendo un buen ejemplo de ello la “Loa Sacramental para los Dioses de Nicaragua, 1703” (Ruz, 1994), en la que se narra la percusión de las prácticas rituales de los indígenas del Corregimiento de Sébaco (Jinotega, Muy Muy, Sébaco y Matagalpa), durante el siglo XVII, los cuales mantenían ritos paganos clandestinos en el interior de cuevas.

No obstante, persisten ciertas prácticas ancestrales de medicina tradicional chorotega, practicada por curanderos, sobadores y parteras en las zonas rurales, sobre todo debido a la relativa lejanía de las comunidades de los centros de salud. No obstante, a medida que el gobierno de Nicaragua ha ido extendiendo los centros de salud por las zonas rurales y facilitando medicinas modernas a los indígenas, las mismas comienzan a padecer un proceso acelerado de extinción.

Durante la colonia se edificaron las principales iglesias de referencia del pueblo chorotega, como la Iglesia de San Pedro de Diriá (siglo XVII) (ver imagen 6), la Iglesia de La Asunción en Masaya (siglo XVII) (ver imagen 7) o la Iglesia de la Asunción en Ocotál – Nueva Segovia (siglo XVIII) (ver imagen 8).

Desde la colonización, los chorotegas practican el catolicismo, y las principales prácticas y ritos religiosos de los actuales chorotegas están relacionados con dicha religión (Semana Santa, San Lázaro, San Sebastián, San Jerónimo, Santiago Apóstol, San Pedro Apóstol, Santa Ana, San Benito de Palermo, La Asunción, La Purísima, La Virgen de Guadalupe, Día de la Cruz, Día de los Difuntos...), aunque el fervor con que se celebran dichos ritos depende de cada territorio (Romero y Lobato, 2009: 167-207). Desde la década de los ochenta del siglo XX las iglesias cristianas protestantes han incursionado en el territorio de los pueblos chorotegas reevangelizando a parte de su población.

En el ámbito cultural, la mayor parte de las tradiciones, mitos y leyendas chorotegas se localizan en las comunidades chorotegas de Masaya (las carretas peregrinas, el milagro del volcán, la carreta nahua, el cadejo, los aparecidos, la llorona...) (Romero y Lobato, 2009: 167-207) y están ambientadas en el entorno

urbano y católico del período colonial, muestra de la aculturación de los pueblos chorotegas y de una identidad recreada a partir de su mestizaje cultural.

Tal vez, la única excepción sea la leyenda de la Vieja del Volcán, referida a la adoración a *Chalchihuehe* (Diosa del Agua y la Lluvia) (ver imagen 6), a la que los chorotegas realizaban sacrificios de diversa naturaleza, y entre ellos sacrificios humanos, para pedirle lluvia y a la que los *teytes* chorotegas consultaban antes de la toma de las principales decisiones; la leyenda cuenta que la Vieja del Volcán dijo a los chorotegas que no volvería a comunicarse con ellos mientras no expulsaran a los españoles de su territorio. La Vieja del Volcán fue interpretada por los españoles como una bruja que estaba en contacto con el demonio y que gracias a la presencia de los españoles había perdido su maligna influencia sobre los chorotegas (Incer y Le Lous, 2016).

La lengua vernácula de los chorotegas, el *chorotega* o *mangue*, de la familia *oto-mangue*, ha sido ya olvidada por la población de estos pueblos y se encuentra extinguida desde finales del siglo XIX (Brinton, 1886). No obstante, debemos señalar que, aunque también está extinta, la mayoría de los pueblos indígenas precolombinos del Pacífico tenían el *náhuatl* como *lingua franca*, y su uso fue también fomentado tras la llegada de los españoles en todos los pueblos del Pacífico, Centro y Norte nicaragüense; por ello es de suponer que muchos de los chorotegas hablasen también *náhuatl*, tanto antes como después de la llegada de los españoles. Parece ser que los chorotegas de las llanuras del Pacífico también contaban con libros escritos en *mangue* en forma de pergamino sobre pieles de venado, aunque no han quedado restos de ellos.

Población, territorio y economía

En la actualidad existen en Nicaragua 15 pueblos indígenas autoidentificados como chorotegas, con independencia de la certeza que pueda existir sobre su ascendencia chorotega; 14 de ellos están reconocidos como tales, mientras que el número 15, San Rita de Tonalá, se encuentra pendiente de reconocimiento. Estos pueblos se encuentran localizados en los Departamentos de Nueva Segovia, Madriz, Jinotega, Matagalpa, Chinandega y Masaya (ver cuadro 1, gráfico 1 y mapa 1). En términos demográficos, tomando como referencia los datos del *VIII Censo de Población de 2005*, el último censo nacional elaborado en Nicaragua hasta la fecha, en virtud de la autoidentificación étnica, la población de etnia chorotega era en 2005 de 46.002 personas (INEC, 2006) (ver gráfico 2).

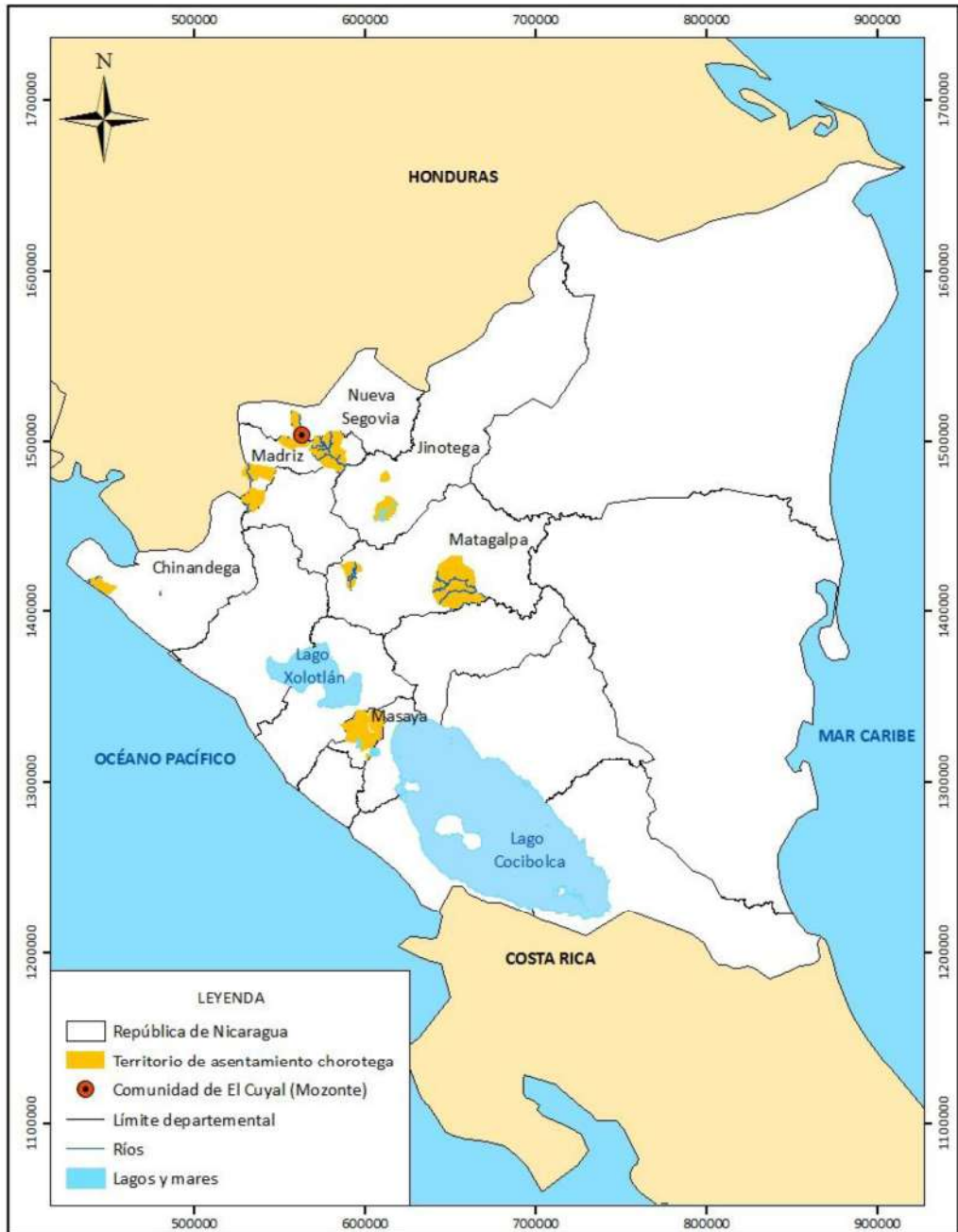
Cuadro 1
Pueblos indígenas autoidentificados como chorotegas en la actualidad

PUEBLO INDÍGENA	MUNICIPIO Y DEPARTAMENTO	TÍTULO REAL Y EXTENSIÓN	POBLACIÓN ESTIMADA
Mozonte	Mozonte Nueva Segovia	1710 23.719 Manzanas	6.500 Hab. (2002)
Cuasmapa - El Carrizal	San José de Cuasmapa Madriz	1652 11,5 Caballerías	6.000 Hab. (2002)
San Lucas de Izcayán	San Lucas Madriz	1737 4 Caballerías	12.000 Hab. (2002)
Santa Bárbara	Somoto Madriz	1737 (en T. R. de San Lucas) n.d.	4.000 Hab. (2002)
San Antonio de Padua	Somoto Madriz	1779 16 Caballerías y 81 Cuerdas	4.000 Hab. (2002)
Totogalpa	Totogalpa Madriz	1711 6 Caballerías	6.000 Hab. (2002)
Telpaneca	Telpaneca Madriz	1622 14 Caballerías	17.000 Hab. (2002)
Jinotega - Pantasma	Jinotega Jinotega	1760 43.900 Manzanas	45.000 Hab. (2000)
Sébaco	Sébaco Matagalpa	1724 33.000 Manzanas	8.000 Hab. (2002)
Muy Muy	Muy Muy Matagalpa	1726 30 Caballerías	9.500 Hab. (2002)
Virgen del Hato	El Viejo Chinandega	1884 17 Caballerías	5.000 Hab. (2002)
Nindirí	Nindirí Masaya	1694 n.d.	30.000 Hab. (2002)
Monimbó	Masaya Masaya	1714 7 Caballerías	34.000 Hab. (2002)
San Juan del Oriente	San Juan de Oriente Masaya	n.d. 13,8 Km ²	4.000 Hab. (2002)

Aquí no están incluidos otros pueblos chorotegas que no están organizados institucionalmente, como Santa María de Pantasma (Jinotega), Limay (Estelí), Santa Rita de Tonalá (Chinandega), Catarina, Diriá, Diriomo, Niquinohomo, Masatepe (Masaya), Xalteva, Nandaime (Granada), Diriamba, Jinotepe (Carazo), Juigalpa y Lovago (Chontales).

Fuente: Elaboración propia a partir de datos de Mairena (2007) y APRODIN (2013: 73-75).

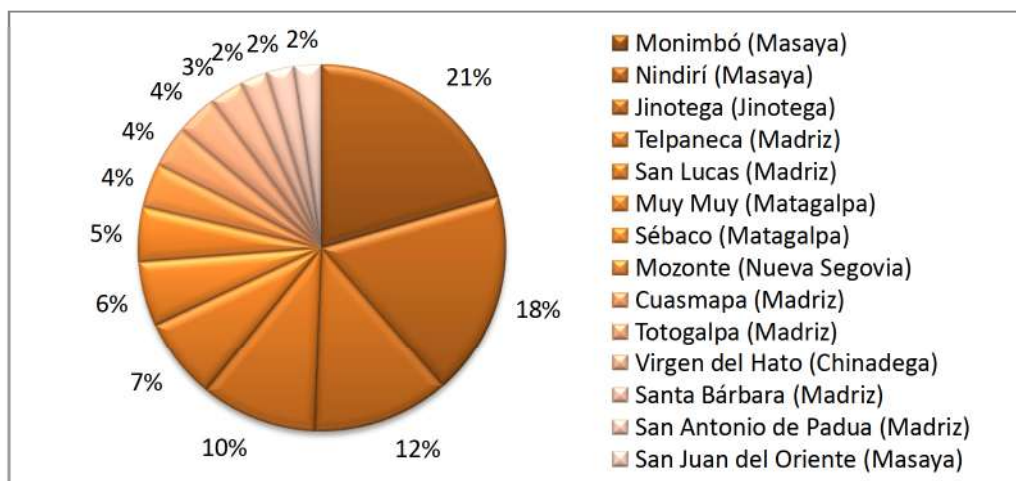
Mapa 1
Distribución geográfica actual de los pueblos indígenas chorotegas



Proyección UTM, GWS 1984, Zona 16P.

Fuente: Elaboración propia a partir de datos del INETER.

Gráfico 1
Distribución de la población chorotega por pueblo indígena (2002)



Nota: No hay datos de población de Santa María de Pantasma (Nueva Segovia), Limay (Estelí), Santa Rita de Tonalá (Chinandega), Catarina, Diriá, Diriomo, Niquinohomo, Masatepe (Masaya), Diriamba, Jinotepe (Carazo), Xalteva y Nandaime (Granada), Juigalpa y Lovago (Chontales).

Fuente: Elaboración propia a partir de datos de Olguín (2006).

No obstante, otras fuentes cuestionan las cifras del censo de 2005 y elevan la cifra de la población chorotega a 166.000 personas en 2002 (Olguín, 2006) e, incluso, a 221.000 personas en 2009 (Wessendorf, 2009).

Según el *VIII Censo de Población de 2005*, poco más del 25% de la población chorotega es población urbana, mientras que casi el 75% es población rural (INEC, 2006); si combinamos esta información con la proporcionada por otros estudios (Olguín, 2006), podemos indicar que la inmensa mayoría de la población urbana chorotega se localiza en el barrio de Monimbó de la ciudad de Masaya, que llegó a ser la sede del Corregimiento de Monimbó en el siglo XVI, existiendo muy poca población urbana en otros municipios del país.

Los chorotegas urbanos de Monimbó se dedican, sobre todo, a la artesanía (cuero y calzado, madera y muebles, alimentos, metal mecánica, tejidos de palma, tejidos de Manila, vestuario...) y a la comercialización de sus productos artesanales en el mercado de La Placita (Romero y Lobato, 2009: 245); mientras que el resto de la población rural chorotega se dedica, sobre todo, a la agricultura (café, maíz, arroz, frijol, hortalizas, frutas...) y la ganadería (bovina, porcina y aviar) y, en menor medida, al uso forestal (madera, leña,

caza y pesca). No obstante, el territorio que ocupan los pueblos chorotegas tiene para ellos cinco dimensiones: habitacional-comercial; agraria; silvestre; de tránsito; y simbólico-identitario.

El territorio habitacional-comercial es el espacio físico donde los chorotegas tiene sus casas de habitación y sus comercios y talleres; este territorio es especialmente relevante en los sectores urbanos, especialmente en el Barrio de Monimbó de Masaya, donde se localiza el mercado de La Placita y diferentes talleres artesanales (de textiles, de hamacas, de sombreros, de calzado, de canastos, de juguetes, de jícaros y guacales...).

El territorio agrario es el espacio físico donde los chorotegas, además de habitar, tienen sus fincas, sus huertos y sus granjas; y donde cultivan la tierra, bien para la comercialización de la producción (caña de azúcar...), bien para el autoconsumo (granos básicos, hortalizas y frutas) con comercialización de excedentes (hortalizas y frutas), y crían su ganado, para el autoconsumo (vacas, cerdos, aves...) con comercialización de excedentes (leche, productos lácteos, cerámicas...); este territorio es especialmente relevante en los sectores rurales.

El territorio silvestre es el espacio físico donde los chorotegas realizan sus actividades extractivas, como la pesca en ríos y charcos de agua dulce (peces, conchas, punches, tortugas...), la caza (garrobos, cusucos, guardatinajas, venados...) y el uso forestal (maderas para construcción y reparación de casas y cercas y para la artesanía, leña, plantas medicinales...); este territorio es especialmente relevante en los sectores rurales.

El territorio de tránsito es el espacio físico por donde los chorotegas se desplazan para ir de una parte del territorio a otro, ya sea para ir a comercializar sus productos a las ciudades, para acceder a sus cultivos, para llevar a su ganado a abrear, para ir a cazar o a pescar, o para cualquier otra necesidad; este territorio es especialmente relevante entre las ciudades y los sectores rurales, ya que permite la comercialización de los productos agropecuarios de éstos en aquellas; los caminos suelen ser mejorados y mantenidos por las municipalidades, que ponen los materiales, las herramientas y los salarios, en colaboración con las comunidades indígenas chorotegas, que asignan mano de obra a dichas labores; el mantenimiento de las trochas comunitarias suele ser competencia de las diferentes comunidades locales.

Y el territorio simbólico-identitario es el espacio físico que reconfigura la identidad étnica de los chorotegas, a través de los lugares donde se reproducen sus mitos, se practican sus tradiciones y se fortalecen las relaciones sociales, de

tal manera que los recursos del territorio se convierten en elementos básicos para la vida social y cultural de los chorotegas.

Los roles de género en los pueblos chorotegas se encuentran bastante marcados por su tradición patriarcal, por cuanto los hombres se dedican más al trabajo productivo fuera del hogar, como artesanos o jornaleros, mientras que las mujeres asumen el trabajo reproductivo en el hogar, al hacerse cargo del cuidado de los hijos, de las tareas domésticas, de las huertas y las granjas; aunque también asumen parte del trabajo productivo, como es el caso de la comercialización de productos.

Organización política

Los 15 actuales pueblos chorotegas, conformados por casi 450 comunidades locales rurales y urbanas, se encuentran integrados en el Movimiento Indígena de Nicaragua (MIN), que agrupa a todos los pueblos indígenas nicaragüenses, y en el Consejo Nacional de Pueblos Indígenas del Pacífico, Centro y Norte de Nicaragua (Consejo PCN) (ver imagen 10), que agrupa a 23 pueblos y comunidades indígenas de dichas regiones (chorotegas, sutiabas, nahoas y matagalpas) (Hernández-Martínez, 2013).

En el Norte existe la Coordinadora de Pueblos Indígenas Chorotegas del Norte (CPICH) (ver imagen 11), con sede en Mozonte, que agrupa a los pueblos de Mozonte (Nueva Segovia), Cuasmapa, San Lucas, Totogalpa y Telpaneca (Madriz), los cinco con Títulos Reales y reconocidos oficialmente como Comunidades Indígenas, con su Presidente, su Junta Directiva y su Consejo de Ancianos; además en 2016 se incorporaron a dicha organización los pueblos indígenas chorotegas de San Antonio de Padua y Santa Bárbara, que se encuentran en proceso de reconocimiento oficial como comunidades indígenas. En el Centro existe la Coordinadora Diriangén - Consejo Regional Indígena - Región Central (ver imagen 12), con sede en Matagalpa, que agrupa a los tres pueblos chorotegas del Centro, Jinotega, Sébaco y Muy Muy, y al pueblo indígena de Matagalpa, los cuatro con Títulos Reales y reconocidos oficialmente como Comunidades Indígenas, con su Presidente, su Junta Directiva y su Consejo de Ancianos; no obstante, la identidad chorotega de Jinotega, Muy Muy y Sébaco se encuentra en proceso de revisión por parte de las propias comunidades. En el Pacífico Sur existe la Coordinadora Dirián Tenderí, con sede en Nindirí, que agrupa a los tres pueblos chorotegas de Monimbó, Nindirí y San Juan de Oriente, que no conservan sus Títulos Reales y no controlan ningún territorio, aunque sí están reconocidos oficialmente como Comunidades Indígenas dado su fuerte identidad cultural chorotega; de ellos

Nindirí tiene Presidente y Junta Directiva, Monimbó tiene Consejo de Ancianos y Alcalde de Vara y San Juan del Oriente, Presidente, Junta Directiva y Consejo de Ancianos. En el Pacífico Norte existe la Coordinadora Agateyte, con sede en Sutiaba, que agrupa a los pueblos indígenas chorotegas de Santa Rita de Tonalá y de la Virgen de Hato (Chinandega) y al pueblo indígena Sutiaba (León y Chinandega), los dos últimos con Títulos Reales y reconocidos oficialmente como Comunidades Indígenas, con su Presidente, su Junta Directiva y su Consejo de Ancianos; sin embargo, Santa Rita de Tonalá en Chinandega no cuentan con reconocimiento oficial (Saballos, 2011).

Imágenes 10, 11 y 12
Logotipos de las principales organizaciones indígenas chorotegas



Fuente: 10. Logotipo del Consejo PCN (APRODIN, 2011). 11. Logotipo de la CPICH (CPICH, n.d.). 12. Logotipo de la Coordinadora Diriangén (RNDDL, 2011).

Así pues, los principales órganos de dirección de los pueblos chorotegas son la Junta Directiva y el Consejo de Ancianos. Las Juntas Directivas son las principales instituciones jurídico-políticas de las oficiales Comunidades Indígenas Chorotegas, creadas por la Ley de 3 de junio de 1914 y restauradas oficialmente por la Reforma de la Ley 40 de Municipios de 1997; son las responsables de la toma de las decisiones que afectan a la comunidad y al frente de las mismas se encuentran los Presidentes de las distintas Comunidades Indígenas Chorotegas, equivalentes a los caciques ancestrales. Mientras que el Consejo de Ancianos, como forma de autoridad tradicional, es un órgano consultivo de origen ancestral formado por antiguos miembros de la Junta Directiva de mayores de sesenta años (Saballos, 2011). Junto a estos dos órganos se encontrarían los Alcaldes de Vara, figuras políticas de origen colonial que fungen como consejeros de los Presidentes en algunas comunidades indígenas chorotegas (Mozonte y Monimbó).

En plano político, en correspondencia con las prácticas patriarcales ancestrales de los chorotegas y las leyes que regulaban las elecciones de los miembros de la Juntas Directivas (que hasta 1955 impedían votar a las

mujeres), el liderazgo lo llevan los hombres, quienes en su mayoría han venido conformando las diferentes Juntas Directivas y, como consecuencia, los Consejos de Ancianos; a excepción de las comunidades indígenas de Jinotega, Mozonte, San Lucas, Cusmapa, Telpaneca y Totogalpa, donde las mujeres han asumido en varias ocasiones la Presidencia de la Comunidad (Saballos, 2011).

Síntesis

En resumen, podemos afirmar que los pueblos indígenas chorotegas, tras cinco siglos de aculturación, han sido despojados de su religión, de su lengua, de su cosmovisión, de parte de sus tierras comunales (en Nueva Segovia, Madriz, Jinotega, Matagalpa y Chinandega) o de la totalidad de ellas (Masaya), de sus formas de producción y de sus formas de organización. Por tanto, hoy día, aceptando su autoidentificación como pueblos indígenas chorotegas, éstos son realmente comunidades urbanas (Monimbó, Nindirí y San Juan de Oriente) y rurales de tradición indígena, recreadas a finales del siglo XX, como pueblos indígenas chorotegas, a raíz de procesos de deconstrucción sociocultural de los chorotegas aculturados y de construcción sociopolítica de los chorotegas actuales; procesos que se fueron impulsados por la lucha por la recuperación de las tierras tradicionales chorotegas, amparadas en los Títulos Reales, en medio de un enfrentamiento con los latifundistas, con el Estado y con los colonos mestizos.

Así pues, ha sido la reivindicación territorial la que ha propiciado una cierta recuperación y/o recreación de la identidad chorotega actual; e incluso pudiera ser, en algunos casos, hasta una identidad chorotega inventada, en particular en el Centro y Norte de Nicaragua, donde las investigaciones arqueológicas, históricas, antropológicas y genéticas no arrojan hasta la fecha evidencias concluyentes del origen chorotega de dichos pueblos. Mientras que en los pueblos indígenas chorotegas de Masaya la tradición cultural chorotega ha sido la base indiscutible de sus identidad ancestral chorotega.

LA COMUNIDAD CHOROTEGA DE EL CUYAL DEL PUEBLO INDÍGENA DE MOZONTE

Mozonte, además de ser el nombre de un municipio de Nueva Segovia, es el nombre del pueblo indígena chorotega que existe en el mismo; en este caso el único pueblo indígena del Departamento de Nueva Segovia, denominado oficialmente como Pueblo Indígena de Mozonte. La denominación de Mozonte, también denominado Mosonte, parece derivar de la palabra *náhuatl mosuntepec*, que podría traducirse por “cerro del maíz”, y que también ha recibido a lo largo de la historia los nombres de Motonil, Musunse y Mozuntepeth (INIFOM, 2001).

El Cuyal, también llamado Cuyal, por su parte, es una comunidad del Pueblo Indígena de Mozonte, ubicada en el Municipio de Mozonte, en el Departamento de Nueva Segovia. La denominación de El Cuyal proviene de “cuya”, un arbusto local que crece en las cercanías de las fuentes de agua y que abunda en el territorio de dicha localidad. Con anterioridad había sido denominado como Buena Vista de Tizate, debido a que antes del crecimiento de los árboles maderables de la zona, por su altitud (930 metros), poseía unas excelentes vistas (ver imagen 14) de las montañas de Totogalpa, del Cerro Guásara, de El Cacao, de San Fernando y de Ciudad Antigua, además de por la abundancia en la zona de tizate, una tierra blanca que los habitantes del lugar utilizan para decorar sus casas.

Imágenes 13 y 14

Denominaciones de Mozonte y El Cuyal



Fuente: 13. Logotipo del Pueblo Indígena de Mozonte (CPICH, 2011). 14. Buena Vista de Tizate (Fotografía propia, 2015).

Reseña histórica

Mozonte ha estado habitado por indígenas, al parecer, chorotegas de origen malalaco desde hace aproximadamente 1.300 años (Cruz et al., 2002: 9) y fue colonizado tempranamente por los españoles, los cuales fundaron en sus inmediaciones en el siglo XVI las ciudades de Segovia (Ciudad Antigua) y Nueva Segovia (Ocotal), desde las que se explotaron las minas de oro de la región con mano de obra chorotega sometida a encomienda, bien porque fuera autóctona del territorio, bien porque fuera traída de manera forzosa desde las llanuras del Pacífico por el “camino blanco”.

Ya durante el siglo XVII se estableció la reducción indígena de Mozonte y, a principios del siglo XVIII se construyó la Iglesia de San Pedro en la localidad de Mozonte. La citada reducción sería el fundamento histórico para la adquisición en 1776 del Título Real de las tierras comunales del pueblo indígena de Mozonte, siendo dicho territorio remedido en 1883, asignándosele 23.590 hectáreas, señaladas por 21 mojones. A pesar de ello, en los años cuarenta del siglo XX se autorizó a la municipalidad de Mozonte el arrendamiento forzoso de las tierras comunales chorotegas a los latifundistas de Ocotal, dando lugar a una sublevación indígena, que permitió la inscripción del Título Real en el Registro de la Propiedad de Ocotal en 1949, como garantía de la propiedad indígena de su territorio (ver imágenes 15, 16 y 17); no obstante, parte de las tierras comunales del pueblo de Mozonte que fueron dadas en arrendamiento, fueron inscritas por sus arrendadores como propias, dando lugar a conflictos políticos y jurídicos entre los indígenas chorotegas de Mozonte y los nuevos propietarios.

En los años sesenta y setenta del siglo XX, ignorando los derechos de propiedad de las tierras de los indígenas chorotegas, el gobierno nicaragüense concedió el derecho de explotación forestal de los bosques de pino de Mozonte a dos empresas madereras, comenzando así un proceso de deforestación (despale) que continuó en los años noventa, cuando los propios indígenas fueron los que realizaron la explotación forestal de sus bosques, vendiendo la madera a empresas extranjeras. No obstante, en los últimos años, dicha práctica ha disminuido sensiblemente, concentrándose la actividad forestal en la extracción de leña de manera sostenible y en el mantenimiento de determinadas reservas forestales dentro de dicho territorio, como por el ejemplo el Cerro de Guásara y la Reserva Natural Serranía de Dipilto-Jalapa.

Dentro del territorio indígena de Mozonte, la comunidad de El Cuyal surge a finales del siglo XIX, en el sitio del sur o de Apamiguel reconocido en el Título Real de Mozonte, coincidiendo con los años de la expansión cafetalera

en Nueva Segovia, cuando para atraer a la mano de obra necesaria para las haciendas cafetaleras, los indígenas chorotegas que habían vivido dispersos por su territorio empiezan a ser concentrados en pequeños caseríos establecidos cerca de las nuevas plantaciones; así mientras algunos indígenas chorotegas de Mozonte se convirtieron en braceros asalariados de las haciendas cafetaleras, otros se alejaron de las mismas al internarse en las zonas montañosas alejadas de éstas para conservar sus formas de vida tradicionales. Este último fue el caso de El Cuyal, fundado por la familia indígena de los López y Amaya a finales del siglo XIX a 28 km al sureste de Mozonte.

Imágenes 15, 16 y 17
Fundamentos jurídicos del territorio indígena de Mozonte



Fuente: 15. Mapa del territorio indígena de Mozonte incluido en su Título Real de remediación de 1883 (Manzanarez, Ramírez y Aburto, 2008). 16. Mojón limítrofe del territorio indígena de Mozonte (CPICH, 2013). 17. Inscripción registral del Título Real del Pueblo Indígena de Mozonte en 1949 (Amsogra, 2013).

Cultura y religiosidad

Los pueblos indígenas chorotegas, en general, y el pueblo indígena chorotega de Mozonte, en particular, incluida la comunidad de El Cuyal, han sufrido un fuerte proceso de aculturación que ha provocado la extinción de su religión ancestral y ha dejado la religión católica como única confesión religiosa entre la población chorotega de El Cuyal y como la mayoritaria del Pueblo Indígena de Mozonte, en la que existen también diferentes iglesias evangélicas que han entrado apoyadas en recursos de cooperación internacional para el desarrollo.

Así, en el casco urbano de Mozonte se localiza la Iglesia de San Pedro (Siglo XVIII), en cuyo frontispicio se encuentra como detalle de sincretismo religioso una imagen de *Nembithía*, el Dios Sol de los chorotegas (ver imágenes 18 y 19); y en sus inmediaciones también destaca el Santuario de la Medalla Milagrosa, conocido como Loma Santa, y dedicado desde los años setenta del siglo XX a la Virgen de Guadalupe, protectora de los indígenas (ver imagen 20).

Desde principios del siglo XX se celebran en Monzonte las fiestas patronales en honor a San Pedro y San Pablo (29 de junio), en las que se realizan actividades lúdicas como carreras de gallos, carreras de cintas, palo lucio, juegos mecánicos, etc. También se celebra la Peregrinación de Guadalupe a la Loma Santa (12 de diciembre), en la que los vecinos preparan y venden ayote con miel, nacatamales y frutas de temporada, donando sus ingresos a la Iglesia como diezmo.

La comunidad de El Cuyal, por su parte, cuenta con una ermita católica a la que asisten no sólo los católicos de El Cuyal, sino también feligreses de localidades cercanas como El Cacao, Apamiguel y San Antonio (ver imagen 21). Dicha ermita es atendida por delegados de la palabra, ante la ausencia de sacerdotes, que rara vez visitan la localidad; no obstante, toda la comunidad se implica tanto en el mantenimiento de la ermita (limpieza, suministro de leña y agua...) como en la celebración de las actividades religiosas (misas, catequesis para niños y adolescentes...). De esta forma, la iglesia católica es un importante referente de la organización de la vida comunitaria de El Cuyal.

En dicha comunidad se celebran las fiestas de Santo Domingo (4 de agosto), en cuyo honor se organiza el "Brindis", una fiesta en la que los vecinos preparan y degustan alimentos y bebidas tradicionales (chicha, café, rosquillas, pan...). También se celebran fiestas en honor a la Virgen de Fátima y a la Purísima, además de la Semana Santa.

Imágenes 18, 19, 20 y 21
Religiosidad de Mozonte y El Cuyal



Fuente: 18. Iglesia San Pedro de Mozonte (S. XVIII) (Omontealegre, 2008). 19. Frontispicio de la Iglesia de San Pedro de Mozonte durante su restauración en 2016 (Hoy, 2016). 20. Santuario restaurado de Loma Santa en Mozonte (Hoy, 2016). 21. Interior de la ermita católica de El Cuyal (Manzanárez, Ramírez y Aburto, 2008).

Respecto de los mitos y las leyendas de Mozonte y El Cuyal, éstas son muy coincidentes con las que existen en diferentes comunidades rurales nicaragüenses, indígenas y no indígenas, tales como la carreta nahua, los duendes que embarazan a las mujeres, la cegua y la sucia que engañan a los hombres, los animales encantados que pierden o roban a quienes los siguen (chanca, gallina, mono, lechuza, vaca, coyote, venado...) o los espíritus del maíz (Manzanárez, Ramírez y Aburto, 2008: 9-10); algunos de estos mitos y leyendas tienen un origen indígena, pero otros de ellos son fruto del sincretismo religioso derivado de la aculturación. Así como los referentes a los lugares de adoración del diablo, como el Cerro de Guásara, la Cueva de Guásara y la Silla de Guásara (Manzanárez, Ramírez y Aburto, 2008: 11), entre El Cuyal y Ocotol, posiblemente tradicionales *teocalis* indígenas precolombinos utilizados por los indígenas de las reducciones de Las Segovias para sus cultos ancestrales, convertidos en lugares de adoración al diablo por los evangelizadores católicos.

Mientras que la medicina tradicional sí que es habitual en las comunidades rurales de Mozonte, y en El Cuyal, donde curanderos, sobadores y parteras desempeñan un papel esencial en el cuidado de la salud de los indígenas chorotegas, siendo muy frecuente el cultivo de plantas medicinales en los patios de las casas (ver imagen 25).

Sin embargo, la lengua vernácula de los chorotegas, el *chorotega* o *mangue*, ya no se habla ni en Mozonte, ni en El Cuyal, y lo mismo sucede con el *náhuatl*, aunque sí persiste el uso de algunas palabras derivadas de esta última lengua, como *tile* (negro), *contil* (tizne), *yagual* (rodete para llevar objetos sobre la cabeza) o *matayagual* (arte de pesca en forma de red circular). Tanto en Mozonte, como en El Cuyal se habla el español.

Territorio, población y economía

El Pueblo Indígena de Mozonte se localiza en el Municipio de Mozonte, en el centro del Departamento de Nueva Segovia, entre los municipios de Dipilto y Ocotal, al oeste, los municipios de San Fernando y Ciudad Antigua, al este, la frontera de Honduras, al norte, y el municipio de Totogalpa (Madriz), al sur.

Mozonte se encuentra organizado en 14 comunidades: la ciudad de Mozonte y las 13 localidades rurales de El Zapote, El Quebracho, Apamiguel, Yaraje, Las Cruces, Quisuli Arriba, Quisuli Abajo, San Antonio, La Ceiba, El Cuyal, El Caracol – El Limón, El Cacao y Los Arados.

El territorio del Pueblo Indígena de Mozonte, de unas 23.000 Has., es rico en bosques y cauces fluviales, estando atravesado por el Río Coco. Se divide en tres zonas, norte, centro y sur. La zona norte es la más fértil, la más húmeda, la de mayor altitud (superior a los 1.000 metros con su máximo de 2.100 metros en Cerro Mogotón) y la que posee una peor infraestructura vial; en dicha zona se cultiva de forma tradicional el café (además de granos básicos y hortalizas), se cría ganado (bovino...) y se explota la madera de los bosques (madera de exportación, leña...); no obstante, esta parte del territorio, que representa el 40% del mismo, goza de diferentes niveles de protección ambiental (conservación especial, aprovechamiento sostenible y amortiguamiento). La zona centro, donde se encuentra Mozonte, tiene una menor altitud (inferior a 700 metros), mejor infraestructura vial, suelos fértiles y suficiente agua; por ello, en esta zona se practica la agricultura convencional (granos básicos, hortalizas...) y la ganadería extensiva (bovina...), además de algunas actividades artesanales (alfarería cerámica...). Mientras que la zona sur tiene una mayor altitud que la zona central (superior a los 800 metros) y peor infraestructura

vial, pero también menos agua y suelos más erosionados; por ello, junto con la producción de granos básicos (maíz, frijoles...), predominan los cultivos y la ganadería de patio (frutas, hortalizas, cerdos, gallinas...) y, en menor medida, el aprovechamiento forestal (leña...). La mayor parte de la producción agropecuaria de Mozonte es para el autoconsumo; aún así, los indígenas chorotegas de Mozonte comercializan sus producciones de café, ganado bovino y madera, así como sus excedentes de granos básicos, cerámicas y leña.

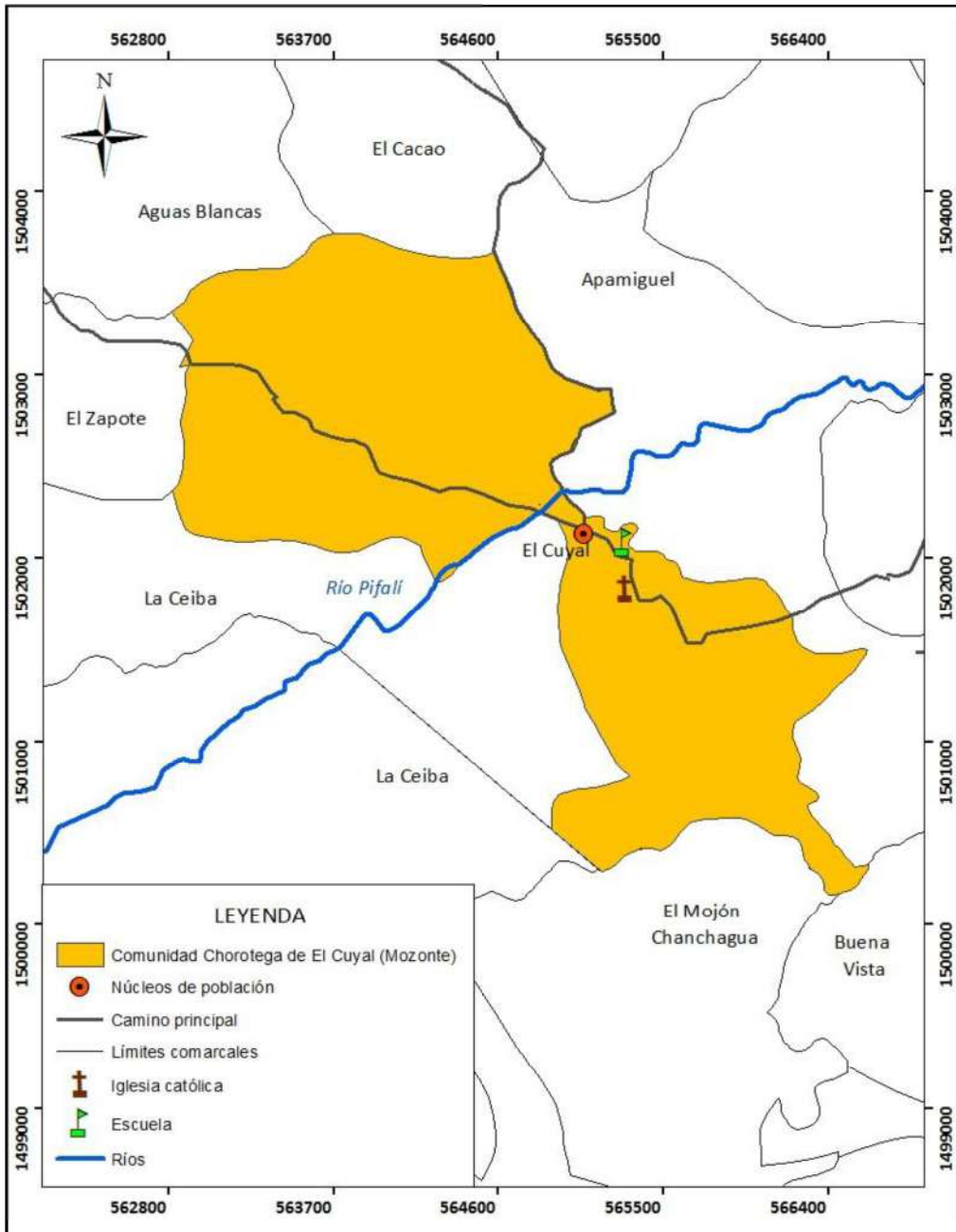
La comunidad indígena chorotega de El Cuyal se localiza precisamente en la zona sur, a 28 km al sureste de Mozonte, entre las ciudades de Ocotál y Antigua, junto al límite departamental de Madriz, a ambos lados del río Pifalí, afluente del Río Coco. Justo al sur del río se localizan los principales asentamientos de población de El Cuyal, de donde parte un camino sin asfaltar hacia el norte, con el que se conecta con la ciudad de Mozonte, y por donde atraviesa otro camino sin asfaltar en dirección este-oeste que conecta con la ciudad de Ocotál (ver mapa 2).

El territorio de la comunidad, de unos 7 km² y unos 930 metros de altitud, es ondulado, con zonas altas y medias a ambos lados del río, siendo el límite entre ambas zonas el más poblado. Toda la tierra de El Cuyal es propiedad del Pueblo Indígena de Mozonte que la asigna a las diferentes familias de la comunidad a cambio de un arriendo anual.

Existen en El Cuyal unas 70 casas, todas muy humildes y dispersas, distribuidas en seis sectores, en los que se aglutinan núcleos familiares determinados por la cercanía a fuentes de aguas y a los que se accede por medio de caminos que parten de los dos caminos principales. No existe un núcleo o centro poblacional principal y apenas existen espacios comunitarios, más que la escuela, la ermita y las fuentes.

Las parcelas de cultivo se encuentran enclavadas en las zonas más altas y alejadas de las casas, mientras que alrededor de las mismas existen zonas arboladas de árboles maderables (leña...), árboles frutales (naranjas, aguacates...) y plantas musáceas (plátanos, guineos...), y en los patios se cultivan plantas medicinales y especias para cocinar (zacate de limón, manzanilla, romero, sábila...), además de plantas ornamentales (limonarias, rosas, mil flores, gencianas, primorosas, avispas...) y de sombra (laurel, acacia...) (ver imágenes 22, 23, 24, 25, 26 y 27).

Mapa 2
Comunidad chorotega de El Cuyal (Mozonte)



Fuente: Proyección UTM, GWS 1984, Zona 16P.
Fuente: Elaboración propia a partir de datos del INETER.

Imágenes 22, 23, 24, 25, 26 y 27
Uso de la tierra en El Cuyal



Fuente: 22. Tierras de cultivo de El Cuyal (Fotografía propia, 2015). 23. Milpa de El Cuyal (Manzanárez, Ramírez y Aburto, 2008). 24. Plataneras de El Cuyal (Fotografía propia, 2015). 25. Árboles maderables de El Cuyal (Fotografía propia, 2015). 26. Planta medicinal en cultivo de patio en El Cuyal (Fotografía propia, 2015). 27. Hortaliza en cultivo de patio en El Cuyal (Fotografía propia, 2015).

Por tanto, el territorio de El Cuyal tiene una función eminentemente agraria, con funciones silvestre y de tránsito complementarias. La función silvestre se concreta en la explotación forestal de la madera y la leña y en menor medida en la caza, mientras que la función de tránsito se concreta en el uso y el mantenimiento de trochas y caminos, especialmente los caminos a Ocotal y a Mozonte.

Tomando como referencia los datos el *VIII Censo de Población de 2005*, el último censo nacional elaborado en Nicaragua hasta la fecha, en virtud de la autoidentificación étnica, la población de etnia chorotega del municipio de Mozonte era en 2005 de 4.050 personas (INEC, 2006). Sin embargo, dicha cifra subestima la población chorotega de Mozonte, ya que de los 6.795 habitantes del municipio en 2005, 5.852 eran indígenas, y de ellos 4.050 se definían como chorotegas (69,2% de los indígenas), mientras que 1.779 indígenas ignoraban el pueblo indígena al que pertenecían (30,4% de los indígenas), por lo que la cifra real de chorotegas podría ser claramente superior a las 5.000 personas. Si además tomamos en consideración las estimaciones de crecimiento demográfico del municipio de Mozonte, en 2016, debería de haber 8.315 habitantes (INEC, 2006), de ellos 7.161 serían indígenas y de ellos 4.995 serían chorotegas; e incluso podrían superar los 6.500 habitantes.

No existen censos actualizados de Mozonte, ni del Pueblo Indígena de Mozonte, ni de la comunidad chorotega de El Cuyal. No obstante, sus propios pobladores estiman que en la comunidad de El Cuyal residen en la actualidad unos 300 habitantes de etnia chorotega pertenecientes al Pueblo Indígena de Mozonte, con peso demográfico superior de las mujeres, que superan el 50% de la población, y de los menores de 40 años, que superan el 60% de la población.

En El Cuyal las familias son de tipo extensas, con aproximadamente cinco o seis miembros por familia, pertenecientes a varias generaciones que comparten una misma casa, donde predominan los niños y adolescentes. Las casas suelen estar rodeadas por otras casas pertenecientes a otras familias del mismo grupo familiar, ya sea de origen matrilineal o patrilineal.

Los principales asentamientos poblacionales internos de la comunidad se encuentran dispersos y se organizan por el parentesco a partir de las tradicionales alianzas matrimoniales con miembros de otras comunidades indígenas cercanas; aunque hoy día se permiten las alianzas matrimoniales con personas de otros municipios y departamentos cercanos, incluso con no indígenas o "terceros". Además hay cuatro familias mestizas, llegadas de Ocotal y Ciudad Antigua, que se han establecido en comunidad de El Cuyal por la

existencia de agua y clima fresco y por la posibilidad de alquilar o poseer tierras indígenas a través de sesiones de uso otorgadas por el Pueblo Indígena de Mozonte.

Los matrimonios o alianzas de parejas suelen ser a temprana edad, como resultado de la inexistencia de actividades sociales en las que los jóvenes puedan participar y emplear su tiempo libre. Establecidas las uniones maritales, los varones realizan labores en el campo (agricultura, ganadería, aprovechamiento forestal...), mientras que las mujeres asumen las tareas domésticas (crianza de los hijos, cuidado del hogar, cultivos de plantas y crianza de animales de patio...); aunque dichos roles cada vez son más asumidos por personas de ambos sexos. Para la crianza de los hijos, en la vida comunitaria y religiosa, se establecen los lazos de compadrazgo, por medio de los cuales los adultos de la comunidad contraen obligaciones morales con sus vecinos.

Las relaciones establecidas mediante el compadrazgo han sido tradicionalmente un elemento importante dentro del tejido social del Pueblo Indígena de Mozonte, y de la comunidad de El Cuyal, ya que esta práctica cultural propicia la cohesión social y la solidaridad entre las habitantes de las comunidades. Culturalmente, el compadrazgo tiene un gran significado, pues representa el respaldo y el seguimiento de la crianza y la educación espiritual para los ahijados y las ahijadas, basados en un compromiso religioso-moral, y constituye un mecanismo de establecimiento ritual de lazos de parentesco por medio del cual el padrino y la madrina contraen, en mayor o menor medida, deberes con sus ahijados y sus ahijadas que perduran hasta la muerte. Dichos padrinos y madrinas deben ser mayores de edad, tener buena conducta, ser amigo o amiga respetable de la familia, ser respetado o respetada por la comunidad y poseer la fe católica.

Los compadres y las comadres son así personas que establecen un pacto de ayuda mutua en aspectos morales, éticos, educativos e, incluso, económicos. En la actualidad, la importancia en la figura de los compadres ha decaído enormemente y, aunque persiste la costumbre de establecer lazos del compadrazgo, los compromisos de los padrinos con los ahijados y sus familias y los de los ahijados con sus padrinos se han debilitado.

Las viviendas de la comunidad de El Cuyal, en su mayoría, son casas de ladrillos de adobe y madera, con techo de zinc y piso de tierra, que por lo general tienen un espacio exterior que es ocupado para descansar y atender a las visitas. Las paredes, las cocinas y los fogones suelen ser decorados por las mujeres con una especie de pintura natural realizada con el tizate (tierra blanca), que se extrae de hoyos que se encuentran a lo largo de los caminos

principales; mientras que el piso de tierra lo decoran con una mezcla de ceniza, tierra y agua que le da un aspecto sólido, blanquecino, limpio y aseado (ver imágenes 28 y 29).

Imágenes 28, 29, 30 y 31
Viviendas y cocinas tradicionales de El Cuyal



Fuente 28: Casa de madera y adobe decorada con tizate, con porche, de El Cuyal (Fotografía propia, 2015). 29. Casa tradicional con patio de El Cuyal (Fotografía propia, 2015). 30. Estructura para la cocina junto a casa en El Cuyal (Fotografía propia). 31. Fogones de cocina decorados con tizate de El Cuyal (Fotografía propia, 2015.)

Las casas suelen ser de una sola pieza, sin separaciones entre la sala y los cuartos, mientras que las cocinas suelen estar en el exterior en unas estructuras separadas dos o tres metros de las casas (ver imágenes 30 y 31). No obstante, también existen en El Cuyal casas de bloque donadas a ocho familias por un proyecto comunitario ejecutado por la municipalidad; estas casas son de mejores materiales, con tres cuartos y una sala. En la mayoría de las casas hasta hace poco no tenían, por cuanto no llega el suministro hasta El Cuyal; sin embargo, en los últimos años algunos proyecto de cooperación han financiado junto con la municipalidad de Mozonte la instalación de paneles solares en la mayoría de las viviendas. Tampoco existe servicio de saneamiento, por lo que la defecación se realiza por medio de letrinas, cuya construcción es financiada por la municipalidad de Mozonte.

En El Cuyal no existe ni casa comunal, ni centro de salud, siendo los únicos centros comunitarios la ermita y la escuela. La ermita es el lugar de reunión de los feligreses católicos, tanto durante la misa de los domingos, como durante las catequesis y las celebraciones y festividades religiosas; mientras que la escuela de la comunidad, que data de los años ochenta, sólo ofrecía educación primaria hasta 2014, en que el Estado ha puesto en marcha un programa de educación secundaria rural a distancia, que evita que los jóvenes de El Cuyal se vean obligados a abandonar sus estudios o a desplazarse diariamente hasta Mozonte para obtener su bachillerato (ver imágenes 32 y 33). Por otro lado, los espacios para la recreación deportiva son limitados, debido a la forma ondulada del terreno, aunque los jóvenes y los niños hacen uso de cualquier espacio para sus juegos y actividades deportivas, en especial la escuela y los patios de las casas (ver imagen 44).

Son también espacios comunitarios las fuentes de agua; fuentes de las que se abastecen de agua las familias para beber, para cocinar, para el aseo, para lavar y para el resto de las actividades domésticas (limpieza, riego, abrevaderos...). Existen también suministros de agua por tuberías, gracias al almacenamiento de agua en las zonas altas y su trasvase hasta los pozos en las casas por medio de gravedad; sin embargo, no todas las familias tienen acceso a ese sistema de distribución de agua y dependen de las fuentes comunitarias (ver imagen 34).

Por lo que se refiere a las comunicaciones, los principales caminos que conectan El Cuyal con Mozonte y Ocotál han sido recientemente mejorados por la comunidad, junto a las autoridades indígenas, con apoyo de la municipalidad de Mozonte, convirtiendo el camino en una carretera de todo tiempo (ver imagen 35). La comunidad de El Cuyal (y otras comunidades indígenas aledañas) colaboró con mano de obra y la municipalidad con materiales y equipos, evitando así que los habitantes de esta zona tuvieran que viajar varias horas a pie para llevar sus productos o realizar gestiones en Ocotál o Mozonte; aunque también se utilizaban bestias de carga, motocicletas y alguna camioneta particular. Gracias a la mejora del camino hacia Ocotál, desde 2014 existe un servicio público de transporte de pasajeros en camión, que pasa dos veces a la semana por El Cuyal, el lunes y el viernes (ver imagen 36).

Los comunitarios de El Cuyal, como la mayoría de los indígenas chorotegas de la zona sur de Mozonte, practican una actividad agraria de subsistencia por medio de sus cultivos de granos básicos (maíz, frijol, sorgo...) y sus cultivos y su ganadería de patio (frutas, hortalizas, cerdos, gallinas, vacas...), así como el aprovechamiento forestal de la madera (leña, artesanía...) y, en

menor medida, de la caza (ver imágenes 37, 38, 39, 40 y 41); casi toda la producción va dirigida al autoconsumo alimentario de las familias, aunque cuando se genera un pequeño excedente éste es intercambiado en la propia comunidad o en Ocotal.

Imágenes 32, 33, 34, 35 y 36
Infraestructuras sociales de El Cuyal



Fuente: 32. Escuela de El Cuyal (Fotografía propia, 2015). 33. Ermita de El Cuyal (Fotografía propia, 2015). 34. Fuente y lavaderos comunales de El Cuyal (Fotografía propia, 2015). 35. Camino mejorado a Ocotal (Fotografía propia, 2015). 36. Camión de transporte público de pasajeros entre El Cuyal y Ocotal (Fotografía propia, 2015).

Las redes de intercambio en el pueblo indígena de Mozonte y en la comunidad de El Cuyal son indispensables porque garantizar la subsistencia de la población. Generalmente la primera red de intercambio se desarrolla a nivel comunitario, donde los chorotegas de una misma comunidad intercambian bienes y servicios; siendo la segunda red de intercambio la regional, que tiene como su centro de operaciones Ocotal, donde los chorotegas de diferentes comunidades, incluidos los de El Cuyal, venden sus excedentes de producción (maíz, frijoles, sorgo, frutas, hortalizas, cuajada, leña, artesanía de madera....) para adquirir aquello que no producen en sus comunidades (arroz, aceite, azúcar, sal...).

Imágenes 37, 38, 39, 40 y 41
Subsistencia económica en El Cuyal



Fuente: 37. Comida típica a base de cuajada, frijoles y tortilla de maíz producidos en El Cuyal (Fotografía propia, 2015). 38. Chica de maíz producida en El Cuyal (Fotografía propia, 2015). 39. Cuenco y chuchara artesanales de madera producidos en El Cuyal (Fotografía propia, 2015). 40. Gallinero de patio en El Cuyal (Fotografía propia, 2015). 41. Resto decorativo de caza en El Cuyal (Fotografía propia, 2015).

Tanto en las comunidades, entre vecinos e incluso en las pulperías, como en Ocotál, es frecuente el trueque, ya que muchos indígenas carecen de ingresos monetarios suficientes para realizar sus operaciones de compra-venta. Los productos objeto de trueque son diversos y van desde animales hasta comestibles y semillas para sembrar. A cada producto se le otorga un valor monetario en función de su precio de mercado y, en función de dicho precio se determina la cantidad que debe entregarse de un producto para conseguir

determinada cantidad de otra; no obstante, existen una serie de intercambios que son más frecuentes que otros (semillas para sembrar por granos para comer; frijoles por maíz; sacos de café por cerdos; yuca por guineos; piña por maíz; frijol sinaque por frijol pizul; semillas de ayote por gallinas; frijoles negros por chiles; huevos por cajetas o por café; azúcar por pollos...).

También es habitual, en Mozonte y en El Cuyal, como forma de intercambio, la cesión de tierras a otro comunitario para que siembre en ellas a cambio de un tercio de la cosecha o el préstamo de semillas de maíz y frijoles o de bastimentos (tortillas, pan, plátanos...) con el compromiso de su reposición.

No obstante, muchos indígenas chorotegas de El Cuyal, al igual que la mayoría de los chorotegas de Mozonte, trabajan como peones jornaleros en fincas o haciendas aledañas, especialmente en los tiempos de corte de café (de noviembre a marzo); de hecho, la migración temporal a las fincas cafetaleras del propio Mozonte o de Dipilto (Nueva Segovia), de San Juan de Río Coco (Madriz), o de Jinotega y Matagalpa, es una práctica habitual que involucra a familias completas, lo que les permite acumular dinero suficiente para invertirlo en la mejora parcial de sus viviendas, la compra de materiales escolares o el acceso de niños y jóvenes a su educación.

Además, ante la falta de ingresos y de oportunidades laborales, muchos hombres chorotegas de Mozonte y El Cuyal trabajan como albañiles o mozos en Ocotal o participan en el Comité de Caminos de Mozonte en tareas de mantenimiento de caminos; mientras que muchas mujeres chorotegas de Mozonte y El Cuyal, además de trabajar como educadoras, cocineras, empleadas domésticas e, incluso, en el Comité de Caminos, en ocasiones, algunas emigran a Ocotal, Estelí o Managua para trabajar en el servicio doméstico o en el comercio como asalariadas.

En décadas pasadas los roles de género estaban muy marcados; así los hombres actuaban siempre como jefes de familia, las actividades agrarias del campo (limpieza de las tierras de cultivo; siembra de granos básicos y hortalizas; cuidado de bestias y ganado vacuno; recolección de leña; recolección y corte del café en fincas aledañas; mantenimiento de caminos...) eran exclusivas de los hombres y las actividades domésticas (limpieza de las granjas de patio; cría de cerdos, gallinas y otros animales domésticos; molienda del maíz; cocina de alimentos; recolección de agua; lavado de ropa; limpieza y mantenimiento del hogar...) eran para las mujeres; salvo en los casos excepcionales en los que en una familia no hubiese hijos varones y en los que algunas hijas eran entrenadas también en las actividades agrícolas para que pudieran compatibilizarlas con las tareas domésticas. En la infancia no existían

diferencias de género y, hasta los diez años, incluso compartían la vestimenta y era difícil identificar quien era niño o niña; sin embargo, a partir de dicha edad, los niños y las niñas comenzaban a participar en diferentes actividades domésticas y agrícolas, comenzando con trabajos menores (buscar leña; traer agua; llevar la comida al campo; lavar trastos...), descuidando desde entonces su educación escolar. Dichos roles de género se inculcaban y se reforzaban en los espacios de socialización por medio de instituciones como la familia, la comunidad, la escuela y la iglesia.

Imágenes 42, 43 y 44
Actividades cotidianas de indígenas chorotegas de El Cuyal



Fuente: 42. Hombre desvainando frijoles (Fotografía propia, 2015). 43. Mujer moliendo maíz (Fotografía propia, 2015). 44. Niños jugando en su tiempo libre (Fotografía propia, 2015).

En la actualidad, no se perciben grandes cambios respecto de los roles de género tradicionales (ver imágenes 42, 43 y 44), salvo una mayor participación de las mujeres en las tareas agrarias (siembra, recolección y limpieza de granos básicos y hortalizas; corte y recolección de café; mantenimiento de caminos...) y una mayor implicación de los hombres en las tareas domésticas (cocina de alimentos; lavado de ropa...); mientras que los niños y los jóvenes, además de participar en las actividades domésticas y agrícolas, asisten con regularidad a la escuela. Estos ligeros cambios son parte de un proceso de reconocimiento de la similitud de las capacidades de las mujeres y de los hombres en los espacios domésticos, laborales y públicos, en el que la educación formal de los niños y las niñas en las escuelas está jugando un papel fundamental (educación en la igualdad de géneros...).

Organización política comunitaria

El Pueblo Indígena de Mozonte, integrado en la Coordinadora de Pueblos Indígenas Chorotegas del Norte (CPICH), posee una Junta Directiva, con su

Presidente, a modo de cacique ancestral, un Consejo de Ancianos y un equipo técnico de apoyo, además de una asamblea general donde participan los representantes de las comunidades locales existentes en el territorio. La Junta Directiva es el órgano de toma de decisiones, mientras que el Consejo de Ancianos funciona como órgano consultivo que asesora a ésta sobre el rumbo que debe seguir el Pueblo Indígena de Mozonte. Hoy día, las mujeres forman parte dichos órganos, especialmente de la Junta Directiva, aunque algunas de ellas también integran el Consejo de Ancianos, habiendo llegado incluso a ocupar el cargo de Consejera Mayor (actual denominación del cargo antes denominado Alcaldesa de Vara).

Así mismo, en las comunidades locales de dicho pueblo, los concejos de ancianos comunitarios se encargan de resolver conflictos menores suscitados en la vida cotidiana de la comunidades, tales como la servidumbre de paso, los pleitos por animales, etc. Los problemas ligados a reconocimientos de derechos de posesión de las tierras y su debido registro, así como los registros de nacimientos, se realizan en la casa comunitaria del Pueblo Indígena de Mozonte, donde trabaja un equipo técnico, financiado con fondos de la cooperación para el desarrollo, que da apoyo y seguimiento a las diferentes actividades programadas por la Junta Directiva.

Dentro de la Junta Directiva existe la Comisión de la Mujer, encargada de desarrollar estrategias para la participación efectiva de la mujer en todas las decisiones del pueblo. La participación de las mujeres chorotegas de Mozonte en las actividades comunitarias comenzó a darse de manera significativa a partir de los años ochenta, pero no sería hasta comienzos de la década del 2000 cuando éstas se incorporasen en las estructuras comunitarias de gobierno. Los diferentes talleres con perspectiva de género e identidad indígena realizados por el Pueblo Indígena de Mozonte en las diferentes comunidades locales han logrado que un mayor número de jóvenes, mujeres y hombres, se autoidentifiquen como indígenas chorotegas y comiencen a participar en la toma de decisiones.

En la comunidad de El Cuyal existe un consejo comunitario de ancianos, que son la representación del gobierno indígena territorial en la comunidad, así como otras figuras políticas ajenas al mismo, como es el caso de los representantes de la Alcaldía de Mozonte y del Frente Sandinista de Liberación Nacional (FSLN; Consejos de Liderazgos Sandinistas). Además, también cuenta con comités de agua, de salud y de reparación de caminos; estos últimos se encargan de dar mantenimiento a las trochas y los caminos que comunican la

localidad con los centros urbanos de Ocotál y Mozonte y con las diferentes comunidades rurales aledañas.

Síntesis

En resumen, el Pueblo Indígena de Mozonte es una población rural de tradición indígena, cuya identidad chorotega es fruto, sobretudo, de la recreación de una supuesta cultura ancestral, casi perdida tras cinco siglos de aculturación, realizada desde mediados del siglo XX, por medio de procesos de deconstrucción sociocultural de los mozonteños aculturados y de construcción sociopolítica de los mozonteños actuales, a partir de las reivindicaciones de dicha población sobre la propiedad comunal de las tierras agrarias y forestales del municipio de Mozonte; reivindicación que ha estado amparada en un Título Real, derivado de las reducciones de Las Segovias en las que se mezclaron indígenas de diferentes etnias, y entre ellos chorotegas. Como consecuencia de ello, la comunidad indígena chorotega de El Cuyal es realmente una comunidad campesina de tradición indígena mozontea, cuya identidad chorotega es igualmente fruto de una recreación.

Esta aculturación se manifiesta: en el desconocimiento de la lengua vernácula; en la evangelización cristiana; en la normalización occidental de la educación escolar; en la politización partidaria de los liderazgos comunitarios; en el creciente peso en los ingresos monetarios derivados de la comercialización de productos agropecuarios y del trabajo asalariado como temporeros; en la dependencia de la cooperación internacional para el desarrollo y de la actuación de la municipalidad y del gobierno para mejorar sus servicios básicos (educación, viviendas, caminos, fuentes, electricidad, conservación forestal...).

No obstante, el fuerte vínculo de los pobladores de Mozonte y de El Cuyal con la agricultura tradicional de origen ancestral que practican en sus tierras comunales, y con todos los aspectos vinculados a ello (ritos, festividades, alimentación, artesanías...), hace que aún conserven algunos rasgos propios de los pueblos indígenas precolombinos y, especialmente, de los pueblos chorotegas.

LA CONCEPCIÓN CHOROTEGA DEL BUEN VIVIR

Para los chorotegas, su concepción de vida deseable, su buen vivir, es el vivir bonito, que consiste en:

Vivir en armonía tanto con la familia como con la comunidad... (Luz Marina Rivera, 2016).

Una vida tranquila, sosegada, poder compartir con mi familia y mis amigos, servirle a la gente, ser útil al resto de personas... La comunidad tiene una visión colectiva de la convivencia y las relaciones sociales son basadas en la amistad y en el servicio mutuo. El modo de vida deseable es tener lo que la gente necesita para vivir, el consumo necesario, y conservar los recursos. No existe la visión de la acumulación, que generalmente es la que lleva la persona que va de la ciudad al campo... La idea de acumular y acumular que traen algunas personas a nuestra comunidad lógicamente comienza a trastocar todo el sistema de vida comunitario (Wilmer Gutiérrez, 2016).

Y este vivir bonito se basa esencialmente en la satisfacción de las necesidades básicas de subsistencia y, especialmente, en la seguridad alimentaria, es decir, en no depender de la adquisición de alimentos del exterior ni de la consecución de dinero para garantizar la alimentación de la comunidad.

Para tener una vida bonita debes tener tu casa, trabajar la tierra y comer sano; se trata de conservar la agricultura tradicional... En la comunidad el vivir bonito se expresa en poder criar vacas, cerdos, gallinas, chompipes... Si se tiene una gallina, le va a dar huevos, y no va a haber necesidad de ir a la pulpería o a la ciudad a comprar huevos para comer... Si se tiene una vaca, va a beber leche y le va a dar una libra de cuajada todos los días... Si se tiene un cerdo, también le va a generar ganancias, porque el cerdo puede reproducir... Una comunidad que tenga todos estos elementos para trabajar y un ambiente sano, donde no haya contaminación, va a vivir muy feliz (Wilmer Gutiérrez, 2015).

Así pues, la subsistencia, la vida comunitaria tranquila y la conservación de la cultura y de los recursos conforman los elementos centrales de la forma ancestral de vida de los chorotegas y han marcado su imaginario colectivo durante siglos.

Identidad

De los tres elementos propios del concepto de buen vivir, esto es, identidad personal, equidad social y sostenibilidad ambiental, el elemento que tiene un carácter menos ancestral es el de la identidad.

Los chorotegas no estructuran tanto su identidad en el carácter ancestral de su cultura (a excepción de los pueblos indígenas chorotegas de Monimbó, Nindirí y San Juna de Oriente), como en las relaciones que establecen con su territorio en función de los recursos que les ofrece para su existencia material y cultural, en función del uso de la tierra y en función de la posesión de sus Títulos Reales (u otros documentos que acreditan la posesión comunal de su territorio); siendo el sistema de parentesco y el control del linaje de los apellidos los criterios que determinan la pertenencia de una persona a la etnia chorotega.

No obstante, los chorotegas se encuentran divididos en diferentes pueblos, sobre todo desde los tiempos de las reducciones coloniales, y la identificación se produce, en muchos casos, con los pueblos indígenas, en general, o con el pueblo indígena al que se pertenece, en particular; y dicha identidad se fundamenta sobre todo en los apellidos y en el linaje familiar que dan derecho al uso de las tierras comunales, y no tanto en la cultura ancestral chorotega.

Somos indígenas... Mis abuelos fueron indígenas y entonces la herencia que me dejaron es ser indígena (Comunitario de El Cuyal 2016).

El indígena no es campesino. El campesino no tiene tierra y el indígena si tiene tierra. Porque somos dueños de la tierra, no nos podemos llamar campesinos (Luz Marina Rivera, 2016).

Soy indígena porque soy López, y aquí no más sólo López son indígenas (Comunitario de El Cuyal, 2016).

Soy cien por ciento mozonteña, de padres originarios del pueblo (Luz Marina Rivera, 2016).

Ya muy pocos elementos culturales quedan en las comunidades (Wilmer Gutiérrez, 2016).

A los jóvenes se les quitó la educación de nuestros antepasados (Luz Marina Rivera, 2016).

De hecho, la identidad chorotega ancestral de los pueblos indígenas del Norte y Centro de Nicaragua, en general, y del pueblo indígena de Mozonte y de la comunidad de El Cuyal, en particular, no es muy evidente y todo apunta a que se trata de una recreación de finales del siglo XX; y en todo caso, dada la aculturación y la evangelización de los indígenas del Norte y el Centro de Nicaragua, del pueblo indígena de Mozonte y de la comunidad de El Cuyal, su identidad se fundamentaría en su pasado como indígenas de las reducciones coloniales y en los derechos de propiedad de la tierra derivados de los Títulos

Reales, así como en un proceso de deconstrucción sociocultural de los chorotegas aculturados, tras siglos de dominación, y de construcción sociopolítica de los chorotegas actuales.

De hecho, apenas quedan referencias a la cultura ancestral chorotega precolombina, más allá de ciertas formas de agricultura tradicional (barbecho, roza, milpa...) y de tipos de cultivos con semillas criollas (maíz negro, maíz amarillo, frijoles negros, frijoles rallados...) y gastronomía tradicionales (tortilla, atol, chica, frijoles molidos, frijoles parados...); aunque otras prácticas de agricultura tradicional (quema de rastrojos...), otros cultivos tradicionales (café...) y otras comidas tradicionales (cuajada...) tienen origen colonial.

Una de las cosas importantes que decía el abuelo era de que la tierra se cansaba. Sembraban un año en un pedacito y, al siguiente año, ese pedacito lo dejaban y buscaban otro. Así iban dejando que la tierra descansara (Luz Marina Rivera, 2016).

Equidad

En el plano social de búsqueda de la equidad, los chorotegas siguen practicando la economía del don, basada en el intercambio no tasado y en diferido de bienes, con un compromiso de devolución; aunque dicho compromiso no es siempre de carácter recíproco, pudiendo ser dicha devolución a otro miembro de la comunidad. Esta práctica sigue existiendo en el ámbito rural chorotega, en general, y en El Cuyal, en particular, siendo además muy frecuente en caso de necesidad y fallecimiento.

Otra de las cosas que pude ver dentro del hogar era el compartir. La abuela hacía el sancocho y empezaba a mandarle, a la comadre, a la vecina y a la otra, aquellos guacalitos de sancocho... Entonces ese es el compartir que nosotros hasta hoy tenemos. En mi casa tengo un pequeño huertecito y de ese huerto no vendo pero ni un banano. Si hay cosecha de aguacate se reparten, aunque sea uno, pero se le da al vecino, le llevo a mis compañeros de trabajo, a los conocidos... A la gente del campo que viene y me dice "¡Véndame un aguacate para semilla!", le respondo "¡No, tome! ¡Llévese un aguacate! ¡No se preocupe!" (Luz Marina Rivera, 2016).

Cuando alguien fallece, si la familia no tiene recursos por la pobreza, la gente va a dejarle aunque sea una candela, una libra de café, una bolsa de pan, una gallina... para colaborar con la familia del difunto. Esa es una forma también de mantenerse organizado y de que la comunidad te conozca y te valore (Wilmer Gutiérrez, 2016).

En la misma línea de la economía del don, en muchas comunidades rurales chorotegas, sobre todo en el Norte y en el Centro del país, existen los

graneros comunitarios (silos), donde las familias indígenas depositan sus cosechas de granos según su producción y retiran granos según sus necesidades.

Si una familia cosechó dos quintales y otra familia no, pero tiene hijos en su casa y no tiene como mantenerlos, se mete la cosecha en el granero comunitario, pero no con el fin de negocio, sino con el fin de cubrir las necesidades de la comunidad (Luz Marina Rivera, 2016).

Igualmente, en las comunidades rurales chorotegas existen también prácticas laborales solidarias, tales como el “trabajo mano vuelta”, que contribuyen a alcanzar la armonía comunitaria.

En la comunidad hay un concepto que se llama “trabajo mano vuelta”. Por ejemplo, yo te acompaño con mis hijos a trabajar la tierra y al siguiente día tú me acompañas con tus hijos a trabajar mi tierra; esa es una forma de ayudarse en la comunidad... El trabajo mano vuelta pueden ser dos o tres días de trabajo... Eso hace también que la comunidad viva en armonía (Wilmer Gutiérrez, 2016).

También en muchas comunidades rurales chorotegas, en su mayoría poco monetizadas, como en el caso de El Cuyal, es muy común el trueque; dicha práctica consiste en el intercambio de bienes sin la participación de dinero y sin una valorización monetaria de los bienes intercambiados.

Ayer me trajeron tres libras de café y devolví creo que tres libras de frijol; me las trajeron regaladas, pero, ya que tengo la voluntad, le dije “¡Tome! ¡Llévese esas libritas de frijol!”; porque no todo el mundo hizo buena cosecha de frijol y ahorita lo que está saliendo es la cosecha de café (Luz Marina Rivera, 2016).

Aunque también funcionan modernos proyectos de microcréditos en especie, financiados con fondos de la cooperación internacional para el desarrollo, pero ajenos a la dinámica indígena comunitaria.

El único compromiso que tiene una familia favorecida es devolver producto para seguir dándole a otro, dependiendo de la cantidad que sembró: un quintalito de frijol, un quintalito de maíz... Con lo de las gallinas pasa igual; le dan a una familia cinco gallinas y un gallo y después esa familia tiene que devolver una o dos gallinas para darle a otra persona. Igual con lo de los cerdos; le dan una pareja de cerdos a una familia y si la cerda cosechó devuelve un cerdo y una cerda. E igual estuvieron haciendo con las vacas; estuvieron dándole una vaca a una familia y si adquirís una cría la devolvías (Luz Marina Rivera, 2016).

También existen formas de trabajo comunitario no remunerado, como el que se hace para el mantenimiento y la limpieza de los cementerios o de las ermitas rurales, como en el caso de El Cuyal, o para la construcción de iglesias o casas comunales. Y del mismo modo existe trabajo comunitario para el

mantenimiento de las áreas forestales existentes dentro del territorio de los distintos pueblos indígenas chorotegas, como el Cerro de Guásara del Pueblo Indígena de Mozonte, así como para el mantenimiento de trochas y caminos. Aunque estos tipos de trabajos cada vez son menos frecuentes, en la medida en que los proyectos de cooperación para el desarrollo financian las actividades de conservación de las reservas forestales y que las municipalidades están asumiendo las obras de mejora y mantenimiento de los caminos, abonando un salario a los trabajadores indígenas que participan en dichas tareas, además de asumir el coste de materiales y herramientas.

En la comunidad tuvimos una experiencia cuando hicimos la iglesia; toda la comunidad aportó. Igual cuando se hizo la casa comunal; todo el mundo aportó al trabajo de la casa comunal y la casa no es de nadie; es de la comunidad. La iglesia tampoco es de nadie; no tiene dueño; es de la comunidad; y la gente trabaja sin nada a cambio (Wilmer Gutiérrez, 2016).

Aunque uno de los elementos que más contribuye a la equidad social es la existencia de tierras comunitarias, que permite la asignación del uso privativo de las mismas a los comunitarios, impidiendo de esta forma que la tierra pueda ser enajenada y pasar a manos de personas ajenas al pueblo indígena chorotega que la posee. Así pues, la tierra se encuentra muy repartida en pequeñas fincas, lo que limita las fuertes diferencias de renta entre los comunitarios y, al mismo tiempo, refuerza el sentimiento de pertenencia de los mismos al pueblo indígena que es el dueño de las tierras; en el caso de El Cuyal, las tierras son propiedad del Pueblo Indígena de Mozonte, el cual recibe un canon de arriendo por las tierras asignadas a cada familia.

Además de todo ello, en las comunidades indígenas chorotegas, y especialmente en las del Centro y Norte de país, y ello se evidencia en El Cuyal, existen una serie de ritos de hospitalidad que favorecen las relaciones de buena vecindad. Las casas rurales chorotegas tiene un patio o un porche cerca de la cocina o cerca de la entrada, con sillas, bancas, tabancos o hamacas para recibir a las visitas, a las que suele ofrecer agua, fresco, café o chicha y, si se tiene, también tortilla y frijoles. Las familias se levantan temprano y lo primero que hacen es poner el café y barrer el patio o el porche para estar listos para recibir visitas, ya que suele ser norma de las comunidades el recibir bien a las visitas, con las que se entablan diálogos sobre la vida personal, familiar y comunitaria.

Otras formas de interacción comunitaria son las que se dan en torno a las prácticas religiosas, como el mantenimiento de ermitas y cementerios y celebraciones religiosas como el día de los difuntos, el día de la Purísima, la

Navidad, la Semana Santa y las fiestas patronales propias de cada comunidad. Dichas prácticas, muchas de ellas rituales católicos, contribuyen a la armonía comunitaria.

No obstante, siguen existiendo importantes ritos paganos de origen ancestral, como la celebración de las ceremonias de expulsión de la Matatuda, un espíritu malo que trae la hambruna y la escasez a las comunidades y las familias. Las familias espantan a la Matatuda a partir del 1 de junio, cuando comienzan las fechas de más escasez de alimentos, pues junio y julio son los meses de la siembra de los granos básicos y las familias disponen de menos granos para su alimentación. Ese día las mujeres se levantan más temprano, encienden el fogón y barren toda la casa por la mañana, como sacando el hambre o la necesidad para que no afecte el hogar; también se acostumbra sonar porras y pailas para que la Matatuda no se acerque; y se prepara una sopa de gallina y se invita a familiares y vecinos a compartir la comida. De esta forma, se atrae la buena suerte y se evita escasez de comida.

Por el contrario, cuando se recoge la cosecha, se celebra con una fiesta para dar gracias por la misma y se reúne a familiares y amigos a los que se invita a elotes cocidos, güirilas, tamales y chicha, siendo ésta una forma estrechar los lazos de amistad y de reciprocidad en la comunidad. Dicha práctica es de origen ancestral y es común a casi todos los pueblos indígenas de la cultura del maíz, y como tal tiene un componente espiritual de acción de gracias y otro componente social de fiesta comunitaria donde se comparten los alimentos con familiares y amigos.

Sostenibilidad

Y por lo que se refiere a la búsqueda de la sostenibilidad, entendida como armonía con la naturaleza, ésta sigue siendo una preocupación constante de los chorotegas, especialmente de aquellos que viven en entorno rurales y que están en contacto permanente como la naturaleza, a la que muchos consideran como la madre tierra y le otorgan incluso un carácter de divinidad.

La armonía con la naturaleza es bien importante porque es parte del buen vivir (Luz Marina Rivera, 2016).

Si a nosotros nos enseñaron que hay un Dios y nosotros creemos en él, entonces ¿cómo no vamos a creer en la tierra que estamos viendo y que nos da de comer? ¿Por qué no vamos a creer en la naturaleza si la miramos tan bella? Si creemos en Dios que no lo vemos, ¿cómo no vamos a creer en lo que vemos? (Luz Marina Rivera, 2016).

De hecho, en algunas comunidades se mantienen ritos, ancestrales o recreados, que conectan espiritualmente con la religiosidad politeísta de los chorotegas precolombinos.

Don Benito era amante a la naturaleza, tenía bastante espiritualidad y era el que hacía la ceremonia en cada sesión del Consejo de Ancianos... El hacía varios rituales: se ponía de frente al norte dándole gracias al viento; de frente al sur dándole gracias a la lluvia; de frente al este dándole gracias a la noche; de frente al oeste dándole gracias al día, al sol; y luego en el centro a la Madre Tierra (Luz Marina Rivera, 2016).

Mis abuelitos me enseñaron a dar gracias a la tierra, principalmente, pero también a la luna, al sol, a las estrellas, a la lluvia, al viento y hasta al mismo árbol (Luz Marina Rivera, 2016).

Nosotros nos levantamos temprano, a las cuatro de la mañana, cuando empieza a salir el sol, entonces me salgo afuera y le doy gracias al sol por alumbrarme un nuevo día. Y cuando me voy a acostar, nos acostamos temprano, antes de las seis, le doy gracias a la luna por llevarme al descanso (Luz Marina Rivera, 2016).

También poseen los chorotegas una concepción biocéntrica de la sostenibilidad, por cuanto consideran que los seres humanos formamos parte de una comunidad mayor de seres vivos, con los que conformamos la naturaleza y de la que formarían parte también ciertos elementos materiales a los que se les conceden una cierta dimensión espiritual (el sol, la luna, el viento, la lluvia, el agua, el maíz...).

En la cosmovisión indígena la naturaleza está bien relacionada con el hombre, porque como personas somos parte de la naturaleza (Luz Marina Rivera, 2016).

La naturaleza es el medio que nos rodea: los árboles, los animales, el agua, el aire... Nosotros, los seres humanos, somos parte de la naturaleza y a medida que la naturaleza va cambiando genera cambios en todos los seres vivos, en las plantas, en los animales y también en los seres humanos. Entonces para nosotros la naturaleza es un entorno social (Wilmer Gutiérrez, 2016).

Y dicha concepción biocéntrica, les lleva a adoptar prácticas de conservación de la naturaleza.

El bosque es parte de la naturaleza; los animales son parte de la naturaleza. Si tienes bosque vas a tener animales y vas a tener agua. Si conservas el medio ambiente, conservas el agua también. Contar con un bosque bonito es parte de la vida deseable que tenemos nosotros. La idea de nuestros ancestros siempre fue heredarnos una vida sana, un ambiente sano... Nuestros ancestros fueron muy inteligentes, no cortaban los árboles; y si cortaban uno sembraban varios, para mantener la armonía entre el medio ambiente y el ser humano (Wilmer Gutiérrez, 2016).

Sembraban un año en un pedacito y, al siguiente año, ese pedacito lo dejaban y buscaban otro... sin hacer despales..., porque lo único que se hacía era limpiar. El palo grande lo dejaban; y después de que ellos terminaban la cosecha se volvía a reforestar esa área... La maleza... la dejaban a las orillas de las propiedades y les servía como barrera muerta... para delimitar el pedacito, porque no había cerco (Luz Marina Rivera, 2016).

No obstante, también existen algunos mitos y leyendas chorotegas que contribuyen a la preservación del medio ambiente, como el mito del “venado brujo”, muy extendida en Mozonte y en El Cuyal, que convierte al cazador en presa y limita en cierta forma la sobrecaza de venados. Aunque aquí, la Iglesia Católica también ha jugado un papel importante al generar leyendas sobre ciertos parajes donde se aparece y se adora al diablo, como el Cerro de Guásara, que de esa forma han quedado protegidos de una sobreexplotación forestal por el miedo inculcado al demonio; además de por las prohibiciones de cazar y matar animales o talar árboles y cortar leña durante la Semana Santa, que ha dado lugar a que dichas fechas se dediquen a actividades de limpieza y mantenimiento de los bosques.

Otro mito chorotega, muy común en todas las zonas rurales, es la creencia de que los ciclos de la luna interfieren con el desarrollo de plantas y animales, otorgando a dicho astro poderes espirituales. Así con la luna creciente se deben sembrar los arboles maderables, porque crecen más; con luna llena o sazona, se deben sembrar granos básicos, porque las semillas no se dañarán; con luna menguante se deben sembrar árboles frutales, talar árboles maderables y castrar animales, porque los frutales cosechan mejor, los árboles dan mejor madera y los animales sangran menos y se desarrollan mejor; y con luna nueva, escondida o de vuelta se deben sembrar guineos y plátanos, porque cosechan más rápido.

Mal vivir

Para los chorotegas el mal vivir tendría cuatro orígenes: la falta de respeto por la propiedad comunal de las tierras indígenas por parte de terceros; las influencias culturales externas a las comunidades; la falta de organización comunitaria y la ruptura de la unidad comunitaria; y la presión demográfica sobre el territorio.

No toda la tierra comunal de los pueblos indígenas chorotegas incluida en sus Títulos Reales se encuentra reconocida por el Estado como tal, y parte de las mismas ha sido registrada como propiedad privada a nombre de

particulares, hurtando a los indígenas chorotegas de un patrimonio fundamental para conseguir su buen vivir.

Nosotros deseamos que los pueblos indígenas gocen de sus plenos derechos y uno de ellos... es el derecho a la tenencia de la tierra. El respeto a la tenencia de la tierra de parte de las autoridades estatales es algo que no hemos logrado (Wilmer Gutiérrez, 2016).

El otro origen del mal vivir son las influencias culturales externas a las comunidades. La llegada de “terceros” y campesinos a las comunidades indígenas chorotegas, bien por matrimonio, bien por subarriendo, bien por desplazamiento forzoso, trae consigo prácticas económicas de corte capitalista (acumulación, mercantilización, monetización...) que rompe la armonía de la vida comunitaria y genera un efecto demostración en los comunitarios indígenas, algunos de los cuales adquieren hábitos que no son propios de los indígenas, siendo los casos más extremos la proliferación de la drogadicción, de la delincuencia y de la violencia.

No podemos permitir las influencias que vienen de afuera para poder tener una vida en armonía, porque si nosotros agarramos las influencias de afuera entonces ya nosotros no queremos ser indígenas (Luz Marina Rivera, 2016).

El tema de la drogadicción está de moda en estos pueblos indígenas; ahora la juventud consume mucha droga, porque a veces viene gente de otras comunidades o de otros territorios a enseñarles costumbres que son ajenas a los jóvenes nuestros. Y nosotros queremos una comunidad que sea sana, donde no haya violencia, donde no haya delincuencia, donde se pueda caminar tranquilo para vivir tranquilo (Wilmer Gutiérrez, 2016).

Si tienes una pareja que te violente, ya sea el hombre o la mujer, no vas a tener paz. Una familia de mal vivir sería también cuando el papa se pelea con sus hijos o los hijos con la mama; entonces eso no es deseable (Comunitario de El Cuyal, 2015).

Por otro lado, la ruptura de la unidad comunitaria también genera mal vivir, por cuanto excluye a determinadas personas del patrimonio comunitario (familia, tierra, trabajo...); y esto es algo que tienen muy presente los comunitarios de El Cuyal.

Lo no deseable se expresa en estar desorganizado, desunido, aislado de la comunidad; pues entonces no vas a poder superar tu meta; no vas a estar con la familia; no vas a tener trabajo... (Comunitario de El Cuyal, 2015).

Y por último, el crecimiento de la población ha hecho que ya no queden tierras baldías y que se presione sobre los recursos forestales para convertirlos en zonas de cultivo, perdiendo así una parte de la función del territorio.

El crecimiento poblacional ha hecho que también vaya creciendo la frontera agrícola; cuanto más familias, más necesidad hay de trabajar la tierra y de usar los bosques para poder sembrar. Entonces igual hay que prevenir los embarazos a temprana edad, para que la población no vaya en aumento y se mantenga la estabilidad del crecimiento poblacional. Además, cuanto más gente hay, hay más consumo de granos básicos, de agua, de luz y de leña, porque las familias son más grandes (Wilmer Gutiérrez, 2016).

Factores del buen vivir

Para los chorotegas, el principal factor para la consecución o el mantenimiento del buen vivir es la tierra comunitaria. El hecho de que la tierra pertenezca a los diferentes pueblos indígenas chorotegas hace que ésta esté repartida en pequeñas parcelas que permiten la supervivencia de las distintas familias indígenas que las arriendan y, al mismo tiempo, generan un sentimiento de unidad comunitaria y de identificación con el respectivo pueblo indígena chorotega.

El indígena sí tiene tierra... El que tiene tierra no es pobre... Tierra para la sobrevivencia (Luz Marina Rivera, 2016).

Un segundo factor del buen vivir serían las redes comunitarias que se sustentan en un tejido social respaldado por el parentesco, la vecindad y la religión, que generan relaciones de solidaridad.

Si yo tengo, mi vecino tiene, siempre y cuando este vecino sea buen vecino (Comunitario de El Cuyal, 2016).

Un tercer factor del buen vivir sería la institucionalidad indígena, es decir, la organización política de cada pueblo indígena chorotega con garante de sus derechos, de sus tierras y de sus tradiciones.

Para nosotros un pueblo indígena tiene que hacer respetar sus derechos, tiene que hacer que se le tomen en cuenta en planes y proyectos, debe defender sus medios de vida y debe conservar sus costumbres y tradiciones del pueblo (Wilmer Gutiérrez, 2016).

Otros elementos importantes para la consecución y el mantenimiento del buen vivir serían el respeto por los valores tradicionales, representado por los ancianos, el respeto por la comunidad, representado en el bien ajeno, y el respeto por la naturaleza, representado en todas las formas de vida; pero dichos respetos se están perdiendo.

El respeto al mayor se ha perdido. Y el respeto a lo ajeno también; cuanto más podemos agarrar, más agarramos y no nos importa el resto. También se ha perdido el respeto entre nosotros mismos, seamos jóvenes, ancianos, niños.

Además del respeto a los animales; si nosotros vemos un conejo ahí y lo podemos matar para ir a hacer el almuerzo, lo matamos. Sería importante poder rescatar ese respeto que existía antes tanto para el ser humano como para la naturaleza (Luz Marina Rivera, 2016).

Riqueza y pobreza

Las comunidades indígenas chorotegas, especialmente las rurales, como El Cuyal, son comunidades con altos niveles de pobreza en términos occidentales; a pesar de poseer tierras y medios de subsistencia, cuando se observan las condiciones de sus viviendas, la vestimenta de sus habitantes, sus hábitos de consumo y la escasez de servicios básicos (saneamiento, conducciones de agua, electricidad, telecomunicaciones, transportes...), se percibe su pobreza material. Pero esta idea de pobreza es externa a la comunidad, ellos no se sienten pobres; y aseguran que estableciendo buenas relaciones con sus vecinos y con la naturaleza, que existiendo buenas lluvias que aseguren la cosecha y salud para estar bien, no existe pobreza. La disponibilidad de las tierras comunales y la armonía de sus relaciones sociales y con la naturaleza son su riqueza.

El aprovechamiento de la tierra para la sobrevivencia es nuestra riqueza, porque no somos pobres. El que tiene tierra no es pobre. La pobreza sería el no aprovechar nosotros lo que nos ofrece la madre tierra (Luz Marina Rivera, 2016).

En todo caso, su concepción de la pobreza está estrictamente ligada a la falta de oportunidades históricas a la que ha estado sometidos los pueblos indígenas y es percibida como las limitaciones que tienen los indígenas de visionar oportunidades para poder ir estableciéndose metas que les permita salir del estancamiento histórico al que están sometidos.

Si no pones metas u objetivos, vas a estar ahí estancado (Wilmer Gutiérrez, 2016).

Además, valoran más como riqueza el mantenimiento de una vida familiar y comunitaria que la acumulación y el incremento del consumo de bienes materiales.

Para nosotros la riqueza sería no tanto tener dinero sino tener paz. Tener medios de vida. Tener de que vivir. Es cierto que vas a necesitar de dinero para comprar la ropa, los zapatos...; pero vas a tener cosecha, vas a tener alimentos para el año y eso te permite que vivas tranquilo. Entonces la riqueza no es nada más que vivir en paz, tranquilo y tener los medios necesarios para poder vivir la familia (Wilmer Gutiérrez, 2016).

No obstante, también tienen aspiraciones de mejora en sus condiciones materiales y no materiales de vida.

Obviamente es necesario el dinero, para eso trabajamos; si antes la gente se movía en caballos, después compraba bicicleta. Digamos que hay mucha gente que ahora tiene el caballo, tiene la bicicleta y también tiene la moto. Entonces también eso es superación (Wilmer Gutiérrez, 2016).

Tiempo

Y en cuanto al tiempo, los actuales chorotegas, especialmente los de zonas rurales, poseen una concepción estacional del mismo; son los ciclos de naturaleza los que marcan el transcurrir del tiempo.

El principal instrumento de medición del tiempo para los chorotegas es el calendario agrícola que, en función del tipo de semilla, del tipo de suelo y del clima, determina las fechas en las que cada año deben realizarse las siembras y, consecuentemente, las cosechas. Y cuando no se respeta dicho calendario los riesgos de malas cosechas y de escasez se incrementan.

Así para el cultivo de maíz y frijoles, muy comunes en las comunidades rurales chorotegas, existen dos tiempos de siembra separados por la canícula que se da entre el 15 de julio y el 15 de agosto, en la cual no suele haber precipitaciones. Dichos periodos de siembra son la siembra de primera, entre mayo y julio, y la siembra de postrera, entre agosto y octubre. De ellas se derivan dos cosechas, una entre agosto y noviembre y otra entre noviembre y diciembre. Además si se quiere que el maíz sea pequeño, tanto la siembra de primera como de postrera deben hacerse con luna de 5 días.

Por otro lado, los chorotegas tienen prácticas ancestrales de predicción del tiempo atmosférico a partir de la observación de señales de la naturaleza. Así, cuando el río enflora, el invierno está cerca; cuando la ceiba (planta) se encogolla parejo, habrá buen invierno (lluvioso); si llueve los seis días de mes de enero, habrá buen invierno; si los corteses (plantas) enfloran tres veces, habrá buen invierno; si las chachalacas (pavas) cantan, las lluvias serán fuertes; si el sol lleva sombrero, va a llover; si los zorzales (aves) cantan, va a llover; si las hormigas garradoras salen, va a llover...

CONCLUSIONES

Los pueblos indígenas chorotegas, tras cinco siglos de aculturación, han sido despojados de su religión, de su lengua, de su cosmovisión, de parte o de todas sus tierras comunales, de sus formas de producción y de sus formas de organización. Por tanto, hoy día, aceptando su autoidentificación como pueblos indígenas chorotegas, éstos son realmente comunidades urbanas y rurales recreadas y revitalizadas en el siglo XX.

Así, los actuales pueblos indígenas chorotegas, especialmente en el Centro y Norte de Nicaragua, han resignificado su visión del mundo y de su futuro como pueblos por medio de procesos de deconstrucción sociocultural de los chorotegas aculturados y de construcción sociopolítica de los chorotegas actuales. Y lo han hecho a raíz de la lucha por la recuperación de las tierras tradicionales chorotegas, amparadas en los Títulos Reales, en medio de un enfrentamiento con los latifundistas, con el Estado y con los colonos mestizos. Por tanto, salvo en el caso de los pueblos indígenas chorotegas de Masaya, cuya identidad ancestral es incuestionable, ha sido la reivindicación territorial la que ha propiciado una cierta recuperación y/o recreación de la identidad chorotega actual, en particular en el Centro y Norte de Nicaragua. Estos pueblos han asumido así la identidad chorotega como propia, en virtud de la autoidentificación como descendientes de los chorotegas precolombinos que habitaron bien las tierras altas del Norte de Nicaragua, bien las llanuras del Pacífico, algunos de los cuales fueron además desplazados de manera forzosa por los españoles hacia el Norte y el Centro. Sin embargo, aunque el derecho de autoadscripción étnica es incuestionable, las investigaciones arqueológicas, históricas, antropológicas y genéticas no arrojan, hasta la fecha, evidencias concluyentes del origen étnico de los pueblos chorotegas del Norte y Centro de Nicaragua y de su parentesco con los pueblos chorotegas de las llanuras del Pacífico.

El Pueblo Indígena de Mozonte es una población rural de tradición indígena, cuya identidad chorotega es fruto, sobretodo, de la recreación de una supuesta cultura ancestral, casi perdida tras cinco siglos de aculturación, realizada desde mediados del siglo XX, por medio de procesos de deconstrucción sociocultural de los mozontes aculturados y de construcción sociopolítica de los mozontes actuales, a partir de las reivindicaciones de dicha población sobre la propiedad comunal de las tierras agrarias y forestales del municipio de Mozonte; reivindicaciones amparadas en un Título Real, derivado de las reducciones de Las Segovias en las que se mezclaron indígenas

de diferentes etnias, y entre ellos los chorotegas. Y la comunidad indígena chorotega de El Cuyal, como consecuencia, es realmente una comunidad campesina de tradición indígena mozontea, cuya identidad chorotega es igualmente fruto de una recreación.

Esta aculturación se manifiesta: en el desconocimiento de la lengua vernácula; en la evangelización cristiana; en la normalización occidental de la educación escolar; en la politización partidaria de los liderazgos comunitarios; en el creciente peso en los ingresos monetarios derivados de la comercialización de productos agropecuarios y del trabajo asalariado como temporeros; y en la dependencia de la cooperación para el desarrollo y de la actuación de la municipalidad y del gobierno para mejorar sus servicios básicos (educación, viviendas, caminos, fuentes, electricidad, conservación forestal...).

No obstante, el fuerte vínculo de los pobladores de Mozonte y de El Cuyal con la agricultura tradicional de origen ancestral que practican en sus tierras comunales, y con todos los aspectos vinculados a ello (ritos, festividades, alimentación, artesanías...), hace que aún conserven algunos rasgos propios de los pueblos indígenas precolombinos y, especialmente, de los pueblos chorotegas.

Los pueblos indígenas chorotegas, específicamente en el Pueblo Indígena de Mozonte y la comunidad indígena chorotega mozontea de El Cuyal, tienen una concepción propia del buen vivir, a la que llaman el “vivir bonito”, y que está basada en la vida en armonía con la comunidad y con la naturaleza. De los tres elementos propios del buen vivir, esto es, identidad personal, equidad social y sostenibilidad ambiental, los chorotegas, especialmente los mozonteos y los comunitarios de El Cuyal, no parecen dar demasiada importancia a la identidad; aunque sí se identifican claramente como indígenas mozonteos, en función de su organización institucional, como pueblo indígena, en torno a la existencia de tierras comunales, derivadas de su Título Real; y dicha tierra les permite la satisfacción autónoma de las necesidades básicas de subsistencia (soberanía alimentaria).

Los chorotegas, en general, y los mozonteos y los comunitarios de El Cuyal, en particular, sí que mantienen en cambio altos niveles de equidad social, gracias a la supervivencia de prácticas solidarias ancestrales, como el trabajo mano vuelta, la economía del don o el trueque, junto con la existencia de prácticas solidarias más modernas, como los graneros comunitarios o los microcréditos en especie. Y algo similar sucede con la sostenibilidad ambiental, en la medida en que la consideración de la naturaleza como madre tierra los lleva a respetar los recursos naturales de su territorio (aguas, bosques...),

practicando una agricultura tradicional y extrayendo de la misma sólo lo necesario para la subsistencia.

La pervivencia de determinadas instituciones y prácticas ancestrales indígenas entre los chorotegas, especialmente entre los chorotegas rurales del Centro y Norte de Nicaragua, alejados de los grandes núcleos urbanos del Pacífico, hace que aún persista un buen vivir chorotega. No obstante, dicha forma de vida de origen ancestral se encuentra en peligro de extinción, como consecuencia del aumento de la población, de la proliferación de formas modernas de explotación capitalista de la tierra y de la acción aculturadora del Estado, de las iglesias católica y evangélicas y de la cooperación internacional; así su nivel de aislamiento relativo ya no parece ser suficiente para frenar los efectos de la expansión del modelo de desarrollo económico capitalista que se extiende por Nicaragua.

BIBLIOGRAFÍA

- Álvarez-Alvarado, L. A. (2009): *Los chorotegas de Totogalpa*. Córdoba (España): Diputación Provincial de Córdoba.
- APRODIN (2013): *¡Nosotros sí existimos! La lucha de los Pueblos Indígenas del Pacífico, Centro y Norte de Nicaragua por su autodeterminación*. Managua: Asociación de Promotores y Defensoría de los Derechos Indígenas de Nicaragua (APRODIN).
- Arellano, J. (1998): *Historia Básica de Nicaragua. Volumen II* Managua: Fondo Editorial Cira.
- Balbi, F. A. (2007): *De leales, desleales y traidores. Valor moral y concepción de política en el peronismo*. Buenos Aires: Antropofagia.
- Balladares, S. y Lechado, L. (2005): "Historia Antigua de la Región del Pacífico, Centro y Sur de Nicaragua". En: Romero, J. (coord.), *El Oriente y Mediodía de Nicaragua aportaciones al estudio de su historia*. Managua: Editorial Acento y UNAN-Managua, 15-28.
- Bates, R. H. (ed.) (1988): *Toward a Political Economy of Development: A Rational Choice Perspective*. Berkeley, CA: University of California Press.
- Brinton, D. G. (1886): "Notes on the Mangue: an extinct dialect formerly spoken in Nicaragua", *Proceedings of the American Philosophical Society*, 23(122): 238-257.
- Coronel, J. (2000): "Historia de Nicaragua", *Revista de la Academia de Geografía e Historia de Nicaragua*, 46 y 47: 219-289.
- Cruz, C., Gómez, J. y Sánchez, J. (2002): *Mozonte un Pueblo Milenario. Experiencia de la reorganización del Pueblo Indígena de Mozonte*. Mozonte (Nicaragua): Pueblo Indígena de Mozonte, TROPISSEC y EDISA.
- Cubillo-Guevara, A. P. e Hidalgo-Capitán, A. L. (2015a): "El buen vivir como alternativa al desarrollo", *Perspectiva Socioeconómica*, 2: 5-27.
- Cubillo-Guevara, A. P. e Hidalgo-Capitán, A. L. (2015b): "El trans-desarrollo como manifestación de la trans-modernidad", *Revista de Economía Mundial*, 41: 127-158.
- Cubillo-Guevara, A. P., Hidalgo-Capitán, A. L. y García-Álvarez, S. (2016): "El buen vivir como alternativa al desarrollo para América Latina", *Revista Iberoamericana de Estudios del Desarrollo*, 5(2): 30-57.
- Dávila, A. (1981): "Calendarios indígenas de Nicaragua y sus relaciones con el santoral católico", *Boletín Nicaragüense de Bibliografía y Documentación*, 40

- Franco, F. (2002): "Las sociedades aborígenes de Nicaragua. Los nicaraos y chorotegas. Los grupos sutiaba y chontal-matagalpas". En: Romero, J. (coord.), *Historia de Nicaragua*. Managua: UNAN Managua, 11-43.
- González-Briones, J. U. (2011): "Pueblos Indígenas de Madriz. Continuidad Milenaria", *Crónicas Segovianas*, 21/02/2011.
- Guerrero, J. y Soriano, L. (1965): *Monografía de Masaya*. Masaya: Municipalidad de Masaya.
- Hernández-Martínez, A. (2013): "Actuales pueblos indígenas de Nicaragua", *ViaNica.com*, Octubre de 2013.
- Hernández-Sampieri, R., Fernández-Collado, C. y Baptista, P. (1991): *Metodología de la Investigación*. México, DF: McGraw-Hill, 2006.
- Hernández-Sánchez, N. (2002): "La utopía del Estado moderno. El gobierno liberal de José Santos Zelaya (1893-1909)". En: Romero, J. (coord.), *Historia de Nicaragua*. Managua: UNAN Managua, 186-215.
- Hidalgo-Capitán, A. L. (2011): "Economía Política del Desarrollo. La construcción retrospectiva de una especialidad académica", *Revista de Economía Mundial*, 28: 279-320.
- Hidalgo-Capitán, A. L. y Cubillo-Guevara, A. P. (2016): *Transmodernidad y transdesarrollo. El decrecimiento y el buen vivir como dos versiones análogas de un transdesarrollo transmoderno*. Huelva (España): Ediciones Bonanza.
- Hirschman, A. O. (1981): "Orto y ocaso de la Economía del Desarrollo". En: A. O. Hirschman, *De la Economía a la Política y Más Allá*. México, DF: Fondo de Cultura Económica, 11-39.
- Hirschman, A. O. (1986): "La economía política del desarrollo latinoamericano. Siete ejercicios en retrospectiva", *El Trimestre Económico*, 54(216-4): 769-804, 1987.
- Incer, J. (1993): *Viajes, rutas y encuentros 1502-1838*. San José: Libro Libre.
- Incer, J. y Le Lous, F. (2016): "Mitos, leyendas y verdades del volcán Masaya", *La Prensa*, 04/09/2016.
- INEC (2006): *VIII Censo de Población*, Managua: INEC.
- INIFOM (2001): *Ficha Municipal de Mozonte*. Managua: INIFOM.
- Kaufman, T. (2001): *The History of the Nawa Language Group from the Earliest Times to the Sixteenth Century: Some Initial Results*. Pittsburg: University of Pittsburg, 1989.
- Kramer, W. et al. (1993): "La conquista española de Centroamérica". En: Pinto, J. (coord.) *Historia General de Centroamérica. Tomo II*. Madrid: Quinto Centenario y FLACSO, 21-93.

- Madrigal, L. y Norori, R. (2002): "Conquista y colonia". En: Romero, J. (coord.), *Historia de Nicaragua*. Managua: UNAN Managua, 71-138.
- Mairena, R. (2007): *Informe alternativo sobre el cumplimiento del Pacto de Derechos Económicos, Sociales y Culturales, por parte del Estado de Nicaragua* [mimeo]. Matagalpa: Coordinadora Diriangén.
- Manzanárez, K. C., Ramírez, L. M. y Aburto, N. S. (2008): *Mosonte, una mirada al pasado* [mimeo]. Managua: UNAN – Managua.
- Mejía, J. (2011): "La Nicaragua Prehistórica", *Revista de Temas Nicaragüenses*, 38: 64-103.
- Newson, L. (1987): *Indian Survival in Colonial Nicaragua*. Norman: University of Oklahoma Press.
- Olgún, G. (2006): *Estudio base sobre las condiciones de vida de los Pueblos Indígenas del Pacífico, Centro y Norte de Nicaragua*. San José (Costa Rica): OIT.
- Quijano, A. (2000): "Colonialidad del poder y clasificación social", *Journal of World-Systems Research*, 1(2): 342-386.
- Rengifo, G. (2002): *Allin Kawsay. El bienestar en la concepción andino amazónica*. Lima: Pratec.
- Rizo, M. (2011): *Diagnóstico de la tenencia de la tierra con enfoque antropológico en la Comunidad Indígena de Telpaneca*. Managua: PGR.
- Romero, J. (2002): "La economía para la formación del Estado Nacional". En: Romero, J. (coord.), *Historia de Nicaragua*. Managua: UNAN Managua, 155-185.
- Romero, J. y Lobato, L. (eds.) (2009): *Masaya. Historia y Vida*. Managua: UNAN - Managua y La Prensa.
- Ruz, M. H. (1994): "Atajar los ríos, poner puertas al campo. Loa sacramental para los dioses de Nicaragua, 1703", *Estudios de Historia Novohispana*, 14: 61-115.
- Saballos, F. (2011): "Características Socioculturales de los Pueblos Indígenas del Pacífico, Centro y Norte", *Consejo Nacional de Pueblos Indígenas del Pacífico, Centro y Norte de Nicaragua*, 10/08/2011.
- Sacasa, M. A. (2009): *La evolución histórica y jurídica de la propiedad agraria y de la tenencia de la tierra en Nicaragua, desde nuestros aborígenes hasta nuestros días*. León: UNAN – León.
- Schiwy, F. y Maldonado, N. (2006): *(Des)colonialidad del ser y del saber*. Buenos Aires: Ediciones del Signo.

- Seers, D. (1977): "Back to the Ivory Tower? The Professionalisation of Development Studies and their extension to Europe", *The IDS Bulletin*, 9(2): 6-11.
- Seers, D. (1979): "The Birth, Life and Death of Development Economics", *Development and Change*, 10: 707-719.
- Strange, G. (2014): *Towards a New Political Economy of Development: States and Regions in the Post-Neoliberal World*. Basingstoke (Reino Unido): Palgrave Macmillan.
- Tous Mata, M. (2002a): *De la Gran Nicoya precolombina a la provincia de Nicaragua, s. XV y XVI*, Universitat de Barcelona, Barcelona.
- Tous Mata, M. (2002b): "Cambio y continuidad en la estructura político-territorial de la Gran Nicoya, siglo XV-XVII". En: Dalla-Corte, G., *Conflicto y violencia en América Latina*. Barcelona: Universidad Autónoma de Barcelona.
- Tous Mata, M. (2011): "Simulacros territoriales: ocupación y control del territorio en la Nicaragua de los siglos XV y XVI". En: Dalla-Corte, G. (ed.), *Sociedades diversas, sociedades en cambio. América Latina en perspectiva histórica*. Barcelona: Universidad de Barcelona, 99-111.
- Viteri, C. (2000): "Visión indígena del desarrollo en la Amazonía", *Polis*, 3, 2002.
- Werner, P. S. (2000): *Ethnohistory of Early Colonial Nicaragua: Demography and Encomiendas of the Indian Communities*. Nueva York: Institute for Mesoamerican Studies.
- Wessendorf, K. (ed.) (2009): *El Mundo Indígena 2009*. Copenhague: IWGIA.
- Yampara, S. (2001): *El ayllu y la territorialidad en los Andes*. La Paz: CADA.

Este trabajo forma parte de un proyecto de investigación desarrollado entre el Grupo de Investigación “Transdisciplinarios” de la Universidad de Huelva (España) y el Dpto. de Historia de la Facultad de Humanidades y Ciencias Jurídicas de la UNAN – Managua (Nicaragua), en el marco del Proyecto de Cooperación Interuniversitaria de “Fortalecimiento Institucional de la UNAN – Managua en materia de desarrollo” (FIUNANMUHU), financiado por la Agencia Andaluza de Cooperación Internacional para el Desarrollo (AACID), Programa de Cooperación Internacional de la Junta de Andalucía (España).



PROYECTO DE COOPERACIÓN INTERUNIVERSITARIA
"FORTALECIMIENTO INSTITUCIONAL DE LA UNAN - MANAGUA
EN MATERIA DE DESARROLLO"



UNIVERSIDAD
NACIONAL
AUTÓNOMA DE
NICARAGUA,
MANAGUA
UNAN - MANAGUA



JUNTA DE ANDALUCIA

PROGRAMA DE COOPERACIÓN INTERNACIONAL