



UNIVERSIDAD  
NACIONAL  
AUTÓNOMA DE  
NICARAGUA,  
MANAGUA  
UNAN-MANAGUA



Programa de Doctorado en Historia con mención en Estudios Regionales y  
Locales Transdisciplinarios  
Cohorte 2015 - 2018

Tema:

**En el refugio de los dioses: circuito ritual religioso y región histórica. Los  
santos hermanos en la Meseta de los Pueblos (1979 – 2017).**

Tesis para optar al grado de  
“Doctor en Historia, con mención en Estudio Regionales y Locales  
Transdisciplinarios”

Por. Mario Miguel Cienfuegos Narváz

Doctorante

Dr. José Salomón Delgado

Asesor de Tesis

Managua, Nicaragua, mayo, 2018

## Dedicatoria

A los hijos del pueblo **altepekakonetl**, en la Meseta donde viven los santos hermanos.

A la memoria de las estrellas de mi constelación **sentsonuitsauak**, que ya han adelantado el viaje.

A mi familia **senyelistli**, que aún estamos a la espera de ese viaje.

Al amor **tlasojtlistli**.



*Y es el corazón,  
como un ave de cristal.  
Que es tan frágil de romper,  
tan difícil de entender.*

*Y es el corazón,  
como el destino más cruel.  
Tan difícil de torcer  
Y tan fácil de perder  
es el amor,  
es el amor*

Ave de cristal (Los Kjarkas)

## Agradecimientos

A la Universidad Nacional Autónoma de Nicaragua. **UNAN Managua**. En especial al departamento de Historia, por permitirme la conclusión de estos estudios doctorales.

Con mucho aprecio a la Dra **Jilma Romero Arrechavala**, que siempre confió en mis capacidades, amable en todo momento, buena escucha y siempre parte de las soluciones.

A mi profesor tutor, el Dr. **José Salomón Delgado**. Una persona especial, con una calidad humana encomiable, estoico roble y ejemplo a seguir.

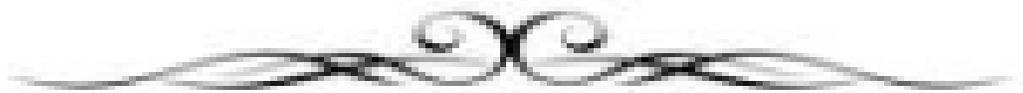
A **Ruth Ruiz Flores**, filóloga, quien no dudó leer amablemente esta tesis doctoral.

A los hombres y mujeres, que con mística y compromiso, que desde la historia, desde hoy y desde todos los tiempos, enarbolan con humanismo, la más alta moral de la esencia revolucionaria.

A los pobladores del circuito ritual religioso, donde habitan los santos hermanos.

A mis amigos y familiares.

A todos ustedes, eternamente agradecido.



## Siglas y acrónimos

AMUC:	Asociación de municipios de Carazo
Banpro:	Banco de la Producción
BDF:	Banco de Finanzas
CDS:	Comités de Defensa Sandinista
CNU:	Consejo Nacional de Universidades
Concretosa:	Concretos S.A.
DGI:	Dirección General de Ingresos
ENABAS:	Empresa Nacional de Alimentos Básicos
ENACAL:	Empresa Nicaragüense de Acueductos y Alcantarillados
ENITEL:	Empresa Nicaragüense de Telecomunicaciones
ESAF:	Programa de Ajuste Estructural (siglas en inglés)
FAREM – Carazo:	Facultad Multidisciplinaria – Carazo, recinto de la Universidad Nacional Autónoma de Nicaragua, Managua. Con sede en Jinotepe
FDN:	Fondo Democrático Nicaragüense
FNI:	Fondo Nicaragüense de Inversiones
FSLN:	Frente Sandinista de Liberación Nacional
IEPALA:	Instituto de Estudios Políticos para América Latina y África
INC:	Instituto Nicaragüense de cultura
INIDE:	Instituto Nicaragüense de Desarrollo
INISER:	Instituto Nicaragüense de Seguros
INTUR:	Instituto Nicaragüense de Turismo
Mayco:	Materiales de construcción S.A.
MICOIN :	Ministerio de Comercio Interior
MINED:	Ministerio de Educación
MINSA:	Ministerio de Salud
Petronic:	Petróleos de Nicaragua
PLC:	Partido Liberal Constitucionalista
PLASTINIC:	Plásticos de Nicaragua S.A Empresa productora de plásticos ubicada en la región histórica

RELAHO: Red Latinoamericana de Historia Oral  
TELCOR: Empresa de Telecomunicaciones y Correos de Nicaragua  
To Go: Nombre de una pizzería local con presencia en Diriamba,  
San Marcos y Jinotepe  
INISER: Instituto Nicaragüense de Seguros  
UNESCO: Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la  
Ciencia y la Cultura  
UNO: Unión Nacional Opositora  
UPOLI: Universidad Politécnica

## Glosario

American way of life:	Anglicisismo. Estilo de vida americano (estadounidense).
Barrunto:	Apodo con que se conoció a un colaborador del FSLN en San Marcos y se extendió a los jóvenes que se integraron a la lucha armada en la guerra de la década de 1970.
Carrera:	Nombre vernáculo con el que se llama el viaje pagado al conductor de un automotor y su vehículo. Usado regularmente en distancias cortas y para el transporte de personas y mercancía de poca magnitud.
Caponeras:	Ver mototaxi.
Chaguito:	Localismo de Santiago, abreviación de éste. En la región histórica muchas personas llevan por nombre Santiago en honor al santo patrón; sin embargo son conocidos por Chagos o Chaguitos.
Chombón:	Hueso de res, que una vez sancochado, se utiliza para saborizar e hidratar comidas.
Chorriados:	Nombre local con el que conoce a los sanmarqueños. La historia cuenta que las pilas de Sapasmapa, era el lugar de abastecimiento de agua para los pobladores de San Marcos y de La Concepción; éstos llegaban a las pilas cargando cantaros que en el trayecto al subir las empinadas lomas se derramaban y el polvo de la tierra suelta hacía lodo en los pies de los cargadores.
Concheño:	Gentilicio popular que se le designa a los pobladores del Municipio de La Concepción, Masaya.
Cochones:	Nicaraguanismo que se entiende por homosexual.
Función:	Localismo que se refiere a que los santos están de fiesta.

Guachán:	Localismo de Sebastián. En la región histórica muchas personas llevan por nombre Sebastián en honor al santo patrón; sin embargo son conocidos por guachán
La Concha:	Nombre local con el que se conoce al municipio de La Concepción, Masaya.
Macho Negro:	Apodo que se ganó el cardenal Miguel Obando y Bravo, por parte de los sandinistas al apoyar el neoliberalismo, desde su investidura.
Mototaxi:	Neologismo utilizado para nombrar a las motos modificadas especie de taxi urbano y conurbano, también llamadas caponeras.
Tijeras:	Especie de cama campesina, construida de cuatro cuarterones de madera dispuestos en par, dando forma de tijera de donde viene su nombre y forrada de saco o tela fuerte. (Es utilizada por las noches en la sala, comedor, cocina del campesino).
Tope:	Se refiere al encuentro de los santos patronos con sus homólogos hermanos durante las fiestas da cada uno de ellos. Tiene lugar un día antes de la función oficial marcada en el calendario ritual.
Toro Rabón:	Juego de azar propio de las fiestas patronales, consiste en una especie de balanza, que al golpear un extremo hace avanzar una aguja que señala el posible premio. Hoy casi extinto.
Vitrinear:	Acción y efecto de visitar centros comerciales, con la finalidad de ver productos en los estantes, sin comprarlos necesariamente.

## Resumen

El tema: En el refugio de los dioses: circuito ritual religioso y región histórica. Los santos hermanos en la Meseta de los Pueblos (1979 – 2017), trata de la vinculación de tres modelos de gobierno en Nicaragua y su relación con la religión católica en el nivel jerárquico y popular. Los integrantes de los sistemas de cargos de las fiestas patronales del circuito ritual cuyos santos patronos san Marcos, Santiago y san Sebastián respectivamente que son conocidos localmente como los santos hermanos. Desde una perspectiva cualitativa, se logró entender que se estructura identidad religiosa de esta región histórica, en la que durante sus fiestas se evocan el pasado, la memoria, colores, sabores, olores, mercados, mercancías, promesas, promesantes, un continuum fluir de actividades.

Palabras Clave:

Región histórica, circuito ritual religioso, religión, política

Abstract:

The theme: En el refugio de los dioses: circuito ritual religioso y región histórica. Los santos hermanos en la Meseta de los Pueblos (1979 - 2017), deals with the linking of three models of government in Nicaragua and their relationship with the Catholic religion at the hierarchical and popular level. The members of the cargo system of the patron festivities of the ritual circuit whose patron saints San Marcos, Santiago and San Sebastian respectively are known locally as the holy brothers. From a qualitative perspective, it was possible to understand that the religious identity of this historic region is structured, during which the past evokes memories, colors, flavors, smells, markets, merchandise, promises, promising, a flow continuum of activities.

Key words:

Historical region, religious ritual circuit, religion, politics.

## Índice

Dedicatoria .....	2
Agradecimientos .....	3
Siglas y acrónimos.....	4
Glosario .....	6
Resumen .....	8
Índice .....	9
Introducción .....	12
Antecedentes: punto de partida.....	15
El estudio demográfico .....	15
Sobre los escritos relacionados a la identidad, la fiesta patronal y las cofradías.....	17
Sistemas de cargos en los estudios previos .....	19
Discusión teórica.....	21
Catolicismo popular: las formas propias de creencias en los pueblos.....	21
Peregrinaciones: en la búsqueda de los santos .....	23
Espacio, territorio, región y región histórica: reflexiones necesarias para su abordaje	25
El catolicismo popular para la definición de la región histórica .....	31
El circuito ritual religioso una forma de para dimensionar la región histórica .....	37
Identidad regional religiosa: un concepto emergente; pero necesario.....	40
1.    Problema Científico. ....	43
1.1 Fundamentación. ....	43
1.2 Novedad científica de la propuesta actual. ....	47
1.3 Análisis general de las fuentes. ....	48
1.4 Objeto de investigación.....	50
1.5 Justificación: importancia de la temática.....	51
2.- Objetivos.....	55
Objetivo general:.....	55
Objetivos específicos.....	55
3.- Hipótesis de trabajo. ....	56
Planteamiento del problema .....	56
4.-Objeto de investigación .....	58
5.- Métodos y técnicas .....	59

Los métodos .....	59
Las técnicas.....	60
Metódica.....	63
Presentación de los capítulos.....	64
6.- Capítulos.....	67
6.1.- Convergencias en la región histórica y el circuito ritual religioso donde habitan los santos hermanos. ....	67
6.1.1.- Localización.....	67
6.1.2.- Relieve; hidrología y tipos de suelos.....	70
6.1.3.- Los árboles y los animales de la región histórica.....	74
6.1.4.- Apuntes sobre la fundación de las localidades en la región histórica. ....	80
6.1.5.- La vida cotidiana en la región histórica.....	88
6.1.6- Toponimias indígenas en la región histórica.....	98
6.2.- La Revolución Popular Sandinista y el circuito ritual religioso (1979 – 1990).....	103
6.2.1.- Catolicismo y revolución en Nicaragua, datos para su historia. ....	103
6.2.2.- Las ciudades en la revolución: escenario del circuito religioso .....	117
6.2.3.- En libertad y otros demonios: memorias del circuito ritual religioso .....	123
6.2.4.- La mayordomía y los cargos en revolución.....	126
6.2.5.- La dinámica del cambio cultural durante la revolución.....	130
6.3.- Azules y blancos, rojos sin manchas y manchados: Neoliberalismo y el circuito ritual religioso (1990 - 2006).....	136
6.3.1.- Catolicismo y Neoliberalismo .....	136
6.3.2.- Las ciudades y el Neoliberalismo: escenario del circuito ritual religioso .....	147
6.3.3.- Circuito ritual religioso y Neoliberalismo: recuerdos.....	153
6.3.4.- Mayordomías y cargos en Neoliberalismo .....	158
6.3.5.- Llegó el poroplast: control cultural en el Neoliberalismo.....	162
6.4.- Nuevos colores: la nueva etapa de la revolución y el circuito ritual religioso (2006 - 2016) .....	166
6.4.1.- Catolicismo popular y la nueva etapa de la revolución .....	167
6.4.2.- La mayordomía y los cargos con la nueva etapa de la revolución.....	173
6.4.2.1.- Bailes que acompañan a los santos .....	183
6.4.3.- Así se celebra en el circuito ritual .....	190

6.4.3.1.- Guachán la fiesta de Diriamba.....	190
6.4.3.2.- La morenita de fiesta: la virgen de Monserrat .....	194
6.4.3.3.- El Evangelista y su fiesta en San Marcos .....	196
6.4.3.4.- Chaguito de Jinotepe en fiesta .....	199
6.4.4.- Turismo religioso: La dinámica del cambio cultural con la nueva etapa de la revolución.....	202
Conclusiones .....	207
Recomendaciones .....	212
7.- Bibliografía .....	215
7.1 Bibliográficas.....	215
7.2 Publicísticas. ....	220
7.3 Documentales o primarias. ....	223
7.4.- Sitios web.....	224
7.5 Tesis monográficas.....	226
8.- Presupuestos y recursos .....	228
9. Cronograma de trabajo.....	230
10.- Relación de informantes .....	231
11.- Fuentes del cuadro toponímico:.....	232
11.- Índice de fotos, mapas, tables e ilustraciones.....	233

## Introducción

El presente trabajo, trata de la vinculación de los integrantes de los sistemas de cargos, de las fiestas patronales de tres ciudades de la Meseta de los Pueblos, San Marcos, Jinotepe y Diriamba, cuyos santos patronos san Marcos, Santiago y san Sebastián respectivamente, son conocidos localmente como los santos hermanos.

Asimismo, la incorporación de la virgen de Monserrat de La Concepción – Masaya y otros santos de las mismas ciudades que se han incorporado al circuito ritual religioso. Las fiestas tienen dos momentos, uno interno que son las procesiones y otro que le llaman tope de los santos, haciendo un verdadero circuito religioso, donde van y vienen los santos acompañados de sus devotos, promesantes y tradicionalistas.

Las fiestas es un encuentro con el pasado y afirmación del presente, es la confluencia de colores, sabores, olores, mercados, mercancías, promesas, promesantes, es un continuum fluid de actividades que finalmente ven luz cuando éstas entran en “función”; es decir que los preparativos para la misma se desarrollan en el espacio privado, mientras que la fiesta ocupa el espacio público; pero todos sus elementos integradores forman parte estructural de la identidad como región histórica.

Es importante aclarar en este punto, que si bien las fiestas pertenecen a cada pueblo y se puede hacer un estudio local de cada una de ellas, los santos que representan a éstos, se visitan durante el tiempo que dura la fiesta patronal de cada ciudad, por lo que se asiste a toda una región histórica vinculada por el catolicismo popular como un ritual rotativo y dinámico, en el que los santos y el pueblo que los acompaña, hacen de anfitrión o invitado según sea la fecha y celebración de cada santo.

Por las razones anteriores vale en este punto formular preguntas conducentes para esta investigación, a saber:

¿Las fiestas son imposiciones de la jerarquía católica y continúa siendo bajo esta dinámica en la que se inserta el circuito ritual o bien, es el catolicismo popular el que impera?

¿Qué cambios se generaron con la Revolución Popular Sandinista y la incursión de la Teología de la Liberación en el circuito ritual religioso?

¿Cómo fueron las relaciones de los gobiernos neoliberales con la jerarquía católica y su impacto en la vida religiosa de los santos hermanos de la Meseta de los Pueblos?

Bajo la nueva asunción al poder de parte del FSLN, las nuevas realidades sociales y la globalización. ¿Qué nuevos rumbos han provocado en el circuito ritual?

Y finalmente ¿Es posible articular una región histórica bajo el estudio de las fiestas patronales como unidad de análisis predominante, en el concurso de otras?

Las fiestas patronales y el circuito ritual de fiesta es un ir y venir de gentes, ahí se conglomeran hombres y mujeres, niños, jóvenes, adultos y personas de la tercera edad, aquellos visitantes ocasionales, turistas nacionales e internacionales, feligreses, devotos, promesantes y tradicionalistas, que acuden de manera especial para el día de las fiestas.

Se presentan antecedentes a partir del análisis demográfico de la población involucrada, para dimensionar el universo, la población y la muestra con la que se trabaja. Es de mucha importancia este señalamiento dado que éste se centra en los sistemas de cargos para las fiestas patronales y las peregrinaciones; es decir un segmento de la población diverso, fluctuante y que por sus características

presenta dificultades para la cuantificación; así como, reseñas referidas a los sistemas de cargos, las fiestas patronales, los santos y el circuito ritual religioso.

Con los antecedentes ya claramente definidos, se desarrolla la justificación o importancia de la temática, pues primeramente se tiene claro el abordaje que se ha hecho del tema, para luego resaltar el aporte de esta investigación en particular.

Es así entonces, que nos encontramos con el objetivo general y los específicos que develan los caminos que se recorren durante este trabajo. Dado el carácter cualitativo del estudio, se presentan preguntas directrices que nacen directamente de los objetivos, de manera que es posible encontrarse con una formulación del problema, a partir de preguntas derivadas de los objetivos. Para luego desarrollar hipótesis propias, surgidas de la exploración de campo, la revisión bibliográfica y el análisis de estos.

Es importante destacar que la discusión teórica, se presenta en diferentes momentos, a partir de las categorías surgidas de los constructos integradores o unidades de significación, que son: catolicismo popular, territorio y peregrinaciones; es decir la discusión teórica es centrada y no una especie de diccionario especializado para el estudio; se consideran únicamente unidades de significación bajo las que se desarrollan discusiones teóricas.

En la metodología se explica la posición teórica de la que surge el estudio, su carácter, la exploración para conocer su viabilidad, los métodos y las técnicas empleadas, el proceso metodológico, los momentos de investigación y reflexión analítica; así como los criterios de selección de la muestra teórica.

A continuación de la metodología, se presentan los resultados de investigación. En este caso, se dividen en 4 grandes capítulos con sus respectivos acápite, el primero da salida a la teoría de la región histórica que establece que es un

espacio, donde existen encuentros medioambientales, sociales, políticos y para este estudio, de tipo religioso popular.

Los tres capítulos subsiguientes, responden a comparaciones históricas segmentadas en tres diferentes momentos, a partir de los cambios de modelo de gobierno y el supuesto de que surten efectos en la región histórica a través de lo que aquí se llama circuito ritual religioso.

Finalmente las conclusiones, que son un resumen crítico de la utilidad e importancia de las reflexiones teóricas, metodológicas, abstractas, como posicionamiento lógico y válido surgido de las discusiones de los capítulos; las recomendaciones, que son las reflexiones de quien escribe para mejorar la situación que se visualizó; la bibliografía que representa la revisión teórica, crítica y analítica y para finalizar los anexos, donde se encuentran documentos que apoyan el discurso general.

### **Antecedentes: punto de partida.**

Los antecedentes han sido seccionados en tres momentos, el estudio demográfico permite, señalar que es impreciso dar datos sobre cantidades de pobladores que se involucran directamente con las fiestas patronales; pues las motivaciones para participar suelen fluctuar según en interés de estos.

Dado que la fiesta le imprime notas de identidad a la región, es preciso señalar los acontecimientos relacionados con este elemento y finalmente se presenta la organización del sistema de cargos que ha funcionado, para que las fiestas patronales se verifiquen de manera anual en la región.

### **El estudio demográfico**

El tema de investigación aborda el catolicismo popular por medio del análisis del sistema de cargos y los rituales de cada una de las fiestas patronales de los santos

considerados hermanos por los pobladores de la región histórica, Se inicia por la certeza de que el estudio se constituye bajo un número de personas cuyas cantidades suelen fluctuar en términos de participación, prestigio, funciones, edades; pasan por momentos de elección, asignación y protección de bienes comunales entre otros.

Con estos datos, se da inicio a los antecedentes a partir del análisis demográfico, no sin antes aclarar que la fe es ciertamente un dato cualitativo poco sensible de medición.

Milagros Palma (1988) antropóloga nicaragüense, en su libro: *Revolución tranquila de santos diablos y diablitos. Diario de procesiones, bailes y teatro callejero en Nicaragua*, hace una descripción etnográfica sobre las fiestas patronales en la Meseta de los Pueblos, donde asegura que estos se clasifican de acuerdo a la función asignada y asimilada por cada uno de los miembros y presenta la situación de las fiestas patronales de la Meseta de los Pueblos, en los años de la Revolución Popular Sandinista, por lo que se considera un buen punto de partida.

Palma aglutina los cargos bajo la figura del mayordomo; da una idea sobre la cantidad de miembros aunque asegura que la figura del mayordomo es una. En el caso de no haber un candidato único, la comunidad constituye un comité que asume el rol de la mayordomía. Los datos aquí presentados nos hablan de varios mayordomos según cargos y funciones.

El sociólogo italiano, Simone Lanza, (2002) en su artículo: *Los topes de Jinotepe, persistencias chorotegas y cambios en sus fiestas patronales*, señala la dificultad de cuantificar las cantidades de personas que participan de la fiesta de Santiago de Jinotepe; hace una descripción analítica parcial del circuito ritual religioso. No obstante, es importante mencionarlo para este estudio, pues describe la situaciones de las procesiones o “demandas” los topes y sus bailes en tiempos

del neoliberalismo, lo que permite hacer comparaciones históricas de antes, durante y después de estas fechas.

Mario Urtecho (2007) originario de la meseta de los pueblos, presenta datos demográficos referentes a las fiestas, en su libro titulado: *¡Los de Diriamba!*, este autor va más allá de los meros participantes y asegura que, incluso personas de la localidad que han migrado, visitan la ciudad en ocasión de las fiestas, así como también retoma un dato subjetivo interesante, pues desde las narrativas sociales se cree que los fallecidos que otrora fueron promesantes, aparecen para éstas. Aunque es posible observar a familiares que aún pagan promesas adquiridas por sus deudos.

El mismo autor señala la jerarquía dentro del sistema de cargos en torno a la fiesta patronal; pero no deja claro el número de miembros que participan, pues cada baile tiene su mayordomo, el cuerpo de cargadores, quienes recogen limosnas, cuidadores de la imagen, entre otros.

Hasta aquí podemos concluir que el mismo carácter de la fiesta patronal y su sistema de cargos acarrea un conglomerado incierto de participantes activos en diferentes tiempos, espacios y momentos, con diferentes cargos y obligaciones sumado a aquellos que hacen turismo religioso en el marco de la misma; por lo que podemos asegurar que datos demográficos definitivos es un reto sin concluir dado la fluctuación de personas y actividades en las que se ven involucrados.

### **Sobre los escritos relacionados a la identidad, la fiesta patronal y las cofradías**

Para el estudio de las cofradías se toma en cuenta los aportes del historiador sanmarqueño, Germán Romero Vargas (1991), en su libro: *Las estructuras sociales en Nicaragua en el siglo XVIII*, quien nos da cuenta de las formas organizativas de los pueblos indígenas en Nicaragua.

Para el caso de Jinotepe, se tiene en cuenta el libro del historiador jinotepino Juan Ramón Sánchez Espinoza (2000), titulado: *Jinotepe y su identidad*. Aunque la mayor parte versa sobre el impacto del café, no deja de hacer referencia a Santiago, como parte de la identidad de esta ciudad.

El diriambino Héctor Argüello Molina (2002), en su libro: *El Güegüense o macho ratón*, habla de la historia de Diriamba relacionada con el teatro popular y baile del Güegüense, su impacto en la vida cultural religiosa e identidad de los diriambinos.

*Letras diriambinas: cronología, cuentos y relatos de Diriamba*, de Marcial Mejía González et al (2006), permite conocer historias propias de la ciudad de Diriamba, la idiosincrasia de éste pueblo, en éste, también se recopilan cuentos, anécdotas, narraciones de personajes históricos y pintorescos que delatan a pinceladas cortas, rastros de la tradición indígena, impregnadas en el imaginario colectivo de sus ciudadanos y sus rituales religiosos en torno a la festividad de san Sebastián y donde se expresan danzas, música y gastronomía de carácter ancestral, que han sobrevivido hasta la actualidad dentro del sincretismo religioso y cultural.

*Ipegüe: intimidades de las fuerzas armadas en Nicaragua (1980 – 1989)* escrito por Jesús Osberto Camacho (2006), presenta la situación de las fiestas patronales en la Meseta de los Pueblos, hechos históricos reales, fundamentados e artículos de periódicos de la época, en relación con los militares de la Revolución Popular Sandinista.

Del mismo modo, el libro: *Nuestras comunidades: una mirada histórica de los pueblos indígenas del pacífico, centro y norte de Nicaragua*. Escrito por Jilma Romero Arrechavala et al. (2009). En éste se explica la situación de transformación de las fiestas patronales de la Meseta de los pueblos, así como su composición étnica.

A nivel internacional, se toma en cuenta el trabajo de María Dolores Palomo Infante (2009), en su libro: *Juntos y congregados. Historia de las cofradías en los pueblos de indios tzotziles y tzeltales de Chiapas (siglos XVI al XIX)*, presenta un reflejo de la organización político-religiosa de los pueblos indígenas de Chiapas y la historia colonial de estos, como parte del contexto mesoamericano.

Asimismo, se tienen las tesis doctorales: *Fuentes informativas para el estudio de las fiestas tradicionales de invierno en el sureste peninsular (1879 – 1903)*, Tesis doctoral presentada por Tomás García Martínez (2012) en la Universidad de Murcia, para comprender el proceso metodológico que se desarrolla en los estudios históricos relacionados con las fiestas tradicionales, las manifestaciones del folklore, música, bailes, gastronomía.

*Ofrendas para la lluvia: transformaciones en los recorridos rituales en el sur de Chiapas*, de Enrico Straffi (2015), presentada en la Universidad Complutense de Madrid, cuyo autor presenta reflexiones en torno a las concepciones teóricas de procesión y peregrinación en Chiapas. El autor analiza la existencia de dos tipos de movimientos ceremoniales. Por una parte, los recorridos rituales, de origen prehispánico, y, por otra, las peregrinaciones, de influencia católica.

Como tesis de maestría, se retomó el trabajo titulado: *Viva san Sebastián!!! Sistema de Cargos, fiesta patronal e identidad en la ciudad de Diriamba*, presentada por Mario Miguel Cienfuegos (2014), en la Universidad Nacional Autónoma de Nicaragua. El autor presenta una descripción exhaustiva sobre las relaciones interétnicas, históricas, sociales y políticas que han configurado las fiestas patronales de esta ciudad.

### **Sistemas de cargos en los estudios previos**

Sobre los cargos, se han encontrado pocos estudios locales. Los estudios antes señalados, se refieren de manera general a la fiesta y a la ciudad de Diriamba. Jorge Eduardo Arellano (1991) en su libro: *El Güegüense: obra de teatro representativa de la Nicaragua colonial*, Es el historiador nicaragüense que hace

la reseña histórica más antigua sobre el sistema de cargos en Diriamba, y señala que desde el siglo XVII, ésta institución, está ligada a la celebración de la fiesta patronal; pero sin aportar mayores datos.

Asimismo, Reyes Luciano Álvarez Fabela (2000) en su artículo: *San Isidro y San Juan; de Huehues y Mandones. El sistema de cargos en dos comunidades mesoamericanas*, describe los sistemas de cargos en dos comunidades mesoamericanas; para este caso, los cargos además de atender situaciones relacionadas con la religiosidad popular, tienen vinculación con la vida cívica, pública y política, es decir, su participación social es mucho más que religiosa.

El libro de María Lucía Sotomayor (2004) titulado: *Cofradías, Caciques y Mayordomos: Reconstrucción Social y Reorganización Política en Los Pueblos de Indios, Siglo XVIII*, presenta el surgimiento y funciones de las cofradías. El estudio se concentra en la organización política, social y económica de las cofradías en tres poblados del antiguo corregimiento de Sogamoso en la Provincia de Tunja - Cuítiva, Pesca e Iza, Colombia. Durante la segunda mitad del siglo XVIII.

Finalmente, parte de la fiesta son sus bailes. Éstos han llamado la atención de la UNESCO quien en el año 2005, bajo el título de *Catálogo de danzas tradicionales del Pacífico de Nicaragua*, destacan las ciudades de Diriamba, Jinotepe y San Marcos, a partir de los bailes que se integran a las fiestas; incluso se utilizó para declarar al Güegüense como patrimonio intangible de la Humanidad; pero del circuito ritual en sí, no se encontró en detalle los momentos únicos e irrepetibles que se desarrollan en ésta. Es decir se ven los bailes como elementos aislados de las fiestas, olvidando que la persistencia de éstos responde a las festividades.

## Discusión teórica

En este apartado se visualiza un esquema conceptual que presenta un orden de las ideas que se discuten bajo la lógica de pequeños subtemas, de modo que siguen una relación sistémica, misma que se observa en la continuidad del discurso, discusiones teóricas centradas en unidades de significación concretas.

Es preciso aclarar el encuentro de ideas de diferentes autores, para finalmente tomar posición sobre qué la idea en que se desarrolla el diálogo. La información que aquí se discute es pertinente con la investigación

## Catolicismo popular: las formas propias de creencias en los pueblos

Mucho se ha escrito sobre conceptualizaciones de religiosidad popular y para el caso latinoamericano, éste tiende a ubicarse únicamente en el estudio del fenómeno religioso católico, que es mucho más restringido y específico.

Pues si de religiosidad popular se trata, las discusiones entran en el juego dialéctico del poder. Por un lado, la élite de la religión, representada en los sacerdotes, en contraposición a las formas de expresión religiosa del pueblo, manifestado en peregrinaciones, romerías, fiestas patronales, comidas, bailes, rituales, que demandan la fiesta y todo el devenir que ellas concentran.

Si nos acercamos a esta concepción, entonces hablamos de catolicismo popular y no de religiosidad popular; pues esta última debe considerar no solo las expresiones de fe del pueblo católico, sino que también, otros fenómenos como las leyendas, brujería, magia, hechicería, cosmovisiones, es decir, una esfera mucho mayor. Enrique Dussel, filósofo e historiador argentino y Ciro Lafon, antropólogo, de la misma nacionalidad, dejan claro qué es el catolicismo popular.

*“Para determinar el campo de nuestros análisis hemos utilizado una definición operativa, de contenido esencialmente empírico. Incluimos de esa manera bajo la denominación de catolicismo popular, a todos y solo aquellos gestos modelados (ritos, devociones, prácticas, periódicas), que han sido asumidos por el pueblo*

*católico a diversos niveles y con diversos grados de identificación – como expresiones ordinarias y espontáneas de su vivencia religiosa”.* (Dussel y Lafon; 1969: pág: 12)

Interesante señalar en este punto lo planteado por José Luis González, antropólogo mexicano, en su artículo: *el catolicismo popular, entre la generación y la represión de la cultura*. Se refiere a la conformación del catolicismo popular mexicano, y por qué no decir de la región mesoamericana, pues éste es un componente de dos vías por un lado resistencia y subalternidad, y por otro el contenido del mismo posee los símbolos propios de la cultura dominante y hegemónica.

*“El catolicismo popular mexicano tiene como unos de sus principales elementos constitutivos, un componente dialéctico y paradójico que, por un lado, se expresa como resistencia, rechazo y autonomía respecto de la cultura dominante y al catolicismo oficial; y, por otro contiene los efectos de la dominación cultural y control institucional”* (González, 1993: pág. 73)

Misma reflexión nos la hace saber el sociólogo francés Michael Foucault, en su libro: *Defender la Sociedad*, quien dialécticamente llama saberes sometidos a todos los intentos contra hegemónicos que el pueblo franco y llano estima de relevantes para el mantenimiento de las estructuras sociales. Al afirmar que:

*“Por saberes sometidos, creo que hay que entender otra cosa y, en cierto sentido, una cosa muy distinta. Con esa expresión me refiero, igualmente, a toda una serie de saberes que estaban descalificados como saberes no conceptuales, como saberes insuficientemente elaborados: saberes ingenuos, saberes jerárquicamente inferiores”* (Foucault, 2001: pág.15)

En la región histórica y el circuito ritual religioso, la realidad planteada por Foucault, no es ajena. Pues en la práctica, hay una lucha constante de poderes, entre la jerarquía católica y el pueblo llano organizado en sus sistemas de cargos.

### **Peregrinaciones: en la búsqueda de los santos**

En el sentido de las peregrinaciones, para empezar se debe considerar ciertas situaciones que se han tejido en la experiencia popular y la cultura científica, por coincidencias prácticas en los rituales.

Ocasionalmente se confunde peregrinaciones con procesiones. La diferencia entre ambas radica en la concepción del espacio. Procesiones se refiere a las que se realizan bajo la advocación de un santo o virgen, sin ser precisamente el santo patrono o titular de una localidad. Esto incluye entonces: cristos, dolorosas, vírgenes y santos de tradiciones nacionales. Las procesiones tienen por característica ser recorridos que se enmarcan en los límites de la localidad.

Ahora bien, peregrinar incluye trazar fronteras más allá de los límites político-administrativos esgrimidos y considerados en la constitución política de los estados nacionales. A la par de considerar santos o vírgenes, que tienen la función de representar al pueblo, éstos pueden o no ser patronos o titulares de una localidad, tal es el caso del conocido Señor del Rescate, quien tiene su morada en la comarca de Popoyuapa en el municipio de San Jorge – Rivas, a quienes acuden las llamadas carretas peregrinas que llegan desde los municipios de los departamento de Masaya, Carazo, Granada y Rivas, y no es el santo patrono del municipio de San Jorge, donde se ubica esta comarca.

Asimismo, se puede mencionar a la virgen del Trono en el municipio de El Viejo, Chinandega, cuyo patrón titular es san Roque, o bien las peregrinaciones al señor de Esquipulas en los municipios de La Conquista y Malpaisillo, en Carazo y León respectivamente. De carácter internacional, la visita al Santuario del Señor de Esquipulas en Guatemala o la virgen de Guadalupe en México.

El filólogo español, Joaquín Rubio Tovar, en su artículo: *La peregrinación como encuentro*, señala lo acaecido en ocasión del nuevo milenio y las acciones de la iglesia católica al respecto y la visión de proceso despojo de la vida cotidiana que implica peregrinar, pues al dejar momentáneamente la cotidianidad, se insertan en nuevas dinámicas.

*“El inicio del segundo milenio supuso un impulso de la práctica religiosa de la peregrinación e invitó a que cualquier cristiano, de cualquier condición social, se dirigiera a un santuario. La experiencia de peregrinar anulaba por un tiempo las ataduras de la vida cotidiana y desligaba al peregrino de su lengua, su familia y sus ocupaciones, y convertía la experiencia del camino en un paréntesis de la existencia”* (Rubio Tovar, 2008, pág. 71)

En las peregrinaciones el pueblo sale de su localidad, para dirigirse a sitios especiales; mismos que son recubiertos durante el tiempo que dura la fiesta por una sacralidad popular, de manera que por unos son considerados como sagrados, otros, demandas del pueblo, lugares mágicos, de encuentro, de referencias, de reconciliaciones, espacios que traen a la memoria historias propias, donde se preserva y revitaliza la cosmovisión. Haciendo del espacio político-administrativo un sitio propio del pueblo, que se encarga de marcar nuevas fronteras.

Peregrinar con los santos y hacia los santos, afianza el sentido de colectividad, de formar parte de algo mucho mayor a la propia localidad. Las redes sociales, comerciales, parentales se refuerzan en un nivel simbólico y práctico, donde se actualiza la memoria colectiva y los símbolos toman sentido en las estructuras mentales. Es decir, se afianzan por medio de la construcción de la región histórica.

En las peregrinaciones se hacen notar los liderazgos propios, las formas organizativas del pueblo, de manera que las autoridades civiles y religiosas tradicionales, junto con los promesantes, las formas de pago de las promesas, los

tradicionalistas y el santo mismo, se movilizan hacia la morada del santo anfitrión, donde son recibidos por sus homólogos. Es una demostración de estética del pueblo visitante y visitado.

### **Espacio, territorio, región y región histórica: reflexiones necesarias para su abordaje**

Cuando de territorio se habla, en el pensamiento humano se visualiza desde la geografía o la geología, de manera que: tierra, mares, lagos, lagunas, volcanes, sierras, altiplanos, mesetas, valles, bosques, desiertos, minerales, o bien desde la administración pública, las divisiones político-administrativas que emanan desde el Estado Nacional, todas las entidades de orden jurídico en las que se dividen los países; sean estas, regiones, municipios o cantones, es lo primero que salta a nuestra memoria.

Al hablar de territorio en términos religiosos, nos encontramos con una incertidumbre que rompe con esos estamentos legales de la administración pública y con nuestra visión cotidiana del espacio. Si bien consiste en trazar líneas, éstas al ser marcadas por las peregrinaciones, hacen de las fronteras políticas una masa movable, pues bajo actos rituales vemos como el territorio se amplía, hacia lugares que solo tiene y se revisten de relevancia bajo el contenido de las fiestas.

El territorio entendido desde el catolicismo popular, se divide por los actores sociales imbuidos en los rituales, sean estos, mayordomías, cofradías, consejos de ancianos, comités de fiesta, participación por sexo y edad. Asimismo, se separa el reino de lo sagrado de lo profano, lo público de lo privado, sin embargo en el caso que aquí se estudia, se ve la forma en que diferentes municipios se integran como uno solo ante las actividades religiosas, haciendo que se estructuren en la cosmovisión de las personas nuevos espacios y territorios.

Estos nuevos territorios se enmarcan en las estructuras mentales del pueblo que participa, haciendo sentido y consenso sobre la identidad y la unidad del grupo.

Unidad que se verifica en la toma momentánea de los espacios públicos, ordenando y nombrando nuevos derroteros territoriales.

Esa concepción del territorio, desde la lente del catolicismo popular, es mucho más que simples trazas divisorias que se enmarcan en la clasificación de tipo material, para dar lugar y valor simbólico al territorio, resignificando su uso y sus recursos, de manera que estos son impregnados con poderes mítico mágicos, en los que es posible visualizar los valores éticos, estéticos y morales del pueblo.

Las representaciones colectivas investidas de lo sagrado, rigen y ordenan las prácticas rituales religiosas y con ello los usos y costumbres de los pueblos. Éstas son actualizadas con periodización regular, marcando así el calendario ritual e inversión de los tiempos sagrados y profanos, insertando un nuevo orden espacial y temporal en la vida de los pueblos.

El territorio también suele verse desde lo económico por el valor comercial de los recursos explotables que contiene; desde lo político – administrativo como elemento jurídico de división y administración de lo público; sin embargo, aquí tratamos de ver el territorio como una relación entre seres humanos con la naturaleza, donde se crean y se recrean los espacios por medio de la itinerancia ritual, que da vida muchas veces ignota para el extraño; por ellos, se refuerza el discurso con el planteamiento de Milton Santos, quien aseguran que:

*“El Territorio es el lugar donde desembocan todas las acciones, todas las pasiones, todos los poderes, todas las fuerzas, todas las debilidades, es donde la historia del hombre plenamente se realiza a partir de las manifestaciones de su existencia”.* (Santos: 2002, pág. 9)

Un espacio territorial que cobra vida gracias a las dinámicas culturales que los grupos humanos desarrollan con ella y en ella. De manera que nos encontramos con una mediación que opera entre el espacio vivido y el espacio creado.

El espacio vivido, es tema que se ha tratado desde la geografía humana como el espacio físico, es el lugar de uso y reproducción de las sociedades humanas, la psicología con el tema de las representaciones sociales del espacio, filósofos, urbanistas y otros científicos, quienes desde sus perspectivas disciplinares, han ahondado sobre el mismo.

Si bien este concepto nace desde la geografía, las dimensiones de los estudios científicos, han creado sus propias reflexiones. De manera que Alicia Lindón socióloga mexicana y Daniel Hiernaux, urbanista francés, apuntan la conceptualización de espacio vivido propuesto, por Armand Frémont en 1974 y luego desarrollado en 1976 por Jaques Chevalier en los siguientes términos:

*“la propuesta del espacio vivido no se limita a reconocer lugares frecuentados, definir itinerarios, situar al hombre-habitante en su cuadro familiar de existencia [...] sino focalizar la mirada en la relación con las representaciones [...] es decir superar el espacio extensión (o espacio-soporte), para abordar la noción de representación (imagen) del espacio, planteado una nueva pregunta: ¿Cómo ven los hombres el espacio? [...] El espacio vivido es reivindicado como un espacio cargado de valores (Chevalier, en Lindón y Hiernaux 2006: pág. 382)*

El espacio creado por su parte, tiene una connotación claramente utilitarista, considerado por Henry Lefebvre (1974), sociólogo y filósofo francés, como puntos de confluencia e influencia de flujos que ocupan el espacio, situaciones como la construcción, la urbanización, las inversiones, la venta y la compra del espacio como totalidad y la especulación.

Aquí entonces, nos encontramos con dos realidades del espacio. Por un lado el **espacio creado** nos remite a la situación político-administrativa, el trazo de calles, calzadas, temas donde el llamado ordenamiento territorial tiene supremacía, de ahí que las municipalidades como órgano rector de descentralización

gubernamental son vistas como grandes empresas encargadas de obras de infraestructura. Mientras que el **espacio vivido** está constituido por las formas de significación que le imprime la cultura

El concepto de territorio, no dista mucho del concepto de espacio. Gustavo Montañez y Ovidio Delgado (1998), geógrafos colombianos; hacen una acotación sobre éste, ofreciendo ciertas características; entre las que destacan verlo como el escenario de las relaciones sociales y no solamente el marco espacial que delimita el dominio soberano del Estado.

Es el espacio de poder de gestión y dominio del Estado, es una construcción social, que tiene por característica ser móvil, mutable y desequilibrado por la realidad geosocial, que es cambiante y requiere por lo tanto nuevas formas de relaciones de organización y es sentido de pertinencia e identidad, de conciencia regional, al igual que el ejercicio de ciudadanía y de acción. El territorio necesariamente nos lleva al concepto de territorialidad. Para tales efectos, Gustavo Montañez et al, la definen como:

*“el grado de control de una determinada porción de espacio geográfico por una persona, un grupo social, un grupo étnico, una compañía multinacional, un Estado o un bloque de estados”* (Montañez et al, 1997: pág. 198).

Se refiere a las prácticas tendentes a garantizar la apropiación, conocimiento, permanencia y discriminación del territorio, por formas de organización como el Estado, las empresas o agentes sociales. Vemos entonces, los espacios vividos y creados, y el territorio, como encuentros y acercamientos, donde las expresiones materiales y simbólicas se hacen presentes.

A este punto, hace falta observar las reflexiones alrededor del concepto de región. De la misma manera, si el interés es la búsqueda de un concepto de región, por antonomasia, nos salta a la mente los estudios geográficos o de administración

de la cosa pública, para definir fronteras que responden a intereses políticos y económicos principalmente.

La realidad teórica no dista de concebir la región desde lo físico; sin embargo autores como Pierre Bordieu, sociólogo Francés, le confiere sentido social y el establecimiento de regiones y fronteras no solo físico-geográfico; sino también sociales, Éste asegura que:

*“La etimología de la palabra región (regio) ... conduce al principio de la división, acto mágico, es decir propiamente social, de diacrisis, que introduce por decreto una discontinuidad decisoria en la continuidad natural (entre las regiones del espacio pero también entre las edades, los sexos, etc.), Regere fines, el acto que consiste en "trazar en líneas rectas las fronteras", a separar "el interior y el exterior, el reino de lo sagrado y el reino de lo profano, el territorio nacional y el territorio extranjero", es un acto religioso realizado por el personaje investido de la más alta autoridad” (Bordieu; 2006: pág. 170)*

Aquí lo que se persigue es darle carácter social a la discusión sobre el espacio, el territorio y la región, por lo que es importante destacar el carácter humano que la historia aporta a los estudios de la región. Brigitte Boehm (1997) antropóloga mexicana, acota sobre esta propuesta y afirma que la regionalidad se establece por una centralidad, en la que se vuelve una necesidad establecer el reconocimiento de la historicidad cuya variabilidad responde a los momentos cronológicos.

Como vemos entonces, la discusión se dirige a considerar la región desde la conformación histórica. Ivette García, historiadora cubana, presenta una reflexión alrededor de esta temática, plantea que la región histórica es la confluencia de muchos elementos sensibles de estudiar, entre los que destaca, la geografía, la historia, medio ambiente, economía, antropología, al asegurar que es el:

*“espacio geográfico social en el cual la ciudad actúa como centro jerarquizante y en el que confluyen de manera coherente características económicas, sociales, políticas, culturales e ideológicas, cuya interacción en el tiempo largo produce una identidad que perdura en su trayectoria y que se modifica dentro de su propia dinámica, sin que por ello deje de pertenecer y estar influido por el espacio exterior del que forma parte”.* (García, 2004: pág. 267).

De manera que la región histórica está constituida por hechos y experiencias sociales concretas, relacionadas a las ciudades, que para este caso, se tienen cinco ciudades en interacción, mientras que espacio, territorio y región, aluden a diferentes acepciones según el campo disciplinario desde el que se observe. Micheline Cariño Olvera, historiadora de la Universidad de Baja California Sur, explica, que la región histórica debe considerar además del análisis interdisciplinario, plantea la necesidad del estudio multideterminado: al señalar que la región histórica es:

*“Es un espacio territorial, cuya frontera se configura y se diluye acorde a los ritmos y magnitudes de cierta composición regional, para identificar y delimitar los componentes de esta trama regional, se requiere un análisis interdisciplinario y multideterminado, capaz de precisar los vínculos sociales que integran cierto proceso histórico en un espacio-tiempo vivido”.* (Cariño Olivera; 1996: pág. 29)

Es necesario entonces además de definir el enfoque transdisciplinario para el análisis, la definición de unidades de análisis concretas sobre las que se desarrolla la investigación de la región histórica, para este caso, claramente se tiene como frontera el fenómeno religioso, asentado en un espacio geográfico social, donde convergen características más o menos comunes.

El planteamiento continúa con el acercamiento al catolicismo popular, para demostrar entonces que la región histórica tiene muchos componentes, desde los que se puede estudiar, así tenemos el contexto económico, político, de las artes,

de la gestión de riesgos y los desastres, vulnerabilidades ambientales, sociales y religiosas, desde el campo de las relaciones de poder.

### **El catolicismo popular para la definición de la región histórica**

En este acápite se parte por definir el catolicismo popular, entendido éste por José Luis González (2000) como un conjunto de creencias, prácticas y rituales; normatividad ética, cosmovisión y construcciones culturales, que logran la apropiación de lo cristiano; pero que surge en el seno de los grupos considerados como marginales o subalternos, desde la cultura oficial y hegemónica. En contraposición al menos conceptual al catolicismo oficial, administrado desde el centro institucional.

Las peregrinaciones, procesiones, romerías y recorridos rituales se encuentran incluidas en el ámbito del catolicismo popular y aunque su contenido conceptual varía, esta discusión en este momento es útil para tomar posición sobre nuevas luces de construcciones conceptuales propias. Para dar inicio, se retoma la idea de peregrino, del filósofo español Marcelino Agís Villaverde, y por antonomasia el de peregrinación

*“La palabra “peregrino” viene del latín “peregrinus”, procedente a su vez de “peragrar”, que significa ir por los campos (“agros”). Razón por la que fue ampliando su semántica y acabó designando a todo el que va o viene del extranjero” (Agís Villaverde; 2008: pág. 02)*

El autor aclara que la peregrinación incluye un triple encuentro, por un lado el encuentro consigo mismo y las dificultades que se plantean al viajar, al tiempo que ocurre el encuentro con los otros que se desplazan a la par y que comparten ideas, sentimientos, identidad, y finalmente el encuentro con Dios, razón última por la que merece la pena todos los sacrificios del camino

Si se trata de darle sentido ritual a las peregrinaciones, los antropólogos escoceses Victor y Edith Turner (1978) las ubican en los rituales de paso, y el

peregrino en la fase liminal, es decir que su condición es transitoria, temporal. Hay que dejar planteado que peregrinar es una acción deliberada y discriminada por el peregrino, no hay obligación aparente para emprender el viaje. Como si sucede en sociedades más tradicionales donde la participación en estos rituales tiene un rango de obligatoriedad.

Por la razón anterior, Turner (2005) se refiere con el término liminoide y no liminal para hacer énfasis. Porque no hay obligación específica de participar de tal o cual manera, pero si entra en el proceso de ruptura del orden social establecido, tal como sucede en las fiestas del circuito ritual, donde aparecen formas de poder y figuras que toman protagonismo durante el tiempo que estas duran.

Las peregrinaciones en palabras de Turner, forman una comunidad temporal que él denomina *communitas*, que tiene por característica estar conformada por circunstancias excepcionales y temporales, que en este caso es el religioso, todo ello en contraste con la estructura social, que es estable y perdurable en el tiempo, es el espacio de la vida cotidiana.

Las peregrinaciones tienen motivos precisos. Al respecto, el etnólogo eslovaco Radoslav Hlúšek (2013) las clasifica en tres momentos. Es interesante destacar esta clasificación, dado que permite aclarar que el carácter, los objetivos y las intenciones de los que peregrinan, no son las mismas, muy a pesar de que compartan el espacio ritual. Asegura que hay motivaciones para participar en las peregrinaciones, que pueden ser divididas en tres grupos. Se aclara de antemano que estas categorías no existen separadas sino que se complementan mutuamente.

En el primer grupo de motivos que el autor designa como espirituales, sobresale la visita del lugar sagrado para honrar a su patrón y se puede añadir aquí la penitencia cuando la peregrinación sirve como perdón de pecados. El segundo grupo de motivos denominados como intencionados ya que el objetivo del

peregrino es pedir o agradecer por algo. Aquí incluimos las peticiones, ruegos y agradecimientos y también las promesas en las que el patrón del lugar sirve como testigo. Y por fin, en el último grupo, llamado secular, pertenecen al turismo y curiosidad.

La filósofa española Tamara Mudarra Vidal (2015) aporta ciertas luces sobre estas concepciones; explica que romería y romero se refería a los que viajaban a Roma, que era tenido como lugar sagrado; peregrino a su vez se refiere a extranjero o viajero. Ahora, la misma autora, explica que existe cercanía conceptual entre peregrinaciones y procesiones, porque finalmente son movilizaciones de personas a lugares sagrados cuyos objetivos pueden ser lúdicos, festivos o religiosos. Al respecto José Luis González señala puntos en común y de distinción de estas manifestaciones.

*“Las peregrinaciones y las procesiones fueron rituales privilegiados. Ambos rituales tienen en común el contenido simbólico de la caminata como parte de un lenguaje total en el que el cuerpo, el esfuerzo y el sacrificio se incorporan. Sin embargo mientras que en la procesión el poder sagrado sale al encuentro de lo profano y lo cotidiano, en la peregrinación se camina hacia los lugares sagrados para recibir el beneficio de lo sobrenatural”.* (González; 2000: pág.113)

Es interesante la propuesta de González, dado que se centra en el encuentro de lo sagrado o lo profano. Tras una revisión bibliográfica, se encuentra una nueva propuesta teórica, de Enrico Straffi quien considera llamar recorrido ritual y no peregrinaciones a:

*“La realización de un traslado, por parte de un grupo de encargados especializados pertenecientes a una colectividad, a uno o más lugares sagrados, venerados por la misma colectividad, que se encuentran afuera del paisaje comúnmente vivido por sus miembros”* (Staffi; 2015, pág.30)

Hasta aquí se puede argumentar que las concepciones de peregrinación, romería, procesión y recorrido ritual, se refieren indistintamente a traslados y movimientos de personas, al encuentro de lugares considerados sagrados, revestidos simbólicamente de espiritualidad. Si bien es cierto, quien esto escribe no tiene contra argumentos a esta posición teórica, se debe admitir que por razones de fronteras es preciso diferenciar dos situaciones apremiantes.

En primer orden, la región histórica debe trazar ciertos límites entre los que destacan los físicos, históricos y culturales, y dado que está localizada en la Meseta de los Pueblos, donde interactúan tres santos principales que son Santiago, san Marcos y san Sebastián, patronos de los municipios de Jinotepe, San Marcos y Diriamba respectivamente, nos encontramos con un fenómeno religioso diferente. Visto desde la itinerancia que implican las fiestas, lo sagrado es móvil, no solo implica visitar el lugar; sino que, lo sagrado se mueve en lo que aquí se llama circuito ritual.

En segundo lugar, por medio de la observancia de las tradiciones religiosas populares relacionadas a los santos patronos en Nicaragua, se puede argumentar que las procesiones corresponden al ámbito de lo local, las gentes se aglomeran bajo el santo tutelar y hacen recorridos internos, según sea la condición de ser municipal, barrial, comunitario.

Ahora bien, las peregrinaciones que también responden a esa movilidad, saltan las fronteras político – administrativas, haciendo de esas fronteras una porosidad real. En la que incluso se integran municipios como Dolores que hace de ciudad huésped por los topes de los santos, y La Concepción con su patrona la virgen de Monserrat, que se integra a la fiesta de la ciudad de San Marcos

Es importante destacar aquí, que el tratamiento teórico de peregrinación es que las gentes van a los lugares sagrados, pero en la Meseta de los Pueblos, estos santos hermanos se visitan con sus creyentes en cada una de sus localidades, es

decir, no hay un lugar sagrado específico donde vayan todos los santos, sino que son diferentes los lugares tomados por sagrados que entran en juego según el calendario ritual religioso.

Uno de los hallazgos principales reside en esa movilidad de lo sagrado, este se mueve en las localidades que conforman la región histórica, según sea la celebración de las fiestas de los santos titulares de cada una de ellas. Así en enero es Diriamba, en el mes de marzo San Marcos y en julio, Jinotepe. Alternándose la sacralidad de manera anual y consecutiva.

No corresponde a ese tratamiento tradicional, en que se considera que las gentes van donde se encuentran las cosas y los objetos sagrados, que en este caso serán los santos, sino que nos encontramos con un circuito ritual religioso, donde es lo sagrado quien se mueve al encuentro de lo profano.

Ahora bien, por circuito ritual religioso, se deberá entender lo que sucede en el plano práctico. Los santos san Sebastián, san Marcos y Santiago, tienen diferentes fechas en el calendario religioso católico anual. Sus celebraciones son de carácter rotativo según la fecha correspondiente a cada santo patrón. De manera que la movilización a la morada de estos que ostenta la investidura de lugar sagrado, se produce de acuerdo con la fiesta del santo en turno. Es preciso destacar con esta aclaración, que se ve la manera en que cada pueblo se moviliza a un lugar sagrado según la fecha; pero con su respectivo santo titular.

Lo sagrado en el circuito ritual religioso, recobra importancia dado que éste no ocupa un espacio físico único, sino que se moviliza o se traslada según corresponda la fecha de celebración.

De manera que se desarrolla una fiesta conjunta, este encuentro ritual refuerza las redes sociales, políticas, económicas, familiares, vecinales, y comunitarias, en tanto que producen un espacio para el encuentro no solo de los santos sino de los

miembros de los comités de fiestas, los creyentes, promesantes, tradicionalistas, comerciantes, miembros del clero, turistas entre otros. En cuya movilidad permiten el intercambio de experiencias, tradiciones, servicios, creando rupturas con los espacios municipales y ampliando a la vez el territorio de influencia de lo sagrado.

Ahora, es importante destacar que el santo y pueblo que recibe la visita, no espera en su morada, sino que este sale al encuentro de los santos que visitan en lugares ya establecidos, donde se realiza lo que localmente se conoce como tope de los santos, para luego dirigirse a la morada del santo anfitrión como un solo colectivo. Es en los lugares de los topes, donde los anfitriones y visitantes se encuentran con sus respectivos homólogos, santos con santos, estandartes con estandartes, músicos con músicos, promesantes con promesantes y así sucesivamente.

Aquí entonces se presenta una variante al concepto tradicional de peregrinaciones de ir a visitar el lugar y la cosa sagrada. Aquí lo sagrado también se mueve, y más aún lo curioso es que se mueve trasgrediendo las fronteras municipales, e incluso aparece el concurso del municipio de Dolores como una estancia donde se da el tope o encuentro de los santos, pero éste no mueve su santo titular. Sino que ofrece una especie de refugio para quienes se mueven en el circuito ritual religioso.

Las peregrinaciones que aquí se analizan, entonces son movimientos del pueblo con sus símbolos, que en palabras de Victor Turner (2005); los clasifica en dominantes que serían los santos e instrumentales, las motivaciones, las formas de pago de promesas, las penitencias, el sentido político, las relaciones familiares y comunitarias, la cosmovisión, el sistema de creencias; es decir, que son las imágenes de santos, representaciones del pueblo las que se movilizan con los creyentes, devotos promesantes y tradicionalistas respectivos.

## **El circuito ritual religioso una forma de para dimensionar la región histórica**

Hasta este punto se tienen claras dos cosas, primero: aquí se habla de región histórica en palabras de Ivett García (2004), como un espacio geográfico y social donde se define lo físico-material y características económicas, sociales, políticas, culturales e ideológicas. Siendo así, entonces es posible aglutinar bajo este concepto las nociones de territorio, región, espacio creado, espacio vivido y territorialidad.

En segundo lugar, se deja claro la concreción de un nuevo tratamiento a la discusión sobre peregrinaciones, procesiones, romerías y recorridos rituales, todo ello a partir de una realidad concreta que se verifica en la Meseta de los Pueblos, que aquí se ha llamado como circuito ritual religioso.

Bajo el circuito ritual religioso el espacio de influencia de lo sagrado se reconfigura más allá de lo delimitado oficialmente por el Estado Nacional, como fronteras intermunicipales e interdepartamentales. Es así, que la movilidad del pueblo en el circuito, bajo la tutela de sus santos patronos, hace que las fronteras políticas desaparezcan momentáneamente, para redefinir, redimensionar, construir y asumir el espacio.

El circuito ritual religioso, hace de la región histórica una porosidad que no es posible encontrar en otras instituciones y situaciones como las elecciones cuya circunscripción es local y responde a la división política administrativa del municipio. Asimismo, la atención en salud que muchas veces nos encontramos con hospitales de referencia regional o nacional y los Centros de Salud y puestos médicos, así como institutos y colegios que atienden a la población local.

La realidad religiosa en la Meseta de los Pueblos, es que no existe una articulación de la fe del pueblo manifestada en el catolicismo oficial; es decir, que las celebraciones religiosas son entendidas desde la localidad, de manera que cada

parroquia o capilla tiene sus propias celebraciones y no dan cabida a una articulación completa, que si emerge desde la posición del catolicismo popular, quienes ven en los santos y sus topes, lazos de hermandad recíproca.

Ahora bien, ante esta realidad, diversas ciudades de la Meseta de los Pueblos que forman parte de la arquidiócesis de Managua desconocen la norma. Pues nos encontramos con pueblos “hermanos” que se visitan, aunque esa hermandad responde a realidades históricas, económicas, étnico-culturales, políticas, mítico – mágicas concretas que conforman el trasfondo real de las fiestas.

Este trasfondo podemos afincarlo en la cosmovisión, pues es donde se encuentran los imaginarios colectivos y la amalgama de sentidos culturales que dinamizan y permiten la repetición espacio-temporal anual, así como las separaciones de lo considerado sagrado y profano. En este sentido, La comunidad consagra sitios especiales en los que y a partir de los que pueden vivir su común unión con lo tenido por sagrado.

De manera que en las estructuras mentales nos encontramos con mapeos propios, que hacen de la realidad una construcción social única y entendida bajo sus propios términos y que tienen como origen la cosmovisión. Al respecto, el teólogo bautista de origen texano Daniel Sánchez señala que:

*“Las sociedades enteras marcan el curso de su dirección de acuerdo con un mapa de la realidad, le llamamos a ésta percepción compartida por el grupo social, una cosmovisión y vemos esa cosmovisión como el corazón de una cultura, funcionando, por un lado, como un marco de referencia que determina como se percibe la realidad, y, por otro lado como una fuente de pautas para el comportamiento de las gentes en respuesta a esa percepción”.* (Sánchez, 2010:80)

La cosmovisión efectivamente es el corazón de la cultura, es el fenómeno invisible que dicta los valores con los que los pueblos se ven, se sienten, se organizan, se estructuran, se integran, se discriminan o restringen y es por lo tanto la concepción de la región histórica como un elemento vivo, donde los árboles, piedras, cañadas, ríos, cruces de caminos, el tiempo, las horas y los momentos adquieren nuevos valores, más allá del valor aparente, cuantificable y medible.

Las divisiones de las regiones históricas que ocupaban los pueblos indígenas claramente definidos, no formaban límites concretos, las divisiones o límites tal cual hoy los conocemos, eran como una especie de cuerda floja, que permitía el entrecruzamiento de éstas. Bernardo García Martínez (1987) aclara que esta situación creó gran desconcierto entre los primeros europeos que llegaron a América, de manera que poco a poco, fueron imponiendo sus propias formas de ordenamiento y administración territorial; sin embargo las formas culturales de organización siguieron manifestadas.

Tres son los momentos claves para la conformación de la región histórica, el **primer momento** planteado por éste autor. La iglesia y el poder militar desde donde se expresa nítidamente la noción centralizadora de orden político territorial europeo, en forma de cofradías, reducciones de indios, la hacienda, bajo la autoridad de la iglesia, el estado y la nobleza indígena. Todo ello desde el contacto hasta la conformación de los estados nacionales. Con esa desarticulación se provoca un giro que en palabras de Bernardo García Martínez se señala que:

*“Con la desarticulación político-administrativa nativa como elemento aglutinador, éste se trasladó al culto de los santos patronos, quienes encontraron en este manejo de bienes y en el desempeño de las funciones rituales correspondientes, la posibilidad de identificación social. En éste contexto la construcción de iglesias jugó un importante papel en el proceso de reordenar el territorio y la creación de nuevos símbolos para la nueva demarcación”* (García Martínez, B. 1987: 76)

El **segundo momento**, ligado al desarrollo del comercio, los españoles, trazaron nuevas rutas y nuevas demandas comerciales, Provocando consecuentemente nuevas rutas, nuevas actividades económicas, desplazamientos de gentes, fundación de nuevas ciudades. El antropólogo mexicano, Carlos Bravo Marentes (1989), explica que con ello devino nuevos destinos, alteración de relaciones y manejo de la región, uso de moneda, introducción de bestias de cargas que redimensionaron los tiempos las distancias y los volúmenes.

Finalmente un **tercer momento**, se considera la situación de política de los actuales estados-nacionales que separan el territorio por demandas, necesidades reales o creadas por intereses propios o ajenos.

#### **Identidad regional religiosa: un concepto emergente; pero necesario.**

Los estudios culturales, han sido traducción en la Antropología Social, Cultural, Sociocultural o Etnología. Esta diversidad de nombres de la ciencia no responde a una segmentación del objeto y campo de estudio de esta ciencia; sino más bien, a enfoques de las escuelas en una clara definición del marco identitario propio, de manera que británicos, estadounidenses, españoles y franceses, han dado apellido a la misma ciencia.

Sea cual fuere éste, el campo y el objeto de estudio ha sido el mismo: El ser humano como entidad social que desarrolla su vida cotidiana y las respuestas a las mismas bajo el concepto de *Cultura*.

Los antropólogos estadounidenses Clyde Kluckhohn y Alfred Kroeber (1952) publican la obra titulada: *La cultura: revisión crítica del objeto y sus definiciones*. En ella ofrecen un recorrido progresivo del concepto de cultura que hasta la fecha se debatía en la academia. Éste, partía de los conceptos relacionados directamente con la agricultura, directamente de cultivare.

Al aparecer el evolucionismo social en las ciencias sociales, aparecen conceptos evolutivos de la cultura, que toman en cuenta el desarrollo tecnológico en los casos

de Morgan y Tylor, mientras que por Marx aparece la evolución de las formas de gobierno, las relaciones sociales de producción y los medios de producción, como elemento evolutivo y determinante de la cultura.

Posteriormente, surgen escuelas del pensamiento como el difusionismo, ecología cultural, materialismo cultural y finalmente el funcionalismo británico, cada una con sus propias características, desde las que pensaban existieron puntos de donde partió el conocimiento, las artes y las ciencias, hasta las claras intenciones de los estudios culturales por mantener hegemonía en los países que hasta 1960 eran colonias.

Esta fecha marca un antes y un después. Los países de África y Asia dejan de ser colonias de los imperios de la época, lo que significó una clara ruptura en el plano, político, económico, social y científico. La formación y establecimiento de países emergentes e independientes, demandan nuevas formas de relaciones con sus antiguos explotadores y entre pares.

A partir de estos años, es que inicia una verdadera revolución en las ciencias sociales; un giro real, donde ya no es la ciencia que entiende al ser humano para hacer más efectivo su sometimiento, sino para comprender las cargas semánticas y semióticas de la cultura, al punto que surge la Antropología simbólica o interpretativa.

El antropólogo estadounidense Clifford Geertz (1987) formula un concepto de cultura, desde un punto de vista hermenéutico, al proponer que las culturas, son especies de textos vivos y como tales, deben estudiarse, teniendo en cuenta que son susceptibles de interpretación. En palabras de este autor, son textos históricos, socialmente construidos, que permiten el establecimiento de relaciones entre sus pares de manera endógena y sus impares de manera exógena al declarar que:

“El concepto de cultural al cual me adhiero... denota una norma de significados transmitidos históricamente, personificados en símbolos, un sistema de concepciones heredadas, expresadas en formas simbólicas por medio de las cuales, los hombres se comunican, perpetúan y desarrollan su conocimiento de la vida y sus actitudes con respecto a ésta”. (Geertz, 1987:pág 20)

Una vez cimentado el concepto de cultura, se debe dejar sentado que no es posible dar lectura a este sin la concepción de identidad cultural, en tanto resultado y apropiación de los procesos culturales.

La identidad al igual que la cultura, está llena de definiciones más o menos comunes. El antropólogo estadounidense Conrad Phillip Kottak (1997) escribe su obra: *Introducción a la Antropología: espejo para la humanidad*. En una clara apuesta por el entendido más o menos aceptado científicamente, que la identidad es una construcción en referencia a los otros para entender el nos-otros.

De tomar partido por esta posición, se deja por mucho, cargas semánticas cuyos contenidos sociales, abarcan una itinerancia muy diversa, desde los que consideran el binomio alteridad – identidad, como un marcador de fronteras, así como de relaciones desiguales de poder. Basta con mencionar que desde la aparición del europeo en nuestras tierras, surgieron dos miradas claras, por un lado los *utopistas* que miraban al indígena como los seres en el mismo paraíso en armonía con todo y los que vieron al mismo demonio en ellos.

Tzevan Todorov, en: *Nosotros y los otros*. (1991) claramente señala esta división, refiriéndose al nosotros como el grupo cultural al que pertenecemos, mientras los otros, son todos aquellos que no pertenecen al nosotros. Cabe bien la pregunta. ¿Es necesaria esta división? ¿Será que la identidad solo es posible entenderla y asumirla si encontramos diferencias al vernos con otros? ¿Si nunca nos encontramos con otros, no valoraríamos nuestra cultura?

A mi criterio, la identidad debe entenderse como puente y no como frontera, tal cual lo planteara Frederick Barth (1967) en: *Los grupos étnicos y sus fronteras*. Como el resultado de la apropiación y sentido de pertinencia a la cultura propia, sin el menoscabo de otras culturas, en un concurso de interculturalidad legítima.

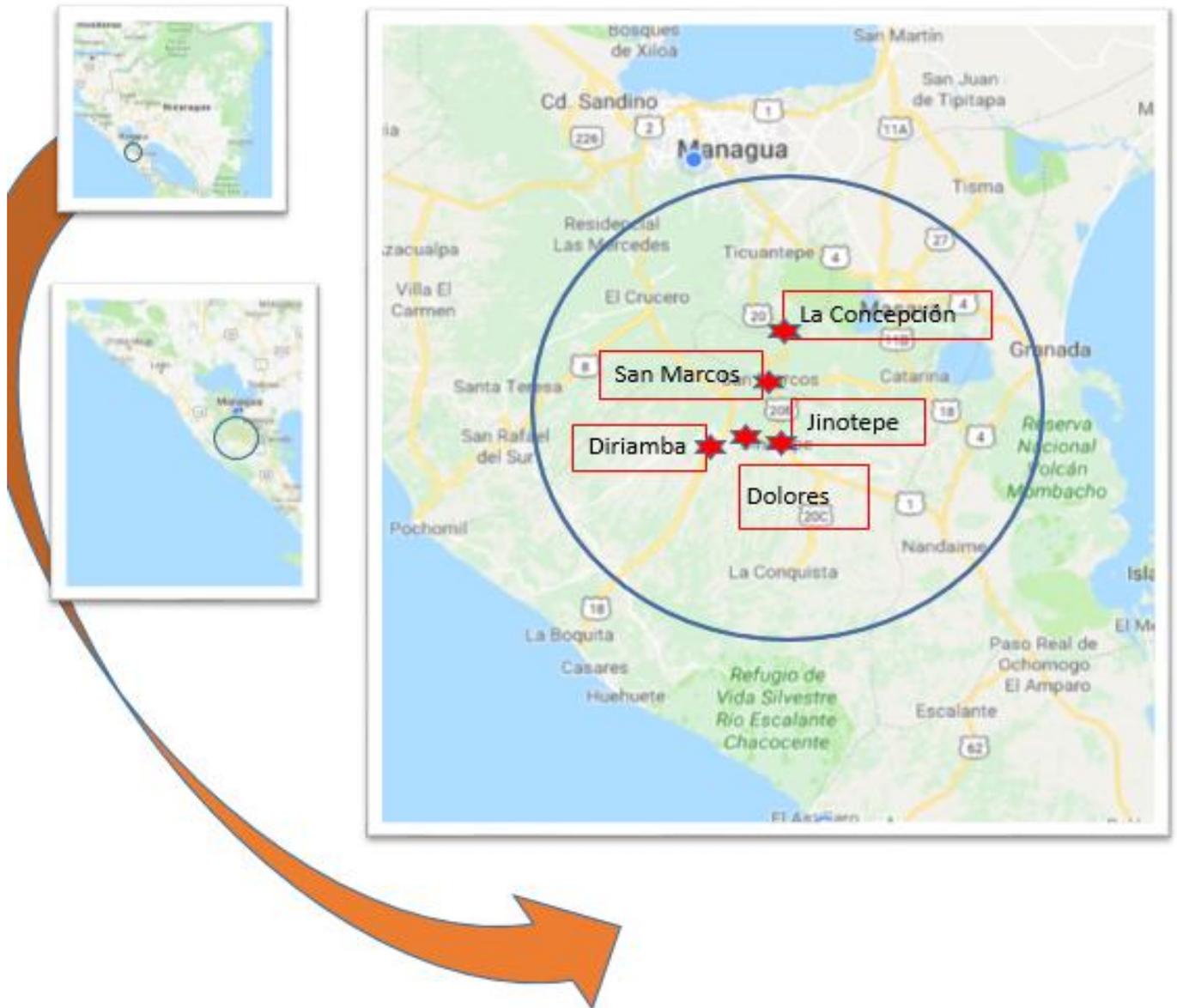
Para el caso que nos ocupa, el concepto de identidad regional religiosa, se define conteniendo los elementos teóricos que aquí se discuten, tales como: región histórica, catolicismo popular, y circuito ritual religioso. Siendo así, la identidad regional religiosa, está constituida por los elementos históricos que estructuran la identidad de un colectivo social específico, afincado en una región, cuyos elementos integradores son políticos, económicos, sociales, y como se ha demostrado hasta el momento el catolicismo popular.

## **1. Problema Científico.**

### **1.1 Fundamentación.**

Es importante destacar que los estudios del catolicismo popular, constituyen aportes interesantes pues este rompe, sacraliza e inserta una nueva dinámica social en el calendario anual, con efectos colaterales en la vida cotidiana de los pobladores en el sentido espacial y temporal. Es decir, celebraciones más allá de lo dictado por el canon católico.

El contexto que abarca la investigación corresponde a las ciudades de Diriamba, Jinotepe, Dolores y San Marcos del departamento de Carazo, y la ciudad de La Concepción del departamento de Masaya, Nicaragua.



**Mapa 1: Área geográfica de la región del estudio. Fuente: elaboración propia**

Los estudios regionales a nivel doctoral, representan una incursión en el tema. Los avances que se habían tenido en este sentido, distaba mucho de los aciertos teóricos que ahora se analizan; se tenía por región a la distribución por razones económicas y de seguridad que se tuvo en la década de 1980, con la clara correspondencia de límites político – administrativos, municipales y departamentales, que finalmente constituían las 6 regiones y 3 zonas especiales, que se consideraban como tales con la Revolución Popular Sandinista.

Este trabajo salta esos límites político – administrativos y se enfoca en un concepto de región, en el que se verifican las convergencias y realidades biogeográficas, sociales, políticas, económicas y en éste caso particular el tema religioso, que constituye un elemento teórico nuevo y más específico para entender la región histórica.

El periodo que se abarca, parte de la impronta de la Revolución Popular Sandinista de 1979 - 1990, dado que en este período se logra una nueva forma de pensamiento político, entre ellos: la teología de la liberación, poder político de izquierda, bloqueo económico de parte de los Estados Unidos de Norteamérica y la consecuente crisis económica que se generó; conflictos con la jerarquía católica, guerra de baja intensidad con la contra revolución, el servicio militar patriótico, el gran impulso del gobierno revolucionario por las culturas populares y las artes en todos los sentidos.

Posterior al período revolucionario, se analizan los cambios generados por la entrada al poder del neoliberalismo y la llamada democracia, con todos los cambios y rupturas que se generan, entre los que destacan la privatización de las empresas del Estado, que significó el despido laboral de miles y miles de nicaragüenses y la migración por motivos económicos.

El cambio de gobierno, trajo consigo una nueva realidad donde las ganancias son cosa privada y el costo de las decisiones políticas es de incumbencia pública; Así como: implantación del neoliberalismo, nuevas relaciones iglesia-estado, desastres naturales, huelgas y demás problemas sociales que se vivieron en Nicaragua desde 1990 – 2006.

Finalmente la nueva etapa de la revolución 2006 – 2016, con las nuevas transformaciones sociales, políticas y económicas que se viven en Nicaragua,

período en los que la paz, la familia, la economía y el turismo tienen nuevos brillos en la sociedad.

El problema científico se sustenta por las delimitaciones del territorio visto a través del lente del catolicismo popular, en las expresiones del dinamismo cultural del circuito ritual religioso de la región histórica. A pesar de que el catolicismo oficial sugiere una separación de lo que consideran sagrado: oficios y servicios religiosos y lo profano: mundano y permisivo; así como, delimitaciones de tiempo y espacio. El catolicismo popular manifestado en el pueblo, le imprime sus propios elementos culturales e identitarios, como manifestación de rebelión.

El territorio es para las poblaciones de ascendencia indígena, el lugar donde se encuentran los recursos necesarios para la supervivencia biológica; es el origen de donde emana la cosmovisión, sus creencias, valores, costumbres, su origen y la fuente de su identidad.

Los límites que definían los territorios en los pueblos de ascendencia indígena, tenían otras formas de ordenamiento territorial al que conocemos hoy en día. Existía un entrecruzamiento entre los pueblos, manifestado en formas de relaciones sociales, comerciales y parentales. De manera que no presentaban límites concretos aparentes, y son las actividades religiosas, una manifestación de esa realidad, pues se trasgreden las fronteras políticas – administrativas, las barreras sociales, económicas y culturales.

Para la ciencia, uno de los principales aportes es que visualiza la manera en que a través de los estudios de la religiosidad popular, se pueden develar las relaciones y conexiones sociales, ambientales, políticas, religiosas e históricas para considerar una región histórica.

Las especialidades de la ciencia en las que se inscribe este estudio, parten de la Geografía, por el estudio de las características del ambiente y el mapeo. Demografía, por las consideraciones de población que se involucra. Lingüística,

para el estudio de las toponimias y el lenguaje no verbal que se manifiesta en ciertos momentos rituales. Historia, para las cronologías y análisis de los hechos que forman y dan continuidad a las fiestas y Antropología, para conocer en profundidad las fiestas y las dinámicas culturales en todas sus dimensiones.

## **1.2 Novedad científica de la propuesta actual.**

El circuito religioso conformado en este caso por las fiestas patronales de los santos hermanos en la Meseta de los Pueblos, son un ir y venir de gentes; ahí se conglomeran hombres y mujeres, niños, jóvenes, adultos y personas de la tercera edad, visitantes ocasionales, turistas nacionales e internacionales, devotos, promesantes y tradicionalistas que acuden de manera especial para el día de las fiestas.

Estudiar las fiestas patronales, a partir del enfoque regional transdisciplinario, permite aglutinar un análisis de conjunto de espistemas, cuyos resultados integradores traspasan las fronteras que las ciencias de manera unívoca han creado.

En la práctica, el estudio en sí mismo representa una propuesta nueva, integradora y sistémica que permite elevar propuestas para la conservación, divulgación y promoción de la cultura popular de la meseta de los pueblos.

Es así, que la Historia, la Geografía, la Antropología, Ecología y otras ciencias darán una visión especial, profunda, más compleja y aglutinadora de estas realidades, con el conjunto de los actores sociales que se vinculan directamente con las fiestas patronales, que conforman el circuito ritual religioso.

De manera que, el análisis de los aportes de los científicos, escritores e investigadores del tema, y actores sociales, se presenta este trabajo, que permite aportar sobre la dinámica religiosa popular de esta región histórica.

Con lo planteado anteriormente, se deja claro que este trabajo inserta un nuevo concepto de región histórica, no como estudios de la totalidad, sino haciendo del catolicismo popular una unidad de significación primaria, a la que se agregan otras, como la política, el folklore, la memoria, el desarrollo urbano y la organización social de las fiestas.

El replanteamiento de la región histórica, al mismo tiempo permite el afloramiento del circuito ritual religioso como nueva categoría científica en la que permite la movilidad de lo sagrado en el espacio y el tiempo, de manera anual y cíclica, pues más allá de las peregrinaciones, romerías, procesiones; nos encontramos con un fenómeno religioso nuevo.

### **1.3 Análisis general de las fuentes.**

Por cuestiones de orden, las fuentes que aquí se trabajan se clasifican en primarias y secundarias. Laura Guzmán Stein de la Universidad de Costa Rica, presenta una clasificación conveniente para este caso:

*“Todo acto de conocimiento supone remitirse a alguna fuente de datos. Estas fuentes pueden ser primarias o secundarias. Las fuentes primarias, como la palabra expresa, son aquellas en donde los datos o la información provienen de una fuente directa, sea una persona, institución y otro medio. Las fuentes secundarias por otra parte, permiten conocer hechos o fenómenos a partir de documentos o datos recopilados por otros”.* (Guzmán Stein; 1982; pág. 01)

Las fuentes primarias entonces contienen información original y de primera mano, son diarios de campo, fotografías, entrevistas y archivos personales y familiares de las localidades.

Así que, diarios de campo de elaboración propia, donde se contienen observaciones y entrevistas en profundidad con los informantes claves, que en

este caso serán: miembros de los comités de fiesta, promesantes y tradicionalistas de reconocida trayectoria, historiadores y conocedores de la historia y el folklore propio de estas fiestas.

Las fotografías, son elementos claves para mostrar las dinámicas propias que se desarrollan en las fiestas en el período que comprende el estudio, estas fueron proporcionadas desde los archivos familiares en el contexto, la base de imágenes que se reguardan en formato electrónico en internet y también fotografías de archivos personales procedentes de investigaciones anteriores en el contexto.

Las fuentes secundarias están constituidas por periódicos de circulación nacional, que traten de la época en relación con las fiestas patronales, entre los que destacan. Barricada, La Prensa y El Nuevo Diario. Páginas de internet y censos poblacionales del INIDE, para entender la dinámica de crecimiento o disminución poblacional.

Las fuentes que se trabajaron son: documentales que nos permitan acercarnos a la Etnohistoria de la región, Los documentos geográficos, históricos, cartográficos, monografías antropológicas, históricas, estudios regionales que se han realizado en los contextos, iconografía, estadísticas, las fuentes orales, así como observación participante del proceso de las fiestas.

Tesis doctorales y de maestría sobre el tema religioso, la identidad y el territorio, así como libros de autores especializados en estos temas, para tener un referente y fundamentar teóricamente y con asidero científico esta tesis doctoral.

Cada una de las fuentes, permitió la exploración del amplio mundo que se vincula cuando se trata de temas de religiosidad popular, al tiempo que alimentó la base de datos para la fundamentación y sustentación de la tesis principal de este trabajo.

## 1.4 Objeto de investigación

El trabajo está integrado por cuatro grandes capítulos. Es importante destacar que el recorrido histórico abarca, además de lo anteriormente señalado, la Revolución Popular Sandinista, los 16 años de neoliberalismo, hasta llegar a la descripción de las dinámicas culturales actuales, con la nueva época de la Revolución.

En un primer momento se establece un acercamiento a la situación geográfica, geológica y ambiental de los municipios de Diriamba, Jinotepe, Dolores, San Marcos y La Concepción, mismos que integran el circuito ritual religioso en la Meseta de los Pueblos.

Es importante destacar, que en los capítulos 2, 3 y 4 se presenta una descripción comparativa de los períodos que abarca la investigación 1979 – 1990. 1990 – 2006 y 2006 - 2016 de manera que se parte de los elementos culturales que se vivieron y viven durante la periodización aquí establecida, destacando los rituales litúrgicos, fiestas, bailes, recorridos, comidas y bebidas rituales, y el nuevo mundo simbólico, que se insertó bajo esta etapa de la historia de Nicaragua.

Así como la situación de las mayordomías y el sistema de cargos en esta región histórica. Es importante la comparación estructural de los sistemas de cargos de cada fiesta y la forma en que estas se vinculan para formar una sola red, que finalmente hacen una región histórica en esta periodización.

Se detallan los cargos y roles de cada uno de los miembros que conforman estas organizaciones propias; las formas de pago de las promesas y las transformaciones que se han verificado. Asimismo, se describe cada uno de los momentos de las fiestas, sus similitudes y diferencias, el circuito ritual religioso, los puntos de encuentro, topes, coincidencias e inflexiones propias de cada uno de estas prácticas religiosas.

Con la idea del análisis de los cambios culturales, se persiguen los elementos de la cultura que son sujetos de cambio; a partir del análisis de los recursos materiales, de organización, intelectuales, simbólicos y emotivos que intervienen en la fiesta.

### **1.5 Justificación: importancia de la temática.**

En este acápite se establece la importancia y actualidad de la temática, para que se conozcan los alcances, las razones y motivaciones para desarrollar esta investigación; así, sea de utilidad para los pobladores por el conocimiento nuevo que se genera, a los cofrades y miembros de los comités de fiesta, promesantes y tradicionalistas, pues es un referente científico, cuya utilidad descansa en el hecho de compartir conocimiento desde la academia, que en manos de los actores sociales pueden encaminar en el desarrollo acciones conducentes a la toma de decisiones que permiten fortalecer el colectivo que se integra para las fiestas.

Para las alcaldías de los municipios de Diriamba, San Marcos, Dolores, Jinotepe y La Concepción, que es donde se centra el estudio, para el Instituto Nicaragüense de Turismo INTUR, pues se presentan análisis propios de la cultura material e inmaterial que tiene lugar en el circuito ritual de las fiestas patronales y son sensibles para un aprovechamiento cultural amigable en términos de turismo.

El circuito de fiestas patronales forma parte del patrimonio cultural de la nación nicaragüense. Éste se encuentra protegido por la Constitución Política de la República de Nicaragua (1987) publicada en La Gaceta, diario oficial, en sus artículos 126 y 128, donde se considera que el Estado debe promover el rescate, desarrollo y fortalecimiento de la cultura nacional en todas sus manifestaciones y de proteger el Patrimonio arqueológico, histórico, lingüístico, cultural y artístico de la nación. Por lo que este trabajo coadyuva a esas prerrogativas que se demandan en la constitución, y así elevar a la categoría de patrimonio cultural estas fiestas.

De esta manera se contribuye al rescate y conocimiento del patrimonio de la Meseta de los Pueblos y al mismo tiempo, recopila una serie de escritos históricos, etnográficos, geográficos, religiosos que sirven de base de datos para futuras investigaciones.

La temática de las fiestas patronales está presente en los planes de estudio de las universidades nicaragüenses, en especial en la Licenciatura de Antropología Social donde se desarrolla la asignatura de Antropología de las creencias, Etnología Nicaragüense y Antropología Política, así como también, para la Licenciatura en Turismo Sostenible por el valioso aporte que se consigna en el turismo religioso. En la maestría de Antropología y Liderazgo Social de esta misma universidad, en los temas de Pueblos y Culturas, todas de la Universidad Nacional Autónoma de Nicaragua.

Un aporte significativo a las ciencias sociales, en particular recae en las nuevas propuestas teóricas y relecturas que se hacen, de manera que al vincular la teoría con la praxis social, permite hacer nuevas acotaciones sobre lo ya escrito, particularmente lo referido a la región histórica, el tema de fronteras, territorio, peregrinaciones, procesiones, fiesta patronal y demás elementos teóricos que aquí se tratan.

Esta investigación, suple el vacío de conocimientos y de producción científica relacionada con el tema del catolicismo popular y de la conformación de la región histórica, si bien es cierto ha habido frutos en esta temática y en este contexto, la producción científica y académica sobre este tema, es ínfima en relación con la generación de conocimiento de otras ciencias.

El interés que actualmente despiertan los temas relacionados con las tradiciones y culturas populares, y gracias al impacto y efecto negativo cada vez más cercano de la globalización sobre el crisol de culturas, hace de este tema una necesidad más notoria por la búsqueda de sus orígenes, sus raíces, sus identidades y esto

es posible gracias al conocimiento de los mundos sociales, económicos, políticos y religiosos que se construyeron en el pasado y hacen eco en la vida actual.

Partiendo de una visión estructural, se piensa que las situaciones actuales no son coyunturales, sino resultado de procesos históricos. Dado el enfoque transdisciplinario, es importante destacar el uso de diversos métodos que parten de diferentes ciencias como la geografía, la historia, antropología. La utilidad metodológica de esta tesis, permite integrar y a la vez derribar las fronteras imaginarias que se han creado en las ciencias o bien diría Inmanuel Wallerstein (2007) en *Abrir las ciencias sociales*. Claramente manifestado en los recursos de diferentes ciencias que son utilizados en la creación del discurso.

Es incuestionable, la importancia que tiene la religión como catalizador de la experiencia humana, que ante la impotencia que ocasiona la observación de fenómenos que están fuera de un alcance cognoscitivo popular, da respuesta al estado de fragilidad en la que el pueblo se ve. Un componente relevante de la religión, es la de sacralizar, romper e insertar nuevas dinámicas sociales en el calendario anual, con efectos colaterales en la vida cotidiana de los pobladores en el sentido espacial y temporal.

Tiene la virtud de dar sentido, clasificar, distencionar conflictos, hacer desaparecer momentáneamente las contradicciones sociales; pues los participantes se convierten en un mismo organismo, sin importar diferencias de clase, condiciones económicas, filiaciones políticas, dar explicación y orden al mundo, una división de lo sagrado y lo profano. Es difícil negar que el catolicismo popular es una parte de la estructura de todo el sistema social al aglutinar situaciones, políticas, ideológicas, económicas, sociales e integrar nuevas expresiones o descartar las que pierden sentido práctico.

Comprender la región histórica más allá de la administración pública y ver la manera en que estas fronteras políticas internas, son derribadas por las manifestaciones religiosas del catolicismo popular, es el reto que aquí se imprime.

Finalmente, este trabajo permite el fortalecimiento de los comités de fiesta, para dar continuidad a las manifestaciones del catolicismo popular en la región.

## **2.- Objetivos**

### **Objetivo general:**

Con el desarrollo de esta tesis doctoral se persigue como objetivo general:

Dar a conocer el circuito ritual de las fiestas patronales, como manifestación del catolicismo popular para la definición de la región histórica, a través de los santos hermanos en la Meseta de los Pueblos, en el periodo comprendido de 1979 – 2017.

### **Objetivos específicos**

Definir los aspectos naturales de la parte de la Meseta de los Pueblos, lugar de asentamiento de los Santos hermanos, a partir de la descripción de aspectos biogeográficos.

Establecer el impacto de la Revolución Popular Sandinista como un momento histórico en la Meseta de los Pueblos, para la comprensión de las nuevas dinámicas que se vivieron en el circuito ritual religioso y la conformación de la región histórica.

Analizar la situación vivida en el circuito ritual religioso y la región histórica a partir de la impronta neoliberal, las nuevas formas de organización e ideología, para comprender los cambios surgidos en las ciudades, los rituales y los niveles organizativos.

Concebir las dinámicas que se estructuran con la nueva etapa de la revolución, en un marco flexible donde las nuevas tecnologías, el turismo religioso y un mundo cada vez más secular se enfrentan a las resistencias de las prácticas religiosas propias.

### **3.- Hipótesis de trabajo.**

La hipótesis es: el circuito ritual religioso de los santos hermanos en la Meseta de los Pueblos, constituyen una intrincada red de relaciones sociales, familiares, vecinales y comunitarias, que hacen posible observar a cinco municipios como una misma región histórica que se ha transformado por los vaivenes políticos recientes y su impacto en la vida socio-religiosa.

#### **Planteamiento del problema**

El estudio de las expresiones del catolicismo popular en nuestros días ha dejado de ser un atractivo para las investigaciones sociales, pues se cree que la vinculación de los santos con la vida social, se limita a procesiones y pagos de promesa. Por lo que se folclorizan los elementos culturales más notables a simple vista; sin embargo, es una necesidad el estudio profundo y transdisciplinario de éstos, ante un mundo cada vez más globalizado, por lo que el interés por afianzar los elementos identitarios se vuelve día a día una necesidad real.

Una condición necesaria para lograr este nuevo aprendizaje, fue que la metodología que se ha utilizado, misma que se generó de experiencias concretas, vivenciales, históricas, antropológicas. Por ejemplo, se consideran las actividades lúdicas, bailes, formas de pagos de promesas, comidas, bebidas, trajes, iconografía, su historia, el contexto geográfico en el que se desarrolla, las que permiten un análisis sistémico de las fiestas.

La historia reciente de Nicaragua ha experimentado sobresaltos únicos en el mundo. Representada por una revolución apoyada por el pueblo y facciones de la iglesia comprometidos con el cambio a favor de los pobres y en la otra acera el gobierno de los Estados Unidos de Norteamérica, con miembros de la jerarquía católica que ven sus intereses coartados.

En ese escenario político tenemos nuevos elementos en la vida social nicaragüense en general y el catolicismo popular en particular. Luego de esa

etapa, irrumpe el neoliberalismo y el acercamiento real del clero con el gobierno, a la par de nuevos elementos materiales y espirituales que provocan nuevos giros en las fiestas.

Finalmente, la nueva etapa de la revolución a la par de un mundo más globalizado y la resistencia por preservar los elementos originales, por una apuesta en el turismo religioso y el afianzamiento cultural, permite entre otras cosas preguntarse:

¿Cómo se desarrollan las fiestas y su relación con la historia cultural reciente de la meseta de los Pueblos?

¿De qué manera se hacen presentes manifestaciones de fe de los devotos, creyentes, promesantes, mayordomos y miembros de los cabildos?

¿Por qué siendo un espacio tan vasto con localidades y regiones diferenciadas, todas esas poblaciones comparten las fiestas patronales y qué impacto tienen sobre los niveles de cohesión social en todo ese espacio?

¿Qué cambios, transformaciones y adaptaciones ha sufrido la fiesta patronal para su pervivencia, a través de una periodización reciente (1979 – 2017), a pesar de los elementos exógenos que provocan aculturación, homogenización o hibridación cultural?

#### 4.-Objeto de investigación

Se persigue una valoración biogeográfica del contexto, las ciudades principales, las iglesias y las imágenes de los santos y todo lo que constituyen la dinámica de fiestas. Asimismo, describir los cargos bajo los que se organiza cada una de las fiestas que constituyen el circuito de fiestas, las promesas, las formas de pago y topes. La manera en que se desarrollan y se vinculan las fiestas de esta parte de la Meseta de los Pueblos.

La periodización permite el entendimiento de las dinámicas culturales que se verifican con la Revolución Popular Sandinista y la guerra de agresión, la entrada de un nuevo orden político conocido como Neoliberalismo y más recientemente la nueva etapa de la Revolución en tiempos de paz.

Los elementos culturales estructurantes del sistema de cargos y las fiestas patronales, son determinados en el análisis cultural, por medio de los cambios que experimentan en estos periodos, así que se ve el tema de la globalización y las negociaciones culturales muy presentes.

Todo lo anterior permite, desarrollar propuestas reales conducentes a hacer perdurar el circuito ritual religioso, como elemento clave en la identidad de estas localidades de la Meseta de los Pueblos.

## 5.- Métodos y técnicas

En este acápite, se presenta el diseño metodológico. Éste consiste en definir el paradigma en que se inserta la investigación, el enfoque que sustenta el estudio, los métodos y las técnicas. En este punto se debe aclarar que dado el enfoque cualitativo de la investigación, se permite la ductibilidad del estudio, pues esencialmente se trabaja con personas, perspectivas, tradición oral, que bien puede contrastar o reafirmar información.

### Los métodos

Se emplearon métodos cualitativos que son compartidos por la historia y la antropología principalmente; es decir, se refiere a métodos históricos, la investigación documental, método etnográfico, método etnológico. Así como, análisis estadísticos de las poblaciones que se encuentren en censos. Para ello, la tarea condujo a visitar los centros de documentación existentes a nivel regional, página web del INEC y realizar prácticas de campo para entablar contacto directo y experiencial con el contexto y los informantes.

El **Método Histórico** permite estudiar los hechos sociales del pasado, con la finalidad de entender y encontrar explicaciones causales de las manifestaciones propias de las sociedades actuales. En este caso veremos la integración de los santos y las visitas de estos a cada uno de los lugares que comprende la región histórica, y la manera en que nos encontramos con un circuito ritual religioso, donde se manifiesta la solidaridad y las relaciones sociales en su amplitud.

**Método investigación documental**, para entender las dinámicas culturales que se viven en las fiestas de la meseta de los pueblos, a partir de la Revolución Popular Sandinista y los cambios de gobierno hasta nuestros días.

Este abordaje se realizará por medio de la investigación documental y etnográfica de campo a través de las fuentes orales, la observación y los censos. Es así entonces, que para la reconstrucción histórica de la Meseta de los Pueblos y el

análisis de los procesos sociales que se viven en sus fiestas patronales, se recurrió a todas las fuentes antes señaladas.

La **investigación documental** como método de análisis documental y síntesis, es sin lugar a dudas de mucha importancia para la obtención de datos referidos a la Historia, y las transformaciones ocurridas en la Meseta de los Pueblos.

El **método etnológico**, de importancia para comparar en sentido diacrónico y sincrónico. Las fiestas patronales que se integran al circuito ritual religioso, dado su carácter dinámico, se transforman haciendo propios los grandes cambios regionales nacionales y globales. Con este método entonces se determinan los elementos culturales, discursos y decursos que se integran, se resignifican o simplemente se pierden.

Con la aplicación del método etnológico se permiten analizar de manera diacrónica, los elementos culturales que se agregan, se modifican o desaparecen, desde 1979 a la fecha.

El **método etnográfico**, para la descripción de los momentos en que se tenga presencia en el contexto de estudio; de manera que, se logre la contextualización actual.

### **Las técnicas**

Para la concreción de esta investigación se aplicaron diversas técnicas de investigación de campo, entre otras, la **observación participante**, porque le imprime una importancia inequívoca por la vivencia para el entendimiento de los significados propios de la cultura que se estudia. He aquí, también la importancia de la experiencia por los sentidos para la producción de datos.

A la observación participante se le suma **la entrevista**; dado que muchos de los significados observados pueden ser solo parcialmente comprendidos, y se

necesita del diálogo con los informantes para así clarificar sistemas de valores, creencias, normas, criterios y juicios de valor, entre otros.

Para el análisis del cuadro toponímico se utilizó una especie de búsqueda por **mapeo**. Esta consistió en ubicar un mapa de la región histórica a escala 1:500,000, donde fuese posible determinar las ciudades, comunidades rurales y accidentes geográficos de la zona. Luego de esto se procedió a colocar una lámina transparente para evitar el daño del mapa y sobre éste se marcó los nombres de origen indígena. Para luego construir la tabla que se presenta en el capítulo 1.

Finalmente, la **Historia Oral** como técnica, que crea una base de datos surgida de entrevistas que es útil a ésta y otras investigaciones, pues es un recurso testimonial que persigue escribir una historia desde abajo, desde la experiencia subalterna.

### **Paradigma de investigación**

La propuesta se posiciona desde el **paradigma naturalista** (Guba, 1981). Explica que el fin es la búsqueda del conocimiento, teniendo presente que las realidades sobre un mismo hecho social pueden ser múltiples, unas que divergen y otras que convergen; pero que todas están interrelacionadas y el resultado es la investigación a partir de esa interrelación.

Este paradigma se enmarca en el **enfoque cualitativo**, (Taylor y Bodgan 1987) que explica, que el escenario, las personas y los grupos para un investigador, tienen carácter holístico, por lo que no deben reducirse a variables, sino que son considerados como un todo. Se estudia a las personas en el contexto de su pasado y las situaciones actuales en que se encuentran.

### **Tipo de estudio**

El tipo de estudio según la ocurrencia del fenómeno es **longitudinal**, ya que se estudian los hechos ocurridos en el pasado reciente en una misma población y un mismo fenómeno. En este caso se retoman los procesos que se verifican en esta región histórica a partir de 1979 hasta 2017.

Al mismo tiempo se afirma, que el estudio que según la cronología de hechos es de tipo **retrospectivo**, pues el diseño de éste, es posterior a los hechos que se estudian y los datos son obtenidos se obtiene de archivos o de lo que los sujetos o los profesionales refieren, como claramente se planteó en el análisis general de las fuentes.

### **Muestra de estudio**

Por ser un estudio cualitativo, la muestra es “no probabilística” también conocida como muestra dirigida, y a partir del mismo se pueden generar redes de informantes en el contexto de estudio. Roberto Hernández Sampieri et al, señalan al respecto de la muestra no probabilística, depende de los objetivos del estudio que ya han sido señalados anteriormente.

*“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” (Sampieri, et al 2014; pág. 241).*

### **Criterios de selección de la muestra**

Para la selección de la muestra de investigación, **los sujetos deben cumplir con los siguientes criterios de selección:**

- Autoridades tradicionales de los municipios que se insertan en la dinámica del circuito ritual religioso.

- Miembros que forman o formaron parte de los comités de fiestas, alféreces, mayordomías y bailantes.
- Promesantes y tradicionalistas de reconocida trayectoria.
- Historiadores y folkloristas del contexto de estudio.
- Especialistas y profesionales que han desarrollado trabajos en esta temática.

### Metódica

En este apartado se presenta el proceso que permitió concluir con la tesis doctoral. Para dar inicio, se tiene que señalar que se tuvo una serie de cursos presenciales, donde las discusiones fueron valederas para la aclaración de la metodología transdisciplinaria y la teoría referida al estudio de la región histórica.

Tras un proceso de un año se concluyen los cursos presenciales, no sin antes presentar un proyecto de investigación; luego de esto, se debió cumplir publicaciones en revistas arbitradas; quien escribe, logró la publicación de dos artículos el primero de ellos titulado: *Aproximaciones teóricas a la región histórica y al catolicismo popular en la Meseta de los Pueblos*, publicado en la Revista Humanismo y Cambio social, de la Facultad de Humanidades y Ciencias Jurídicas de la UNAN – Managua. En el año 2016.

En esta publicación, se desarrolla una discusión teórica para comprender la región histórica y sus implicaciones, esto, teniendo de trasfondo el establecimiento categorías teóricas conexas, con las que se hacen los análisis pertinentes al caso que se estudia. Al tiempo que se toma en cuenta, el elemento de las fiestas patronales para vehicular el estudio de la región histórica.

Asimismo, en el mes de septiembre de 2016, se publicó un segundo artículo en la Revista Andaluza de Antropología. Titulado: *Un tanto de aquí, otro de allá: tejiendo los orígenes de la Fiesta Patronal de San Sebastián*. En éste se analiza el origen de la fiesta patronal de esta ciudad, que forma parte del circuito ritual religiosos de la Meseta de los Pueblos. Tras la aplicación de métodos como la etnohistoria,

etnografía, análisis iconográfico y etnología, se devela una fiesta única e irrepetible.

A la par de las publicaciones, se cumplió con la tarea de participar en congresos científicos de carácter nacional e internacional, de los que se puede señalar: el encuentro de Historial Oral, de RELAHO. UNAN – Managua, febrero de 2017 y el congreso científico del CNU 2017 realizado en la UPOLI, Managua.

La participación en defensa de anteproyecto de investigación y coloquios programados por la coordinación del doctorado, fue efectiva. A la par de todo este proceso se desarrollaron prácticas de investigación de campo en los años 2016 y 2017, coincidiendo con las fiestas patronales de cada uno de los santos que se integran en el circuito ritual religioso.

Las prácticas de campo, son de importancia, pues se tuvo contacto directo con la población de las localidades, se levantaron entrevistas y observaciones participantes, así como, fotografías que constituyen la evidencia etnográfica.

### **Presentación de los capítulos**

En este apartado, se presentan resúmenes de los capítulos, de manera que, en el capítulo 1 titulado: ***Convergencias en la región histórica y el circuito ritual religioso donde habitan los santos hermanos***, se toma como punto de partida, las convergencias que surgen desde las condiciones históricas, geográficas, geológicas, lingüísticas, medioambientales, meteorológicas, antropológicas, que permiten asegurar que la Meseta de los Pueblos es considerada una región histórica en sí misma. El centro de estudio gira en torno a los pueblos-municipios de San Marcos, Diriamba, Dolores, Jinotepe y La Concepción, que se ubican en la parte noroccidental de esta Meseta, escenario donde se desarrolla un circuito ritual religioso propio de la región que se estudia.

En el capítulo 2, cuyo título es: ***La Revolución Popular Sandinista y el circuito ritual religioso (1979 – 1990)***. Se analiza la relación religión y revolución y su impacto en la vida religiosa y cotidiana de las ciudades donde habitan los santos hermanos que conforman el circuito ritual religioso. Se analizan las tensiones entre ambas partes; la guerra y el impacto en las mayordomías, que permiten el surgimiento de nuevas figuras en el sistema de cargos, el fenómeno migratorio y el comportamiento poblacional de las ciudades; así como ciertos elementos culturales que entran en la dinámica del cambio cultural.

En el capítulo 3 titulado: ***Azules y blancos, rojos sin manchas y manchados: Neoliberalismo y el circuito ritual religioso (1990 - 2006)***. En este capítulo se presenta la relación religión y neoliberalismo, su impacto en la vida religiosa y cotidiana de las ciudades donde habitan los santos hermanos que conforman el circuito ritual religioso. La aparición de un fenómeno migratorio religioso y su impacto negativos en la vida comunitaria. Así como los cambios que se dieron en las celebraciones con los gobiernos neoliberales.

El nombre del capítulo responde a que durante este período, tres gobiernos neoliberales asumen el poder bajo diferentes banderas y slogan políticos, la UNO de Violeta Barrios de Chamorro, con una bandera blanca y en letra azules las siglas de esta unión de partidos; posteriormente Arnoldo Alemán del PLC y su bandera roja y su slogan “*rojo sin mancha*” y finalmente Enrique Bolaños bajo la bandera de su antecesor.

En el capítulo 4 titulado: ***Nuevos colores: la nueva etapa de la revolución y el circuito ritual religioso (2006 - 2017)***. Se enmarca la relación religión y nueva etapa de la revolución, el reforzamiento de los carismáticos dentro del catolicismo, la entronización de la figura del alcalde municipal como fuente de promoción de las fiestas en el circuito ritual. Finalmente, los cambios sustanciales más fuertes que se viven en la fiesta con este nuevo modelo de gobierno.

Hasta aquí, se tiene en cuenta la parte protocolar de la investigación; a continuación se presentan los resultados, que se derivan de la puesta en práctica del protocolo de investigación.

## **6.- Capítulos**

### **6.1.- Convergencias en la región histórica y el circuito ritual religioso donde habitan los santos hermanos.**

Para dar inicio en este apartado, se toman en cuenta las convergencias históricas, geográficas, geológicas, lingüísticas, medioambientales, meteorológicas, antropológicas que permiten asegurar que la Meseta de los Pueblos es considerada una región histórica.

#### **6.1.1.- Localización**

El estudio se ubica en la zona centro-sur de la región del Pacífico de la República de Nicaragua, en la llamada Meseta de los pueblos, también conocida como Pueblos Blancos o Pueblos Brujos. La orografía del lugar, permite entender que comprende parte de los departamentos de Managua, Masaya, Granada y Carazo. La mayor parte de la meseta se ubica en el departamento de Carazo.

El atlas del departamento de Carazo (2010) señala que: se subdivide en 8 municipios que es la figura político – administrativa considerada en las leyes de la República. Entre estos tenemos: Jinotepe, cabecera departamental, Diriamba, San Marcos, Dolores, El Rosario, La Conquista, La Paz de Carazo y Santa Teresa; con una extensión en 1,081.4 km<sup>2</sup>, un 0.82 % del territorio nacional, por lo que constituye el tercer departamento más pequeño del país, con una población de 166,073 habitantes, que indica una densidad poblacional de 153 hab/ km<sup>2</sup>, que representa el 2.69% de la población nacional, cuyos rasgos principales son: ser mayoritariamente jóvenes, de asentamiento urbano y católicos.

La región histórica que aquí se estudia, coincide con la parte norte de la meseta en el departamento de Carazo, siendo los municipios de San Marcos, Jinotepe, Diriamba y Dolores y el municipio de La Concepción del departamento de Masaya, los estudiados. Es decir, 5 municipios de dos departamentos.

La región histórica conformada por estos cinco municipios, comprenden una población de 185, 455 habitantes, ubicados en aproximadamente 816 km<sup>2</sup>. Ésta región histórica, es una zona de síntesis cultural producto del proceso de choque, encuentros y desencantos de culturas originarias y el expansionismo colonial europeo en estas tierras desde inicios del siglo XVI. Actualmente el fenómeno religioso popular en muchos de las localidades mesoamericanas, se ha convertido en el espacio para el resguardo, garantía y salvataje de la riqueza de las culturas originarias.

Acerca de los diferentes nombres con los que se conoce esta región, debemos apuntar que es llamada Meseta de los Pueblos, pues la mayor parte de su territorio se encuentra en esta formación geológica en forma de media luna que rodea el volcán Masaya en unos 180 grados por el oeste, nace por el norte en las costas del lago Xolotlán en el municipio de Mateare y concluye por el sur en la laguna de Apoyo y las suaves colinas que bajan desde Jinotepe rumbo a Nandaime, mientras que por el oeste con la franja costera del océano Pacífico nicaragüense. Todos ubicados entre las coordenadas 11.98 de latitud norte y 86.28 de longitud oeste.

Conocidos también como Pueblos Blancos, debido a que históricamente se dice que las viviendas de los pocos españoles, y mestizos eran de tejas y adobes, pintadas con cal, para protegerlas del sol y a la vez dar un sensación de limpieza y blancura entre lo verde de la naturaleza.

El obispo Morel de Santa Cruz (1752), señala que las iglesias estaban recubiertas de cal y canto. De manera que se puede argumentar que el español y el mestizo copiaron el blanco de las iglesias, en un esfuerzo urbanísticamente estético, según los patrones españoles de la época.

De igual manera, como intento del mestizo por blanquear la identidad, en detrimento de lo indígena, en un franca aplicación de la ley dialéctica de la

negación de la negación. Donde se exalta lo ajeno y se tiene por mejor, en detrimento de lo propio. El obispo Morel de Santa Cruz, al referirse a Diriamba, señala que:

*“La hermita de San Sebastián que se está reedificando de artesón con buena portada de cal y canto, es también de tres naves, adobes y teja aunque más pequeña que la parroquia. Las casas de ayuntamiento son de la misma materia, capaces y con sus portales, que hermosean el aspecto de la plaza mayor en que se hallan situadas; hay otras cien de teja, y se trata de la fábrica de ellas muchas las de paja en fin, se reducen a cincuenta: todas ellas forman cuatro, calles cuadradas poco perfectas y derechas”* (Morel de Santa Cruz; 1752: pág 03)

Por años se ha entendido que la identidad se construye a partir de reflejos e imágenes de la otredad, ésta construcción radica en el neologismo: nos-otros - nosotros y los otros-. Ahora bien, Toda interacción de grupos culturales diferentes incluye necesariamente relaciones de poder, culturas dominantes y culturas dominadas, los vencedores y los vencidos, los asimilados y los asimiladores. En fin, identidades de frontera y no de puentes o vínculos. En este sentido es que la cultura dominada y la cultura resultante de estas relaciones, asumen patrones de los vencedores para hacer identidades de negación, negar lo propio de manera práctica y material, para asumir simbólicamente lo ajeno.

Finalmente, también es conocida como los Pueblos Brujos, debido a la confluencia y concurrencia de sobadores, adivinadores, médicos naturistas y tradicionales, hechiceros y demás que popularmente se englobaron bajo el epíteto de brujos; sin embargo, también hay que aclarar en este sentido que actualmente como disposición del INTUR y el gobierno central por promover el turismo local, nacional e internacional, se dicen pueblos brujos por lo mágico de sus expresiones culturales; principalmente relacionadas con la religiosidad popular, las labores de su gente, lo agradable del clima, el paisaje, flora, fauna, historias, mitos y leyendas.

### 6.1.2.- Relieve; hidrología y tipos de suelos

Orográficamente, la región histórica se divide en tres zonas. La zona alta, que se encuentra constituida por las tierras más altas, planas y los mejores suelos en cuanto a riqueza mineral se refiere. El clima fresco con temperatura promedio anual de 25°C la mayor parte del año. Gracias a estas características y el fuerte cultivo del café hasta mediados del siglo XX, se le conoció como el Triángulo de Oro. Sus suelos cuaternarios y de origen volcánico registran la mayor tasa de infiltración y recarga hídrica. En el subsuelo de esta zona se ubica la principal fuente acuífera del municipio.

Es en la **zona alta** donde se encuentran ubicadas las ciudades de Diriamba, Jinotepe, Dolores, San Marcos y La Concepción, centros urbanos donde se encuentran los principales servicios de acceso a la población. Los santos titulares de estas ciudades, integran el circuito ritual religioso.

La **zona media** por su parte, está constituida por pendientes pronunciadas, suelos de vocación forestal, en muchas áreas sobreexplotados. Amplia red de ríos y quebradas. El atlas de Carazo (2010) señala que sus suelos son de origen sedimentario o marino de la formación Brito, alta pedregosidad. La vegetación es semipermanente y permanente. Los cultivos de tipo anual son posibles únicamente con prácticas intensivas de conservación de suelos.

El uso actual, se caracteriza por una agricultura de subsistencia con bajos rendimientos y altos costos por la pérdida de nutrientes y la delgada capa fértil del suelo. Por lo que en periodo de lluvias el arrastre de sedimentos, llenan los cauces de los ríos y hacen de esta zona, la de mayor riesgo por deslaves e inundaciones.

La **zona costera** se caracteriza por altas temperaturas. Costas en el Océano Pacífico que favorecen el turismo de sol y playa como el complejo turístico La Boquita. Asimismo, la pesca artesanal principalmente desarrollada en los pueblos costeros de Casares, La Boquita y Huehuate, actividad de la que se obtienen

productos frescos y de importancia comercial como el pargo rojo, tiburón raya, tiburón gato, pez dorado, atunes, y de sus esteros y manglares costeros conchas y punches. En esta zona se ubican reservas naturales como La Máquina y Rancho Guadalupe, ambas de uso turístico.

Esta zona es muy regular, no presenta cabos ni bahías, sus playas son arenosas con tonalidades oscuras, pues es zona de influencia de las arenas volcánicas de la región del Pacífico nicaragüense. En ciertas zonas rocosas cortadas por bocanas de ríos que bajan de la meseta. Sus costas constituyen sitios privilegiados por la naturaleza, donde anidan de forma masiva las tortugas Paslama, en peligro de extinción.

La Meseta de los Pueblos, alcanza una altura máxima de 945 msnm en Las Nubes, municipio de El Crucero, sin embargo de manera general, se cuenta con una altitud promedio de 600 msnm, en la zona alta y la mínima se ubica a nivel del mar.

La región se ubica principalmente en el litoral del Pacífico oriental de Nicaragua, que se ubica entre el río Brito en el departamento de Rivas por el sur, y el río Tamarindo en el departamento de León, por el norte.

Los ríos son cortos, de poco caudal y generalmente intermitentes, pues en la época del año que no llueve, sus caudales disminuyen e incluso desaparecen, convirtiéndose en cauces de arena, quebradas y arroyos que generalmente drenan hacia las costas del Pacífico, dado la proximidad con la zona alta, la longitud de estos se encuentra entre los 25 y 30 km. Entre los ríos destacan: el río Grande de Carazo, río La Flor, río Amayo, río El Limón, río El Huiste, río Casares, río Tepano, río El Tular, río Tecolapa y el río la Máquina. Estos ríos debido a las suaves pendientes de la zona baja y el poco caudal no resultan navegables.

Los ríos en su mayoría, son utilizados para uso doméstico en la suerte de lavaderos ubicados en sus riveras, para aguar a los animales domésticos, captura ocasional de camarones de río, en fin no constituyen interés para la generación de energía hidroeléctrica por su poco caudal; no así, el territorio tiene potencial para la generación de energía solar, que está siendo aprovechada en la comarca La Trinidad de Diriamba, donde se pueden observar paneles solares que alimentan la red energética de la zona costera de la región histórica.

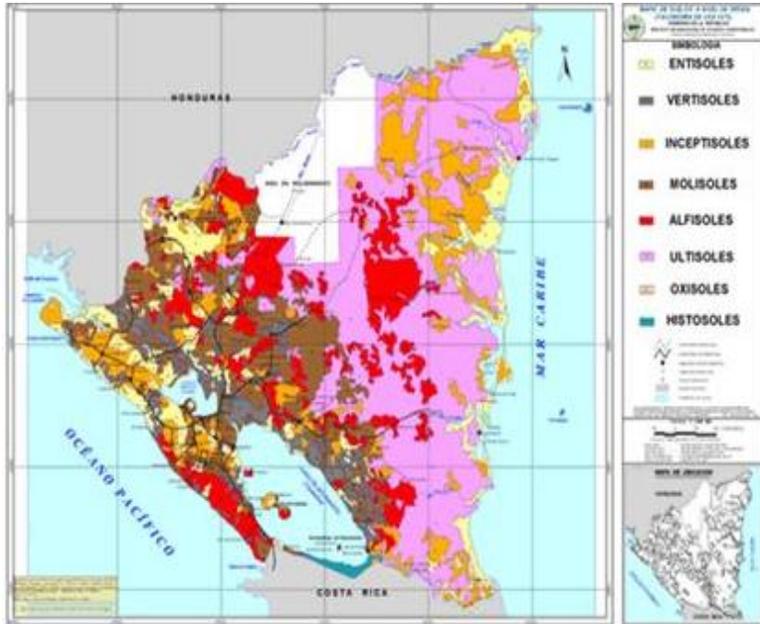
Por otro lado, en las tierras de San Marcos y La Concepción, nacen escorrentías que desembocan en la laguna de Masaya. De manera general por toda esta región, es posible encontrar ojos de agua, pequeñas cascadas y pozos artesanales que sirven de abastecimiento para los pobladores. Destacan las pilas de Sapasmapa en la frontera municipal San Marcos – La Concepción y departamental Carazo – Masaya, al tiempo que dan origen al gentilicio popular del San Marqueño, orgullosamente chorriados.

En cuanto a precipitación, la región condensa más de 1,200 mm al año, lo que hace de sus suelos óptimos para el cultivo de café de sombra. Lagos y lagunas, característicos del Pacífico de Nicaragua, son prácticamente inexistentes, no así, pequeñas zonas de manglar en sus costas.

Los suelos en los que se encuentra esta región histórica, son relativamente recientes, pues forma parte del Istmo centroamericano, que emergió de las profundidades del océano para unir las tierras de lo que hoy es Norteamérica y Sudamérica, formando así el continente americano.

Producto del choque de las placas tectónicas Coco y Caribe, se genera una zona de subducción que hizo emerger la zona del Pacífico centroamericano, por medio de una larga cadena volcánica conocida como Arco Volcánico Centroamericano, que inicia al norte de Guatemala y culmina en Panamá, atravesando todo el istmo centroamericano en su parte occidental.

A lo largo de éste arco, es posible encontrar estrato volcanes, formaciones volcánicas de cenizas y domos de lava de las mismas erupciones; muy a pesar que en la zona de la Meseta de los Pueblos no se encuentran volcanes, ni formaciones de estos, los suelos concentran material volcánico por lo que se pueden clasificar en:



Mapa 2 Mapa de suelos de Nicaragua. Fuente: INETER

**De origen volcánico:** de relativa reciente formación, formado por materiales expulsados por erupciones volcánicas. Esto se puede ver en las costas del océano Pacífico, escorrentías y perfiles de cortes de origen natural o antrópico, llenos de depósitos y estratos de arenas negras típicas de los volcanes.

Son suelos que permiten una mayor infiltración del agua, razón por la que la ocurrencia de ríos es escasa, y si los hay, son de escaso caudal; sin embargo dado los nutrientes aportados por estos, son considerados, suelos de vocación agrícola y forestal.

Los suelos de tipo **Inceptisoles**, se encuentran en pequeños bloques en la Meseta de los Pueblos. La capa vegetal que los cubre es de tipo tropical seco, con altas precipitaciones, su característica arenosa con poca aparición de rocas, su fertilidad es muy escasa, característica que se logra observar en el extremo norte de la Meseta, justo en la zona de El Crucero. Donde confluye el tipo de suelo inceptisol y los gases provenientes del volcán Masaya que son arrastrados por los vientos hasta esta zona.

La vocación de estos suelos es para muchos cultivos, entre los que destacan: cacao, maíz, piña, cítricos, café, gramíneas característica de la producción en la Meseta de los Pueblos y cuya bonanza de producción, afectaría de manera positiva las fiestas patronales del circuito ritual.

**Suelos Afisoles:** en la zona del Pacífico nicaragüense, predominan en los departamentos de Carazo y Rivas, son suelos fértiles por lo que son estimados para uso agropecuario. La zona boscosa que se presenta en este tipo de suelos es de tipo Tropical seco, característica que se puede observar en la delgada llanura costera que baja desde la zona alta hasta las costas del Pacífico; así como bosque húmedo de altura propio de la Meseta misma.

### **6.1.3.- Los árboles y los animales de la región histórica**

La región histórica aquí estudiada, en cuanto a flora y fauna, corresponde a lo que el doctor Juan Bautista Salas Estrada (1993) clasifica como región ecológica del Pacífico nicaragüense. Este autor refiere que aquí se encuentra la zona más seca y caliente del país, con un sensible descenso de temperatura relacionada con la altitud a razón de 1°celcius por cada 100 m a partir de los 600 msnm. Alturas que van desde el nivel del mar hasta el punto culminante 1745 msnm en el volcán San Cristobal en la cadena volcánica de los Maribios y en la Meseta de los pueblos a 945 msnm en Las Nubes.

La flora de esta zona, se conoce como bosque subtropical y está compuesto por plantas y árboles caducifolios estacionales que pierden sus hojas cada año para el periodo de sequía, ubicadas a una altura comprendida entre los 0 y 200 msnm; subcaducifolias cuya característica es perder el follaje de manera anual durante los periodos de sequía a razón de un cuarto de la flora existente, comprendido entre los 200 y 600 msnm; y perennifolias, que a pesar de los periodos de sequía o lluvia mantienen el follaje desde los 600 hasta cerca de los 1000 msnm en Las Nubes.

Estas tres características de la flora en la región histórica, responde a la altura del lugar y las variaciones de temperatura ocasionadas por la misma, de manera que, en la zona baja o costera se encuentra la flora caducifolia, en la zona media la subcaducifolia y en la zona alta la perenne. Ésta tiene por característica que inicia su mayor proceso de fotosíntesis en el período de lluvias; época en la que reverdece nuevamente; fecha marcada en el calendario ritual regional el 3 de mayo, día de la Cruz, para el inicio de las lluvias.

La presencia de los árboles también está asociada con la vega de los ríos, avenidas, escorrentías, zonas costeras de manglar y zonas de infiltración, en cuyos alrededores es posible encontrar pequeñas manchas verdes todo el año, producto de la presencia de agua en sus alrededores.

Esta característica hace de la región, una zona diversa en cuanto a flora, los usos sociales de la capa vegetal se puede observar en las industrias artesanales que utilizan la madera como materia prima y cuyo mayor aprovechamiento en esta región histórica se ubica en la ciudad de San Marcos, donde manos laboriosas transforman ésta, en muebles del hogar con las más finos acabados o rústicos según los gustos; entre los árboles que se utilizan, de preferencia se tiene la caoba, cedro macho o cedro real, roble; incluso por las necesidades se tiene en cuenta que se usan árboles frutales como el mango y mamón para tales efectos.

Uno de los usos cotidianos de la madera es para convertirla en carbón o en leña seca, que alimenta los fogones de hogares y negocios de comidas por toda la región. Muy a pesar de que indistintamente se utilizan todos los maderables, se prefieren el brasil, quebracho y madero negro, por la rápida combustión que generan.

Asimismo, se utilizan para cortinas rompe vientos e insecticidas en el caso del eucalipto y el neem respectivamente; con sus consecuencias posteriores en el caso del primero, el alto consumo de agua que reseca la tierra y es altamente

invasivo y el segundo cuyas semillas son alimento tóxico para aves y mamíferos como el murciélago; aspersores de semillas de la naturaleza.

Los frutales son muchos y se aprovechan para el consumo doméstico y el comercio como: jocote gismoyo, guaturco, mico, jobo, de cerco, tronador; mamones, nancites, mameyes, zapotes, cocos, papayas, mangos, grosellas, aguacates, piñas, calalas, granadillas; en fin, región de mucho provecho.

Otras son de uso medicinal, ornamental y culinaria como: ruda, albahaca, culantro, apio, hierba buena, chíá, linaza, verbena, dormilona, purgue fraile, chilca, narciso, jupiter, san Diego, sacuanjoche, juanita, diez de la mañana y muchas más que es posible encontrarlas en los patios, huertas, fincas, colinas y valles de esta región. Otro de los usos sociales de la flora se observa en los topónimos; en este sentido gracias a la presencia aglomerada de árboles es posible encontrar en las topinimias del lugar, sitios conocidos como, El Jicaral, El Nancital, El Pcohotal, El Pochotillo, Los Aromos, Nacascolo.

A continuación se presentan al menos 30 árboles representativos de flora en la región histórica.

**Tabla 1 Flora de la región histórica. (Representación)**

N°	Nombre común	Nombre científico
1	Madroño	<i>Calycophyllum candidissimum</i>
2	Pochote	<i>Bombacopsis quinata</i>
3	Cedro real	<i>Cedrela odorata</i>
4	Laurel negro	<i>Cordia alliodora</i>
5	Achiote	<i>Bixa orellana</i> Achiote
6	Cacalogüiste	<i>Godmania aesculifolia</i>
7	Tempisque	<i>Mastichodendron capiri</i> var.tempisque
8	Panamá	<i>Sterculia apetala</i>

9	Caoba del Pacífico	<i>Swietenia humilis</i>
10	Aromo	<i>Acacia farnesiana</i>
11	Nancite	<i>Byrsonima crassifolia</i>
12	Tigüilote macho	<i>Cordia truncatifolia</i>
13	Júcaro sabanero	<i>Crescentia alata</i>
14	Guácimo de ternero	<i>Guazuma ulmifolia</i>
15	Espino de playa	<i>Pithecellobium dulce</i>
16	Chicharrón blanco	<i>Rehdera trinervis</i>
17	Sardinillo	<i>Tecoma stans</i>
18	Guanacaste de oreja	<i>Enterolobium cyclocarpum</i>
19	Guayacán	<i>Guaiacum sanctum</i>
20	Nacascolo	<i>Caesalpinia coriaria</i>
21	Brasil	<i>Haematoxylum brasiletto</i>
22	Escobillo	<i>Phyllostylon brasiliensis</i>
23	Espavel o Agüegüe	<i>Anacardium excelsum</i>
24	Mangle blanco	<i>Bravaisia integerrima</i>
25	Almendro de río	<i>Andira inermis</i>
26	Chilamate de río	<i>Ficus máxima</i>
27	Anona	<i>Annona glabra</i>
28	Guabillo de río	<i>Inga vera</i>
29	Coyol	<i>Acrocomia vinífera</i>
30	Jocote dulce	<i>Spondias mombin</i>

La fauna de la región es característica del bosque tropical seco, y comprende reptiles, aves, mamíferos, anfibios, acuáticos y arácnidos; la mayor parte de ellos son de origen silvestre y otros pocos, domesticados y adaptados a la vida cotidiana, por la importancia económica, social y espiritual que encierran en ellos mismos.

Para la taxidermia, es posible encontrar batracios, reptiles y aves. Para el sector cuero calzado, es de importancia el cuero de reses de crianza doméstico-

comercial y de importancia doméstica, se prefieren aves de corral como gallinas, gallos, patos, gansos, chompipes, el ganado porcino, vacuno y caballar.

El ganado mayor, es de importancia en la vida económica campesina, por la tracción que representan a la hora de establecer las labores agrícolas y el transporte real a lo interno de las comunidades rurales e incluso en el interland rural-urbano-rural. Mientras que el ganado menor y aves de corral forman parte de la dieta de los vecinos de la región histórica

Las funciones rituales, están representadas principalmente por el sacrificio de animales, en fechas de mayor relevancia como bautismos, cumpleaños, aniversarios, erección de viviendas, muertes, recordatorios; y con el circuito ritual de los santos hermanos, pues son animales de tiro para el acarreo de ofrendas.

A continuación se presentan 30 animales representantes de esta región histórica, basado en el informe de: Revisión y estado actual de la fauna silvestre en Nicaragua, publicado por la Comisión de Jóvenes Ambientalistas y el MARENA.

**Tabla 2 Fauna de la región histórica. (Representación)**

N°	Nombre común	Nombre científico
1	Gato de monte	Leopardus wiedii
2	Lora hablantina	Amazona auropalliata
3	Tortuga caguama o boba	Caratta caretta
4	Tortuga paslama	Lepidochelys olivacea
5	Tortuga tora	Dermochelys coriacea
6	Ranita de sangre	Dendrobates pumilio
7	Boa arborícola	Corallus anulatus
8	Boa común	Boa constrictor
9	Zopilota	Clelia clelia
10	Iguana verde	Iguana iguana
11	Lora frente roja	Amazona autumnalis

12	Chocoyo frente carmesí	Aratinga finschi
13	Chocoyo zapoyolito	Brotogeris jugularis
14	Búho de anteojos	Pulsatrix perspicillata
15	Tecolotito manchado	Otus trichopsis
16	Búho café	Ciccaba virgata
17	Lechuza de los campanarios	Tyto alba
18	Colibrí rabiazul	Amazilia saucerrottei
19	Mono carablanca	Cebus capucinus
20	Chancho de monte o jabalí	Tayassu pecari
21	Araña picacaballo	Brachipelma albopilosa
22	Cascabel	Crotalus durissus
23	Mano de piedra	Botrops nummifer
24	Rey de los zopilotes	Sarcoramphus papa
25	Piche	Dendrocygna autumnalis
26	Armadillo	Cabassous centralis
27	Guardatinaja, Tepezcuintle	Agouti paca=(Cunuculus paca)
28	Guatuza	Dasyprocta punctata
29	Pizote	Nasua narica
30	Ardilla	Sciurus deppei



Foto: 1 Tepezcuintle o Guarda Tinaja,  
Fuente: [www.teletica.com](http://www.teletica.com)

#### **6.1.4.- Apuntes sobre la fundación de las localidades en la región histórica.**

Los cinco municipios en lo que se enmarca el fenómeno religioso y que dan lugar a la conformación de la región histórica, presentan datos interesantes en relación con aglutinar tan alto porcentaje de población en tan relativo escaso territorio. Existen constantes que permiten argumentar esta situación, como sus orígenes, pues resulta que las ciudades de más antigüedad suelen ser mayores y de proximidad con centros de población más grandes, como la ciudad de Managua, que detenta la capitalidad del país.

Muy a pesar que los decretos legislativos que señalan fechas específicas de fundación de las localidades fundadas o elevadas al rango de pueblo después de la independencia de 1821, en realidad para el caso de Jinotepe y Diriamba sus asentamientos poblacionales son mucho más anteriores. No así para el caso de San Marcos, La Concepción y Dolores, de cuyos orígenes se trata en este apartado.

El municipio de Dolores que actualmente figura en la división política administrativa del departamento de Carazo, era un pequeño caserío cuya dependencia política, económica, religiosa, administrativa era cuestión de disputas y diferencias entre los pueblos de Diriamba y Jinotepe. Según los historiadores nicaragüenses Julián Guerrero y Lourdes Soriano, hasta 1981 Dolores con La Conquista, eran caseríos, valles y comarcas adjuntos a los municipios antes mencionados.

*“Los vecindarios de La Conquista y de Dolores [1981] que hoy forman parte del departamento, eran en aquella época valles o comarcas y más tarde fueron creados como embriones ciudadanos, por leyes posteriores” (Guerrero y Soriano. 1964; pág.. 22)*

Los mismos autores consideran al municipio de Dolores como una ficción legal, pues prácticamente carece de jurisdicción territorial, es más el aprovechamiento

productivo de parte de la población de Dolores, tiene lugar en territorio de Jinotepe y de Diriamba.

*“Jurídicamente este municipio [Dolores] es una ficción legal, pues carece de jurisdicción territorial. Su primitiva jurisdicción de cinco kilómetros cuadrados, pasó del dominio de los municipios vecinales de Jinotepe y de Diriamba, en querellas jurisdiccionales que resultaron perdidosos sus pobladores”* (Guerrero y Soriano. 1964; pág. 87)

Para el caso del municipio de San Marcos, igual es de fundación relativamente reciente, ya que anteriormente pertenecía al municipio de Diriamba. Esto se puede constatar en el artículo 64, inciso 10° del Código de la Legislación de Nicaragua, en el decreto de ley electoral, aprobada el 4 de marzo, del año 1898, publicado en La Gaceta, diario oficial de la República de Nicaragua, en la que claramente se reconoce jurisdicción electoral del otrora distrito de Diriamba, lo que hoy conocemos como municipio de San Marcos.

*“El departamento de Carazo, se dividirá en los distritos de Jinotepe y Diriamba. El distrito de Jinotepe, comprende: Jinotepe, Santa Teresa, El Rosario y La Paz. El distrito de Diriamba, comprende: Diriamba y San Marcos”*. (La Gaceta, 1898: Pág. 18)

Por otro lado los historiadores nicaragüenses Julián Guerrero y Lourdes Soriano, explican sobre el origen de los pobladores de San Marcos.

*“Las familias fundadoras de San Marcos fueron los Campos, Martínez, García y Rojas, originarios de Jinotepe algunos y de Nindirí otros, quienes se fincaron en el lugar a finales del siglo pasado [XIX]”* (Guerrero y Soriano, 1964. pág. 69).

Es curioso que a pesar de que sus pobladores procedían de Nindirí y Jinotepe, la jurisdicción le correspondiese a Diriamba. Entre las razones podemos destacar la

amplitud del territorio que abarcaba Jinotepe era mayor en relación al de Diriamba; para el caso de Nindirí, la distancia entre San Marcos y éste era mucho mayor. Mientras tanto, La Concepción, según el Plan de Ordenamiento Territorial 2012 – 2027, los primeros pobladores eran sembradores estacionales que llegaban desde Managua y poco a poco, por las mismas venturas económicas, fueron poblando lo que hoy es la ciudad de La Concepción y San Juan de la Concepción:

*“La ciudad fue poblada temporalmente por sembradores de tabaco y cereales, cerca de 1849, que llegaban provenientes de la ciudad de Managua, y residían en viviendas provisionales, en las que se establecían durante el año, para labrar la tierra. Años más tarde llegaron dos familias, los Carballo en La Concepción y los Ortiz en San Juan de La Concepción, que se establecieron definitivamente en esos centros urbanos”. (AMUSCLAN, 2013: pág. 16)*

Este municipio es reconocido como pueblo por el expresidente Evaristo Carazo, a quien se le debe el nombre del departamento vecino, un 8 de abril de 1889, bajo el nombre de San Juan de La Concepción y es que según sus pobladores, antiguamente le pedían a San Juan para las buenas cosechas de las que hoy por hoy, repunta por su producción de cítricos.

Para el caso de Diriamba y Jinotepe, aparecen como pueblos de origen Chorotega, cuyo principal representante era el *mankeme* Diriangén. En este sentido es preciso aclarar la relación lingüística de Cacique, Teyte y Mankeme. La palabra Cacique que significa mantenedor de una casa, que tiene o posee vasallaje, es de origen Arauco de las Antillas Menores donde fue escuchado y asimilado por los invasores españoles de finales del siglo XV.

Similar significado tiene la palabra Teyte. Pero esta es de origen Náhuatl, era el título nobiliario con el que se reconocía a los dirigentes y sabios, Teyte que quiere decir anciano – por su sabiduría – llega a nuestros días como taita, tatita, tata. Y

finalmente Mankeme, cuyo contenido refiere a lo mismo, pero en lengua Chorotega. Al Respecto el historiador José Mejía Lacayo, afirma que:

*“Ellos [los Chorotegas] eran una sola sangre y una lengua, y se llamaban a sí mismos Mánkeme, gobernantes, maestros, que los españoles corrompieron a Mangues. La palabra mánkeme se deriva de xima, la cabeza, de donde el chiapaneco dxämä, el gobernante u hombre a la cabeza, y mandxämä, amo, jefe, en la cual la palabra ma es un prefijo posesivo, y n una partícula, algunas veces relativa, otra eufónica, de uso excesivo en esta lengua. Se puede comparar al nahuatl in”. (Mejía Lacayo, 2013; pág. 53)*

Otra prueba de los orígenes inmemoriales de Jinotepe y Diriamba, se asienta en el análisis del origen lingüístico del topónimo, de clara ascendencia indígena náhuatl y chorotega, de ellas, tenemos que para “Jinotepe”, el geógrafo, biólogo e historiador nicaragüense Jaime Incer (1985). Señala una posible corrupción de “Jilotepe”, que quiere decir poblado de los chilotes:

*“Jinotepe: Ciudad y municipio del Departamento de Carazo. Según Valle: xiotl-cuahuitl-tepec, “poblado de Jiñocuaos” (Bursera simaruba). Mántica da como significado: xima-tepetl, “cerro trasquilado o cerro pelón”. Dávila Bolaños: jin, gentilicio de los Sumus; tepec, poblado: “poblado de Sumus”. Debemos anotar que las tres interpretaciones no coinciden entre sí, ni con la realidad botánica, topográfica y antropológica. Quizás será corrupción de Jilotepe, de xilotl-tepec, “poblado de chilotes” (Incer; 1985: pág. 428)*

Efectivamente, los árboles de jiñocuabo son escasos en la región, por otro lado, la orografía se caracteriza por ser una meseta sin elevaciones de importancia y por último, la historia y etnohistoria no señalan grupos Sumus o Mayagnas en las costas del océano Pacífico de Nicaragua.

Al respecto de “Diriamba”; señala que proviene de lengua chorotega; de los vocablos *diri*, cerros y *mba*, grandes; por lo que la traducción es “lugar de grandes cerros”. Curiosamente si, en la orografía del lugar, no se encuentran cerros o montañas de gran altura; es más bien una gran meseta de unos 600 msnm. Nuevamente se corrobora la falta de elevaciones.

San Marcos, Dolores y La Concepción, evidentemente tienen origen en la lengua española, el primero representa a uno de los discípulos de Jesús según la biblia, el segundo a la Virgen de Dolores y el tercero por las creencias en San Juan como propiciador de buenas cosechas, muy a pesar de que el santo patrono y titular es la Virgen de Monserrat.

Por otro lado, tenemos la ubicación de sus fiestas patronales en el calendario ritual católico y su referente con el calendario agrícola anual, de las poblaciones indígenas asentadas en la región del pacífico nicaragüense.

Para el caso de Diriamba, la fiesta patronal dedicada a san Sebastián, durante 20 días, correspondiendo de esta manera a los días que formaban cada uno de los 18 meses del calendario indígena. En trabajos anteriores, se aclara la distribución temporal durante los días que dura esta fiesta.

*“en el contexto [Diriamba] se conoce que la fiesta iniciaba básicamente un 9 de enero, como víspera de la bajada del santo que tradicionalmente tenía lugar un 10 de enero, para dar inicio así con la novena, el 26 de febrero se da el paseo de la patrona, el 27 es la octava, que se cuenta a partir del día 20, y se culmina un 28 con un descanso general después de las fiestas. Siendo así, resulta que tenemos los 20 días del calendario indígena. A esto hay que agregar el último ritual que tiene fecha un 2 de febrero en que se elige a los nuevos cargos que darán vida a la fiesta el próximo año”. (Cienfuegos, 2014; pág. 66)*

Para el caso de San Marcos, la fiesta arranca con la bajada del santo, y esta tiene lugar cercano a la segunda semana de abril y concluyen la primera semana del mes de mayo, es decir que nos encontramos nuevamente con aproximadamente 20 días, para el año 2016, según Tania Ortiz, corresponsal de El Nuevo Diario, en su publicación electrónica. Plantea que las fiestas iniciaron el 14 de abril y terminaron el 3 de mayo, justamente el día de la Cruz. Fiesta que da inicio a la siembra de primera en el calendario agrícola del Pacífico nicaragüense.

*“Finalmente el 3 de mayo, las imágenes de Monserrat, San Sebastián y Santiago, regresan a sus respectivas ciudades y con esta actividad concluyen las fiestas de la ciudad que pertenece al triángulo de oro”. (Ortiz, 2016; END)*

Santiago apóstol patrono de la ciudad de Jinotepe, su fiesta cuyo día principal es el 25 de julio, también corresponde al calendario agrícola anual, para entender esta situación, se debe leer a Alejandro Dávila Bolaños, quien explica la fiesta y la relación con la canícula.

*“Fiesta de Santiago (25 de julio) Creían los Sacerdotes-astrónomos indígenas que cuando la Vía Láctea cruza el cielo, de norte a sur, en las primeras horas de la noche, dos trecenas después del solsticio de verano, comenzaba el periodo de descanso de los dioses de la lluvia, protectores del maíz. Este lapso de tiempo, conocido entre nosotros como la canícula, se caracteriza por la ausencia total de lluvia y termina el 15 de agosto” (Dávila Bolaños, 1987; pág.. 144)*

Mientras tanto la fiesta patronal del municipio de La Concepción, se realizan del 8 al 18 de febrero, coincidiendo con la fecha solar en que se celebra a san Sebastián patrono de Diriamba. Nuevamente Alejandro Dávila Bolaños, señala:

*“En otros lugares y pueblos, celebraban la entrada del año nuevo hasta el 8 de febrero y hoy celebran en dicha fecha bajo el disfraz de la virgen de Monserrat en La Concepción, Masaya” (Dávila Bolaños, 1987; pág.. 116)*

Una característica común para las fiestas que conforman el circuito ritual, es la celebración de las octavas; para el caso de Diriamba, la octava recae en la función de la patrona, esta se celebra con una procesión llamada el paseo de la patrona. La fiesta tiene dos momentos, el primero es asumido por los hombres por un lapso de 4 días, posteriormente una pausa de tres días, luego de esto viene la función de la patrona, que marca la octava. En la siguiente cita, se confirma esta situación.

*“A las actividades que se realizan en la casa del Mayordomo y la Patrona o el Comité de Fiestas se le conoce como función. La fiesta se divide en tres momentos: primero del 17 al 20 de enero, donde toma el papel protagónico el Mayordomo; un intermedio de cuatro días donde descansa nuevamente el santo en la iglesia, para salir el 27 a dejar a los santos que lo visitan y así concluye el paseo o función de la Patrona que va desde el 24 de enero al 27 de este mismo mes”.* (Cienfuegos, 2016: pág. 254)

Asimismo, en Jinotepe, se tiene marcado como parte de la fiesta, la octava de Santiago. El periodista de El 19 Digital, Hamer Ramos, comenta sobre esta fecha en el calendario ritual de Jinotepe.

*“Luego de la Misa [del primero de agosto], las imágenes [san Sebastián, San Marcos y Santiago] salieron en la tradicional procesión de Octava, la cual se desarrolla ocho días después del 25 de julio, día en que se celebró a Santiago Apóstol. La “Octava” de este 1 de agosto recorrió las principales calles de la ciudad de Jinotepe junto a un mar de promesantes y los bailes de las Inditas y los Diablitos de Santiago”.* (Ramos, 2016; El 19 digital)

La octava tiene lugar ocho días después de la fecha principal del santo patrono, esto responde a que el día noveno, según creen los campesinos y tradicionalistas del circuito ritual, los muertos vuelven a la vida para desaparecer, entonces se

tiene una especie de último encuentro, como la fiesta de los santos es anual entonces se hace como una despedida una día antes. Luego los santos regresan a su morada habitual, hasta que regresa el día de la fiesta al siguiente año.

Es importante destacar que la fiesta de san Marcos y la de la virgen de Monserrat, no tienen octava como parte de sus rituales de fiesta, pues son pueblos de fundación que no tienen raigambre indígena. Así se evidencia en el topónimo, en los documentos históricos y en el origen de sus primeros pobladores. Los concheños eran de Managua y los de San Marcos, generalmente de la ciudad de Diriamba. Julián Guerrero y Dolores Soriano (1964) aclaran ésta situación

*“Aunque las tradiciones recogidas fijan en el año 1820, la erección de San Marcos en Pueblo, nosotros estimamos, mientras documentalmente no pueda sostenerse lo contrario, que de haber ocurrido tal erección, habría sido con posterioridad a la independencia del año 1821, pues no fue costumbre de la corona de España otorgar tal título sino los de Ciudad o Villa, para las poblaciones importantes de la América”. (pág. 70)*

**Tabla 3 Apuntes sobre la fundación de las ciudades del circuito ritual.**

Unidad de Análisis/ Municipio	Origen toponímico	Fiesta	Fecha de fundación	Superficie en km <sup>2</sup>	Población municipal
Jinotepe	Del náhuatl: Xilotl chilote y Tepetl cerro: Cerro de los chilotes	Santiago Apóstol 25 julio	inmemorial	280.52	42,192
Diriamba	Del chorotega <i>diri</i> , cerros y <i>mba</i> , grandes; por lo que la traducción es "lugar de grandes cerros"	San Sebastián 20 enero	inmemorial	348.88	57,542
San Marcos	De origen español. En honor a San Marcos el evangelista.	San Marcos 24 y 25 abril	1820 Título de pueblo*	118.11	29,010
Dolores	De origen español. En honor a la Virgen de Dolores	Nuestra señora de los Dolores, mayo	1904**	2.62	6,761
La Concepción	De origen español	Virgen de Monserrate 8 – 18 febrero	Poblada desde 1839***	68	31,950
			Totales	816.13	167,455

### 6.1.5.- La vida cotidiana en la región histórica

En la región histórica se ubican cinco ciudades principales: Diriamba, Jinotepe, San Marcos, Dolores y La Concepción; todas ellas tienen en común, poseer un centro urbano, cuya característica responde a las cuadrículas urbanas de patrón español del siglo XVI, que consiste en un parque central y una calle real, en cuyos alrededores o proximidades se instalaron los edificios públicos de poder político – administrativo, como la alcaldía; poder religioso, representado por la iglesia católica; así como centros del poder económico, a manera de diversos comercios.

Las calles reales o principales, se extienden desde las iglesias o templos católicos principales de cada una de las ciudades, generalmente conectan con carreteras que enlazan directamente con la carretera panamericana sur.

Los templos católicos principales de cada ciudad tienen por características sus paredes gruesas de hasta un metro de ancho y pintadas de blanco. Todas por su majestuosidad, pueden verse desde los cuatro puntos cardinales de cada una de las ciudades.

*“pintada de blanco y dispuesta en dirección este – oeste, tiene como santo titular a san Sebastián, patrono de la ciudad. Tiene 2 campanarios frontales, en la torre sur tiene 3 campanas y en la norte 1, las que al repicar se escuchan por toda la ciudad y una cúpula principal coronada con una réplica en tamaño real del santo son notables, el interior con un altar mayor hecho de mármol, las paredes están ricamente adornadas con pinturas que reflejan la vida pública de Cristo, así como escenas del martirio de san Sebastián.* (Cienfuegos; 2014: pág. 33)



**Foto 1 Frontispicio de la Basílica menor de San Sebastián en Diriamba. Fuente: propia**

Al hacer recorridos por las ciudades de la región histórica, es posible encontrarse con diversas construcciones, edificios, monumentos, plazas parques y sitios de interés que forman parte de la nomenclatura social de las ciudades.

Es preciso aclarar en este punto, que la nomenclatura urbana, fuera de señalar calles y avenidas con números y nombres, tal como sucede en las demás ciudades, para el caso de éstas, son nombradas por sucesos, personas, edificios, memorias que se ubicaron en estos lugares.

Anteriormente se señala que estas ciudades conectan y son atravesadas por la carretera panamericana sur; ahora bien, si el lugar de referencia se dispone en ésta, la dirección puede ser km 44 ½ carretera sur, en Dolores, que es donde se ubica PLASTINIC, empresa dedicada a la producción de productos plásticos varios. O bien del reloj de Diriamba, 300 metros abajo.

Asimismo, para las direcciones a lo interno de las ciudades, se utilizan los cuatro puntos cardinales, con excepción del este y el oeste que son llamados arriba y abajo respectivamente. Se miden por cuadra, metros y/o varas indistintamente. Muy a pesar de que existen señalizaciones públicas que permiten la ubicación. Como ejemplo podemos ubicar la pizzería To Go del BDF ½ cuadra arriba.

Todas las direcciones son puntos de referencia social, por lo que se hace necesario aquí, señalar ciertos puntos de ubicación socialmente aceptados. A continuación se detallan los sitios de referencia social de mayor importancia en la región histórica.

En el caso de la ciudad de Diriamba tenemos: La Basílica Menor de San Sebastián, el Reloj, Antiguo Teatro González, Mercado Municipal Manuel de Jesús Rivera “La Mascota”, el Cementerio Municipal, el Estadio Caciques de Diriangén, Museo del Trópico Seco, las Cuatro Esquinas, la Casa de Cultura.

En la ciudad de Jinotepe, se ubican: Parroquia Santiago de Jinotepe, Terminal de Buses Managua – Jinotepe. FAREM Carazo, Escuela Normal Ricardo Morales Avilés, Policía de Jinotepe, antigua Estación del Ferrocarril, Beneficio Santa Bárbara, Mercado Municipal de Jinotepe. Alcaldía de Jinotepe, Banpro y BDF.

En Dolores, los puntos de referencia social son: la Parroquia de Nuestra Señora de los Dolores, Centro de Retiro Betania, PLASTINIC, Alcaldía de Dolores, La Ermita de Guadalupe, el Estadio municipal Ramiro García.

En La Concepción: la Parroquia de La Inmaculada Concepción de María, Centro Recreativo La Concha, el estadio Municipal de La Concepción, Por último y no menos importante, en San Marcos destacan: Hertylandia, la Parroquia San Marcos y la Keiser University.

Las viviendas en la región histórica tienen una suerte diversa en lo que se refiere a materiales, diseños, antigüedad, y ubicación a partir del centro urbano. De manera que se pueden distinguir al menos cinco tipos.

**Viviendas urbanas de estilo colonial**, que otrora fueron casonas, casas haciendas, bodegas, beneficios de café, edificios de poder religioso y de gobierno local, actualmente han sufrido modificaciones sustanciales. Diferentes sucesos han hecho eco y mayor rapidez en las transformaciones de éstas, los que se explican en los capítulos subsiguientes.

La mayoría de ellas, dispuestas alrededor de los centros urbanos, los materiales de construcción con los que están construidas son diversos; pero con predominio de piedras canteras, adobes, bloques; en su mayoría con patios internos, techos muy altos generalmente de tejas de barro.

Algunas de estas son de dos plantas, balcones, con predominio de colores pasteles en sus paredes, sin garaje, sin porches, paredes altas que se erigen muy

próximas a los andenes y las más veces compartidas para división de las viviendas vecinas. Muchas se han transformado en negocios, oficinas públicas o privadas, centros educativos, hoteles, otras abandonadas casi por colapsar y una minoría aún siguen como viviendas familiares.

Todas ellas, pertenecientes a familias con apellidos de raigambre en las ciudades o lo que se puede, llamar como la aristocracia local. Las que aún sirven de vivienda han sufrido modificaciones internas, pues al crecer las familias, han dividido la propiedad a lo interno, no obstante conservan las fachadas. Es decir que las relaciones de parentesco, ha permitido el seccionamiento interno de las grandes casas del centro de las ciudades.

**La vivienda de tipo popular**, se encuentra rodeando el centro urbano de las ciudades, se agrupan en barrios surgidos en su mayoría después del triunfo de la Revolución Popular Sandinista en 1979. Un signo distintivo es el nombre de estos, así como sus calles y monumentos que señalan la gesta histórica de muchos héroes y mártires.

Los terrenos donde se ubican éstas viviendas son de diversos tamaños, según la ubicación y obtención del mismo, viviendas pequeñas, muchas de ellas con hacinamiento, materiales de construcción generalmente bloque y hierro armado; techo de zinc.

Los servicios básicos con conexión regular, pero fallan frecuentemente. A pesar de ello, es posible encontrar en estas viviendas grandes recipientes para almacenar agua de uso diario e ingeniosos candiles en botellas de vidrio, lámparas y candelas, como alternativa para alumbrar la noche al faltar la energía eléctrica.

**Viviendas en riesgo**, son aquellas que se construyeron en predios baldíos de uso común, cerca de cauces y escorrentías, en pendientes inclinadas. Además de los materiales arriba mencionados, es posible encontrar madera, ripios, cartones,

plástico negro y otros materiales reciclados. En su mayoría son habitadas por familias de reciente migración a las ciudades, desde las áreas rurales cercanas. Una característica infaltable, es la posesión de animales domésticos como perros y aves de corral, lo que hace una mirada de transición entre lo rural y lo urbano.

El cuarto tipo de vivienda es **el residencial**. Son conjuntos habitacionales planificados por empresas constructoras en las afueras de las ciudades o bien lotificaciones privadas; todo el conjunto posee los servicios básicos de acceso a la población y son completamente regulares; el poder adquisitivo de estos vecinos, les permite vivir en un ambiente alejado de la realidad urbana de las ciudades; incluso su ubicación espacial permite asegurar esta situación. El mismo poder adquisitivo incluye la seguridad social, el equiparamiento económico vecinal, una especie de compra de vecinos; es decir, las familias que aquí habitan, tiene ingresos económicos equiparables. Generalmente son nuevos ricos o hijos de las familias de abolengo en la región histórica.

Finalmente, **la vivienda rural**; se ubica en grandes terrenos separados por cercos de alambre de púas y cercas vivas. La vivienda es de uso para familias extensas, generalmente de tejas y paredes de adobes, bloques de cemento o piedras canteras que se extraen en la misma región. La cocina ocupa un cuarto contiguo a la vivienda, el baño generalmente se ubica en el lavandero, la letrina es el inodoro campesino y se ubica lejos de la vivienda principal.

La vivienda principal es generalmente rectangular, con un porche-sala-comedor generalmente expuesto al patio; los animales domésticos suelen ser infaltables: perro, gatos, gallinas, gallos, chompipes, patos, loras, gansos, palomas de castillas, cerdos, reces, caballos y ocasionalmente mapaches, guatusas, pizotes, monos araña y monos capuchinos.

El interior de la vivienda consta de una división que separa la sala-porche-comedor de las habitaciones, esta división suele ser una pared móvil y frágil, una especie

de biombo, en el que se ubican, como adornos principales, fotografías de difuntos o acontecimientos familiares de importancia como bautizos, comuniones, casamientos, viajes, graduaciones, imágenes religiosas y de políticos de preferencia familiar.

La cama generalmente compartida por al menos dos miembros de la familia. La división interna de los cuartos suelen ser los roperos o simples sábanas. Las camas son tijeras forradas de saco, tapesco de cuero de res y literas de madera. La infaltable hamaca suele ubicarse en el bajareque de la sala-porche-comedor o bajo frondosos árboles.

El patio campesino, es mucho más grande que el urbano y de mayor utilidad en cuanto a producción. Es posible encontrar en estos, árboles frutales como aguacate, mangos, tamarindos, mamones, marañones, también gramíneas, tubérculos, musáceas, y otras plantas ornamentales que forman parte de la botánica popular.

Entre los servicios de acceso a la población en las ciudades, es posible observar a simple vista el tendido eléctrico y conexiones domiciliarias, comerciales y públicas. La comunicación telefónica a pesar de la pujanza en años anteriores por la instalación de línea fija, ahora es cada vez más perceptible entre la población el uso de telefonía móvil, misma suerte que ha corrido el servicio de internet, pues a través de los dispositivos móviles se accesa al servicio del mismo, incluso los parques centrales de las ciudades, ahora cuentan con wifi gratis las 24 horas.

En cuanto al transporte se refiere, las ciudades son dinámicas y variadas. Es posible observar a los vecinos caminar por las calles de las ciudades, esto gracias a la seguridad que se respira en las calles y la cercanía de los puntos de interés colectivo, como los mercados, paradas de buses, centros de salud, colegios e institutos y parques. Ocasionalmente, uno que otro carretón tirado por caballos

con cargas de leña y otros productos que llegan de la zona rural o bien berlinas para el transporte característico de esta zona.

Las caponeras o mototaxis, que son motocicletas modificadas, a la que se agregó un eje de dos ruedas traseras, misma que le permite ubicar en la parte posterior un cubículo para dos o tres pasajeros; pero es posible encontrarse hasta seis, unos sobre de otros. Éstas son una alternativa de transporte para los vecinos de mayor edad; personas que por cuestiones de premura tienen que trasladarse a diferentes lugares, movimientos de productos para el comercio, personas con niños y niñas en brazos.

El costo de una carrera se estima en 10 córdobas, aproximadamente, unos treinta centavos de dólar norteamericano. Este servicio es una estrategia económica real para muchos jóvenes varones de la ciudad, pues una de las características de los conductores de estos vehículos, es la juventud y contextura de fuerza, para movilizar pesadas cargas.

Agua potable, es posible en la región, gracias a la Empresa Nacional de Acueductos y Alcantarillados, ENACAL. Ésta la distribuye en las áreas urbanas por medio de conexiones domiciliarias; sin embargo, debido a la altitud del terreno y el aumento de la demanda producto del crecimiento demográfico, en las ciudades el servicio es irregular, de manera que los vecinos han optado en llenar recipientes para abastecerse de este vital líquido en tiempos que hace falta, de manera que un baño de madrugada y con temperaturas rondando los 18 grados celsius en este región suele ser el mejor refrescante que se puede tomar para sus vecinos y un reto para los visitantes de tierras bajas y calurosas como Managua.

Mientras en el área rural, al agua de consumo humano es acarreada en recipientes tales como barriles, pichingas y galones. También se abastecen de pozos artesanales en los patios de las casas, ojos de agua y quebradas; es preciso

señalar que en comunidades rurales con población considerable y de interés turístico y económico, cuentan con pozos dispuestos por ENACAL.

La educación, es un servicio de acceso a la población que llega a todo el país gracias a las transferencias del gobierno central, quien a través del Ministerio de Educación MINED, atiende los tres niveles considerados en las leyes de la República, distribuidos de la siguiente manera: escuelas de pre-escolar, en tres niveles, primaria en seis y secundaria con cinco niveles respectivamente.

Los colegios están clasificados en públicos y privados, y cuyo acceso es diferenciado por la gratuidad o el costo, según sea el caso. Es importante destacar las famosas escuelitas pagadas y de reforzamiento surgidas en las ciudades y comarcas rurales, cuya utilidad es reforzar los conocimientos que los niños y niñas adquieren a través del sistema de educación formal.

Si de educación universitaria se trata, en la región histórica tiene fuerte presencia la UNAN – Managua a través de la FAREM – Carazo, que da cobertura a los pobladores. Universidades privadas existen varias, entre las que destacan la Universidad Rubén Darío, que funciona en el antiguo edificio del colegio La Inmaculada; la Keiser University que se ubica en el área urbana del municipio de San Marcos. La Universidad Nicaragüense de Estudios Humanísticos, en el área semi-urbana de Jinotepe, Universidad Central de Nicaragua y Universidad Hispanoamericana en el área urbana de Jinotepe. Otros más recurren a la ciudad de Managua, donde la oferta académica y casas de estudios, es más amplia.

En cuanto al servicio de salud, hay presencia de éste, a través del Ministerio de Salud, MINSA. También se cuenta con el Hospital Regional Santiago, Hospital del Maestro, Hospital San José, Hospital Antonio Ramón Matus, y el privado Hospital Monte España; asimismo existen dispensarios y centros de salud en barrios de los centros urbanos y comarcas rurales, los cuales ofrecen para los pobladores, atención hospitalaria y pre-hospitalaria según el caso.

La región ofrece a sus pobladores y visitantes gran variedad de espacios propios para el ocio, la recreación y esparcimiento; entre ellos podemos destacar que Diriamba es considerada la cuna del fútbol nacional, casa materna del equipo muchas veces campeón nacional Caciques del Diriangén.

Respecto a Diriamba, hay que señalar que existen varios museos y parques en la ciudad. Entre estos destaca el Museo Ecológico del Trópico Seco, que presenta una exposición de flora y fauna característica del bosque tropical seco, que se encuentra en las zonas bajas de la región, Museo de Historia y Cultura de Diriamba, exhibe piezas arqueológicas y etnológicas propias. Museo comunitario y el Museo de Arte Popular y Religioso en San Marcos, Museo de Historia y Cultura de Jinotepe. Igualmente, las antiguas estaciones del ferrocarril se han convertido en comercios y museos al aire libre.

La economía regional es patente en todos sus rincones. Productos de diversas materias, procedencias, usos y costumbres, es posibles encontrarlos en los mercados municipales. Muchos otros comercios como bares, restaurantes, farmacias, comedores, tiendas de ropa y calzado, ciber cafés, pizzerías, cafetines, billares, comidas rápidas y otros más, se ubican en las zonas céntricas de las ciudades.

Es preciso destacar pulperías en barrios populares y pequeños negocios familiares como la venta de hielo, helados, gaseosas y tortillerías que dinamizan la economía de las familias. El comercio ambulante y ocasional es posible encontrarlo por las calles de las ciudades y principalmente en los parques centrales. Un domingo y los días de las fiestas patronales, son momentos precisos para observar este tipo de comercio.

La vestimenta habla de las ocupaciones y actividades de las personas. Por el día la ciudad se viste de colores azul y blanco para los estudiantes de los colegios e institutos locales, delantales para las mujeres que tienen sus negocios en los mercados municipales; hay personas vestidas de blanco que se dirigen a los hospitales, puestos médico y centros de salud, sombrillas, corbatas, faldas y biblias para los cristianos evangélicos.



**Foto 2 Antiguo Mercado de Jinotepe, bordeando la Parroquia Santiago, de este municipio. Fuente: Diario hoy. [www.hoy.com.ni](http://www.hoy.com.ni)**

Entre los católicos podemos encontrar variedad de vestimenta, como shores, pantalones, blusas, camisas, camisetas, camisolos y ocasionalmente imágenes de algún santo en forma de pulseras, anillos u otros accesorios.

Un accesorio notable, es que en las ciudades los hombres prefieren las gorras con brisera para evitar el sol o por moda. Ésta es usada por jóvenes y adultos, salvo que los jóvenes se interesan por los colores, y las marcas de las mismas. Los adultos por su parte, la usan para protegerse del sol. Mientras las personas que llegan de comunidades rurales, prefieren el sombrero de palma típico del campesino de estas zonas. La función primordial que brindan estos artículos es de proteger del sol; sin embargo la carga identitaria con el trabajo y lugar de origen, sí se manifiesta en el ya mencionado sombrero que usan los campesinos.

Un recorrido por las tardes nos da buena cuenta de la actividad deportiva de los jóvenes; hombres y mujeres con zapatos y ropas de fútbol o basquetball, clara evidencia del impacto de estos deportes en la región.

Las ciudades se transforman paulatinamente a medida que cae la noche; las seis de la tarde marca un momento de mucho movimiento de personas, los hay

quienes regresan de Managua u otras localidades por razones de estudios universitarios y laborales.

Estudiantes y comerciantes de regreso a sus viviendas, farmacias y comedores cierran sus puertas, los vendedores ambulantes cesan sus actividades, otros asisten a los servicios religiosos según su profesión de fe.

Respecto a la transformación que sufre la ciudad con el paso del día a la noche, el autor Mario Miguel Cienfuegos (2016) explica que, ya caída la noche la temperatura baja considerablemente, haciendo que las vestimentas para mitigar el calor diurno, sean cambiadas por prendas que abriguen; aparecen fritangas y puestos de comida rápida por todas las ciudades, los bares también abren sus puertas en la espera de sus consabidos clientes.

A partir de las nueve de la noche, la ciudad poco a poco comienza a dormir en la espera de un nuevo día; en fin la ciudad se transforma junto con sus pobladores, en espera de un nuevo día.

#### **6.1.6- Toponimias indígenas en la región histórica**

Si bien es cierto que el análisis toponímico no necesariamente responde a la teoría región histórica, pues éste comprende relaciones sociales de poder, donde los vencedores finalmente nombran los lugares, es importante resaltar a este punto los topónimos de origen indígena, relacionados con la flora, fauna, enfermedades, accidentes geográficos, referencias históricas.

Las fuentes bibliográficas de cada una de las toponimias aquí presentadas, son referenciadas como anexos. Siguiendo el patrón de asteriscos, para identificar cada uno de ellos.

A continuación se presentan las que se logró encontrar en mapas actuales de la zona.

**Tabla 4 Toponimias indígenas en la región histórica.**

N°	Toponimia	Localidad	Análisis lingüístico
1	Jinotepe	Jinotepe	Ciudad: del náhuatl Xilo: chilote, tepetl; Cerro” cerro de los chilotes” o bien de Xino contracción de jiñocuabo y tepetl altura: “cerro de los jiñocuabos”
2	Guachipilín	Jinotepe	Poblado; del náhuatl: Cuauh-chipilin, “árbol de caracoles” **
3	El Tular	Jinotepe	Poblado: del náhuatl: tollín, “junco de agua” ar, castellanizado. Lugar de los juncos de agua *
4	Cuispa	Jinotepe	Poblado; del náhuatl: cuxin “gavilán” pan adverbio de lugar, “el lugar del gavilán” *
5	Guisquiliapa	Jinotepe	Poblado, del náhuatl: huitz-quili-a-pan” río de los chayotes. **
6	Guacucal	Jinotepe	Río, del náhuatl Cuauh-cu “árbol de coyol” cal, castellanizado, lugar. Lugar de los árboles de coyol *
7	Zapotal	Jinotepe	Poblado, del náhuatl zapotl, zapote y atl, agua, río de los zapotes*
8	Ticuiche	Jinotepe	Río, náhuatl castellanizado de Tacuazín, zorro cola pelada**
9	Solocuaga	Jinotepe	Quebrada. Del náhuatl chiotl-cuahuitl. Árbol con sarna. El jiñocuabo**
10	Gusacatán	Jinotepe	Poblado, del náhuatl coatl-zacatl, “zacate de culebra” pan, lugar “lugar del zacate de culebra”*
11	Guanagua	Jinotepe	Río, del náhuatl cuahu – nahuac. Aquí los guanacastes o los guanacastes de aquí.*

12	Tecomapa	Jinotepe	Río, bocana y poblado, del náhuatl, de Tecomatl-apan. Río de los tecomales, vasija de barro. **
13	Guabillo	Jinotepe	Río y caserío, del náhuatl, cuahu guanacastes y billo, castellanización diminutivo. Los guanacastitos.*
14	Huiste	Jinotepe	Cerro, río y poblado. Del náhuatl huiztla. Espinal.**
15	Ojochal	Jinotepe	Río, castellanización abundancial de ojoche: del náhuatl oxitl, resina**
16	Acayo	Jinotepe	Río, del náhuatl, actl, caña; oh, posesión, y can lugar. Donda abundan los cañas o carrizos** Lugar donde viven los dueños de las varas*
17	Guanacaste	Jinotepe	Río. De cuahu-nacaztli, “árbol de las orejas” **
18	Tupilapa	Jinotepe	Río, bocana y poblado. De topitla-atl-pan, “río de las lagartijas”*
19	El zapoyol	Jinotepe	Río, estero. (Del náhuatl. tzapotl, zapote; yolo-tli, corazón, semilla.) m. coloquial: Hueso o semilla del zapote.***
20	Huehuete	Jinotepe	Poblado, balneario el este de Casares; e Ahuehuetl-tla “donde abundan los sabinos o ahuehuetles” (M) Este nombre que significa “árbol que no envejece”, es la misma familia del espavel y crece a la orilla del agua. Dávila Bolaños traduce atl-huehuetl, “donde el agua (mar) resuena como tambor”** Huehuetl; Dios viejo del fuego en la cosmovisión mexica *

21	Diriamba	Diriamba	Ciudad, de los vocablos chorotegas <i>diri</i> , cerros <i>mba</i> grandes, por lo que debe ser lugar de grandes cerros.
22	Ojoche de agua	Diriamba	Poblado; Valle interpreta: otlí-xochitl, “flor del camino” **
23	El Jobo Dulce	Diriamba	Poblado; hibridismo, especie de jocote, por lo que debe ser del náhuatl Xocotl, cosa agria, al españolizarse sería cosa agridulce*
24	Los Chilamos	Diriamba	Poblado; del náhuatl, Chilamatl, chilamate, árbol de Chilamate, por lo que será, los chilamates. *
25	San Miguel de Guayacán	Diriamba	Poblado y quebrada; Árbol gigantesco que alcanza hasta 20 metros de altura, su madera no tiene rival en lo duro, compacto y pesado *****
26	Amayo, Amayito	Diriamba	Poblado y río, del náhuatl, amatl-yoh, “donde abundan los amates” (M) Valle, interprete atl-mayana, donde escasea al agua.**
27	Apompuá	Diriamba	Poblado y río de Carazo; posiblemente atl.poloa-pan, “lugar donde el agua se hace lodo”; pero Dávila Bolaños interpreta: apompo-atl río de los jilinjoches. **
28	El Taquezal	Diriamba	Poblado, del náhuatl talque-zacatl, zacate para techar.**
29	El Coyolar	Diriamba	Poblado; nombre de una palmera de hojas ásperas, tronco espinoso y frutas comestibles, de cuya savia fermentada se saca la chicha de coyol. **
30	Carril Guásimo	Diriamba	Del náhuatl, cuauh-ximalli. “madera para pulir” árbol estimado en ebanistería** conocido coloquialmente como tapaculo*

31	Los Pocholes	Diriamba	Río; castellanización, del náhuatl pochotl, fofo y otlí, fruta: árbol de la fruta fofo” **
32	El Güiscol	Diriamba	Río, del náhuatl huitztli-coyolli, “coyol espinoso”. Palmera del género Bactris, de donde se sala la fruta del coyolito. ** Su fruto es de uso frecuente en bebidas que se degustan en las fiestas religiosas.*
33	Cholapa	Diriamba	Río; del náhuatl, Xoloto, paje, criado, apán río, el río de los criados. Obrajes. *
34	Tepano	Diriamba	Río; bocanay caserío junto a La Boquita, del náhuatl Tetl-pan. Lugar pedregoso **
35	Tecolapa	Diriamba	Río entre los departamentos de Managua y Carazo, del náhuatl, tecolli-apán; río del carbón. **
36	El Tular	Diriamba	Río; del náhuatl tollín, junco de agua **
37	Nacascolo	Diriamba	Quebrada; del náhuatl nacaztli, oreja; colotl enroscada. El nacascolo, árbol de madera dura. **
38	El Pénjamo	Diriamba	Quebrada; del purépecha Penjamo: Epénjimu (lugar de ahuehetes o sabinos) ***
39	El Pochotillo	Diriamba	Quebrada; castellanización en diminutivo de Pochote.
40	El Chul	Diriamba	Quebrada; del náhuatl, Xulo, perro mudo, perro de crianza comestible, hoy extinto. *
41	La Chona	San Marcos	Poblado; naturalización del nombre Asunción, referido a la virgen de la Asunción o del Tránsito.
42	Pacaya	San Marcos	Poblado, quebrada; del náhuatl, Pacaya-pan. Lugar de las pacayas. De pacaya especie de

			palmera comestible, atl-agua, y pan-lugar, en el lugar de las pacayas. ****
43	La Danta	San Marcos	Poblado; tapirus americanus, los nicaragüenses le llamamos indistintamente danta y danto*.
44	Sapasmapa	San Marcos	Quebrada, ojo de agua, del náhuatl, zap-atl-mapa, “agua del criadero de zapotes”

Hasta aquí lo referido a las convergencias biogeográficas e histórico –culturales que hacen de esta área de la costa del pacífico central de Nicaragua, una región histórica.

## **6.2.- La Revolución Popular Sandinista y el circuito ritual religioso (1979 – 1990)**

En este capítulo y como punto de partida se analiza la relación religión y revolución, y su impacto en la vida religiosa y cotidiana de las ciudades. La construcción se hace en base a experiencias de académicos, teóricos, historiadores, personas involucradas directamente con las fiestas y ciertos elementos culturales que entran en la dinámica del cambio cultural.

### **6.2.1.- Catolicismo y revolución en Nicaragua, datos para su historia.**

El binomio religión - revolución en el siglo XX, es una especie de prisma del que se desprenden muchas experiencias a manera de colores; siendo así que argumentar de manera unívoca esta experiencia es un error sin duda alguna. Ejemplo de ello, se puede tomar la experiencia cubana y su revolución al mando del comandante Fidel Castro, cristiano a todas luces, que la historia lo ha tildado de ateo, pero él mismo equipara al pueblo con Cristo, Martha Harnecker, sicóloga

chilena, en *Enemigos, aliados y frente político*, retoma un discurso de éste sobre Cristo.

*“Traicionar al pobre es traicionar a Cristo. Servir a la riqueza es traicionar a Cristo. Servir al imperialismo es traicionar a Cristo”* (Harnecker: 1987, 181).

En El Salvador hubo participación de religiosos como Monseñor Oscar Arnulfo Romero, asesinado por la guardia salvadoreña; pero no triunfó la revolución y el caso brasileño en la voz de Leonardo Boff, por mencionar algunos.

El caso de América Latina y el surgimiento de la Teología de la Liberación, marca un antes y un después de esta realidad. Para tales efectos se debe tener en cuenta el planteamiento de Sergio Silva (2009), profesor de teología en la Pontificia Universidad Católica de Chile, quien al respecto de los orígenes de ésta explica que tiene al menos cuatro orígenes concretos y generales en los países donde tuvo cierto eco.

Entre estos se tiene a nivel teológico: las renovaciones teológicas francesas y alemanas, en la búsqueda de una cercanía con los pobres. En lo eclesial, la visión de un grupo de obispos innovadores que anima y orientan el segundo Concilio Vaticano y la Conferencia General de Medellín en 1968. En lo social se reconoce la abrumante pobreza en América Latina y el papel liberador que debía tener la iglesia y finalmente en lo político, la relectura de la teoría de la dependencia. Todo lo anterior tiene como eco, como explica la antropóloga nicaragüense Milagros Palma, una visión más horizontal entre Dios y los seres humanos.

*“En cuanto a la renovación religiosa impulsada por una parte de los agentes religiosos después de la conferencia del episcopado latinoamericano de Medellín, Colombia, ésta ocasiona también nuevas formas que conmocionan la antigua visión de Dios en lo alto y los hombres en lo bajo”.* (Palma, 1988; pág. 17)

Es así entonces, que en Nicaragua la iglesia de manera ideológica, política, social y teológicamente se divide en dos segmentos, por un lado los que mantenían la tradición y el “anticomunismo”, de clara tendencia hacia las relaciones francas entre el poder político, en ese entonces representado por el régimen Somocista, y los que levantan la bandera de la opción preferencial por los pobres. Así lo deja claro el autor español Pau Ramírez Soriano, experto en derecho y relaciones internacionales:

*“La penetración en Nicaragua del espíritu nacido en Medellín supuso la creación de dos corrientes distintas en el interior de la Iglesia. La primera, reacia a cualquier forma de revolución social y formada por los católicos liderados por la jerarquía eclesiástica –que con la decadencia del régimen somocista se acabaron oponiendo al mismo-, tenía como principal interés mantener el statu quo, utilizando para ello un mensaje que combinaba el tradicionalismo con el anticomunismo. La segunda corriente, creadora de la llamada Iglesia de los Pobres, y formada por cristianos claramente identificados con la Teología de la Liberación, se comprometió con la revolución social, apoyando la lucha sandinista y siendo, en muchos casos, parte activa en la militancia y liderazgo del FSLN”.* (Ramírez Soriano, P; 2016, pág. 22)

De manera que muchos jóvenes católicos desde las propias organizaciones de la iglesia como el catecumenado y otras de la sociedad civil, crean las Comunidades Eclesiales de Base, gracias a que fueron testigos activos de las transformaciones que vivía Nicaragua a nivel sociopolítico y eclesial. Dejan la inercia y se vuelven agentes de cambio ante las injusticias y desigualdades sociales. En el caso de la Meseta de los Pueblos, Carlota Zepeda, del comité de comida de la fiesta de San Marcos señala que:

*“Hubo teología de la liberación en todo Carazo, nosotros sabíamos de gente que andaba en las Comunidades Eclesiales de Base, entonces utilizaban la Teología de la Liberación, para hacer el campo ideológico del Frente y de ahí nacieron las*

*primeras células, ellos tenían sus reuniones en las comunidades rurales, por ejemplo en Diriamba era en San Gregorio. En ese entonces habían metido presa a la Doris Tijerino Hasslam, entonces nosotros comenzamos a repartir papeles para pedir que la liberaran, la cosa es que al domingo siguiente nos invitan a una reunión y una mi amiga me dice que nos vamos a reunir con la Arlén Siu y un poco de gente pesada”. (2017)*

En sus inicios, las Comunidades Eclesiales de Base, tienen eco en la juventud universitaria. A estos jóvenes, en la región de la Meseta de los Pueblos, se les conocía como *barruntos*, muchos de ellos artistas que interpretaban y creaban música testimonial, hacían mitines político-culturales, tomas de iglesias, entre otras actividades que poco a poco hicieron conciencia y los pobladores se fueron sumando, muchos de ellos abiertamente se deciden por la lucha armada.

En plena etapa revolucionaria la iglesia se mantiene dividida, en el caso de la Meseta de los Pueblos, esta situación, se ve claramente reflejada en sacerdotes que tratando de mantener el estatus quo del tradicionalismo y el anticomunismo, miran la penetración clara y efectiva del FSLN en la iglesia. Freddy González, ex mayordomo de la fiesta patronal de San Marcos, comenta lo sucedido a inicios de la década de 1980:

*“Estaba de párroco el padre Benito Laplante, aún estaba la Junta de Gobierno de Reconstrucción Nacional, se aprovecha la Teología de la Liberación y la consigna de la iglesia de los pobres”. (Freddy González, mayo, 2017)*

El clero de la iglesia católica estaba compuesto por una pequeña élite que era ajena a la realidad que vivía el pueblo, una vida cotidiana donde la pobreza económica se asomaba por las puertas y ventanas; y la pobreza espiritual emanada desde el púlpito, como una recompensa celestial que el creyente recibiría al morir. Son estos empobrecidos, en su mayoría, que ven en el Frente Sandinista de Liberación Nacional, una oportunidad más real y cercana en cuyo

seno, habían sacerdotes que de manera abierta y efectiva apoyan las acciones de éste. Caso concreto son los hermanos Fernando y Ernesto Cardenal, y Miguel d'Escoto, entre otros, como bien lo señala el autor mexicano Juan Monroy García, filósofo y doctor en estudios latinoamericanos:

*“Con el transcurrir del tiempo algunos sectores católicos se convencieron de la necesidad de transformar la sociedad. Un grupo de sacerdotes y religiosas opositores a la jerarquía se involucraron en el proceso de cambio, con ello se fortaleció la posición aislada hasta ese momento de monseñor Octavio José Calderón y Padilla. El grupo estuvo integrado por Francisco Mejía, Uriel Molina, Oswaldo Montoya, Guillermo Quintanilla, Francisco Zúñiga, Ernesto y Fernando Cardenal, además de algunos sacerdotes capuchinos instalados en la Costa Atlántica. Las nuevas misiones pastorales enfatizaron el proyecto y el espíritu comunitario, la renovación litúrgica, así como la integración familiar”* (Monroy García, J. 2009; Pág. 24)

En Nicaragua, hasta 1980 la cúpula de la iglesia Católica, estaba dirigida por una élite, apoyada por un fuerte catolicismo tradicionalista, que legitimaba el poder político y que era beneficiario de éste.

Fue tanta la legitimización del poder, que Lilliam Somoza hija del dictador Anastasio Somoza García, en 1941 a los 20 años fue reina del Ejército de Nicaragua y desfiló luciendo la corona de oro y diamantes de la virgen de Candelaria, hecho que no representó un escándalo para la dirigencia religiosa de esa época, en una clara conveniencia mutua, por un lado se legitima el poder de Somoza y se entroniza de la élite católica.



**Foto 3 Lilliam Somoza, hija del Dictador Anastasio Somoza García, luciendo la corona de la Virgen de Candelaria. Fuente: diario Hoy, [www.hoy.com.ni](http://www.hoy.com.ni)**

Rosmalia Ann González, columnista del diario *Hoy*, en su versión electrónica, da cuenta de ello:

*“Lilly, como era conocida entre sus familiares, nació un tres de mayo de 1921 en “cuna de oro”, ya con 20 años fue reina del Ejército luciendo una corona de oro y diamantes de la Virgen de la Candelaria, tenía calles y edificios con su nombre y su rostro hasta decoró los billetes de un córdoba, de 1940 a 1960”* (González, Diario Hoy, 2015)

La fuerte participación de los cristianos antes y durante la revolución, la decepción de muchos creyentes católicos que ven en sus dirigentes religiosos un verdadero estímulo a favor de los Somoza, provocó un fuerte cisma a nivel de conciencias, de ahí que surgen muchas denominaciones religiosas, otros más dejan la iglesia sin acudir a ninguna profesión de fe; pero los que quedan en la iglesia católica sufren verdaderos cambios en éste sentido.

Milagros Palma muestra lo que sucede con los santos, las promesas y sus fieles a partir de la Teología de la Liberación, pues ya no son los santos los defensores del pueblo llano, sino el mismo pueblo tomando acciones propias para el cambio de su realidad.

*“Es éste el hecho [Teología de la liberación] que ha permitido establecer una correspondencia entre el proceso revolucionario y el compromiso religioso de lo que en Nicaragua se llama iglesia de los pobres. Entre estos creyentes los santos que intermediarios desaparecen, las fiestas ya no tiene más que la significación de regocijo colectivo, las promesas tienden a desaparecer”.* (Palma, 1988; pág. 17)

Ya Gramsci (1984) explica como las crisis sociales generadas por las clases dirigentes, son la fuente de las revoluciones cuando las personas dejan la pasividad y toman por sus propios medios las reivindicaciones; de manera que el

sosiego religioso de fe no llena las realidades y esperanzas, cuando el discurso de ser pobre es una dicha, porque de ellos es el reino de los cielos, mientras la dirigencia religiosa se rodea de los más adinerados y no de los bienaventurados y destinatarios del paraíso.

*“La crisis de hegemonía de la clase dirigente, que se produce o bien porque dicha clase fracasó en alguna gran empresa política para la cual requirió o impuso por la fuerza el consenso de las grandes masas (la guerra, por ejemplo), o bien porque vastas masas (especialmente de campesinos y de pequeños burgueses intelectuales) pasaron de golpe de la pasividad a una cierta actividad y plantearon reivindicaciones que en su caótico conjunto constituyen una revolución”. (Gramsci 1984; pág. 62,63)*

Si bien es cierto que la sobrevivencia social del grupo está ligada a los santos y estos actúan como protectores del pueblo en los casos de incumbencia común y grandes problemas colectivos, son los santos a quien se recurre en casos de sequías, huracanes, la guerra misma; pero en la medida que el pueblo se va diferenciando en clases sociales, la realidad de fe cambia. Los que detentan poder económico aseguran su bienestar en éste, mientras los empobrecidos recurren al abrigo de lo divino.

Es aquí donde entran en juego las relaciones sociales. En el caso de la Meseta de los Pueblos, este hecho se ve reflejado con la introducción del capitalismo agrario, que permitió la emergencia de grandes propietarios rurales por un lado y proletariado agrícola por otro; es decir las relaciones patrón/servidumbre.

En efecto el café y el famoso triángulo de oro acrecentó esta realidad; en cambio, la revolución hace que estas desigualdades en las relaciones sociales de producción disminuyan con la reforma agraria aprobada el 19 de julio de 1981, por la Asamblea Nacional, impulsada en beneficio de los campesinos sin tierra, peones, jornaleros y mandadores de fincas, que por años trabajaron la tierra, que

nunca pensaron poseer, ni menos heredar a su descendencia; y en el plano religioso la Teología de la Liberación hace un renacer de conciencias.

Con la revolución, se concretan acciones en muchos planos como la alfabetización, reforma agraria, sistema de salud, defensa, trabajo, y desde luego que en el plano religioso popular, principalmente manifestado en las fiestas patronales y es que en los años 80, las mayordomías entran en juego. Por un lado los sacerdotes queriendo mantener el status quo y por otro la dirigencia política queriendo asumir estos roles, que finalmente devienen en la elección de alcaldes como mayordomos de fiesta, aunque al inicio la pugna por los cargos fue tirante. Milagros Palma analiza esta situación como una cuestión dialéctica.

*“Esto es sin duda dialéctico y se asiste también a la revitalización de las fiestas religiosas tradicionales a través de elementos conservadores de la sociedad y por medio de la institución religiosa misma, esta vez como protesta simbólica contra el nuevo orden político”* (Palma, 1984; pág. 17)

Muy a pesar de esta protesta simbólica de parte de la jerarquía católica, que trata de instrumentalizar la religiosidad popular, el pueblo ve claramente un renacer de la fe y la esperanza, a la par que nacen nuevos motivos para hacer promesas y el pago de las mismas.

En el plano práctico, una economía controlada y dirigida desde el estado, una política económica en la que es el estado y no el libre mercado el garante de la vida de los pobladores, esto tuvo sus propias consecuencias a nivel de las fiestas patronales.

Freddy González, explica ésta situación partiendo del control de la producción nacional y movimiento de bienes de consumo por medio de la empresa ENABAS y su impacto en la fiesta, en la década de 1980:

*“En ese entonces [periodo de la revolución] si matabas un chanco, o un ternero, si acarreabas un saco de maíz, azúcar, jabón para los trastes, tenías que pedir permiso. En ese entonces hicimos los contactos con el Ministerio de Economía y el Ministerio del Interior, con los que hicimos los contactos para que nos dejaran recibir las donaciones, la gente nos regaló, cerdos, maíz, a través del ENABAS compramos arroz, azúcar, con los Chamorro conseguimos el jabón, el aceite”.*(Freddy González, mayo, 2017)

Ciertamente, la región vivió momentos de tensión muy álgidos entre los jefes católicos y la revolución, señalamientos vertidos desde ambas partes; como el caso de la expulsión de 10 sacerdotes extranjeros acusados de hacer propaganda política contra revolucionaria, entre ellos Benito Laplante, otrora sacerdote de la parroquia de San Marcos, o bien la aparición de la virgen de Cuapa, en Chontales zona de guerra en los años 80.



**Foto 4: Virgen de Cuapa, en el lugar de las apariciones de 1980, municipio de Cuapa, Chontales, Fuente: El Nuevo Diario, [www.elnuevodiario.com.ni](http://www.elnuevodiario.com.ni)**

La virgen aparecida en esta zona del país, según la iglesia católica, en su mensaje señala que Nicaragua ha sufrido desde el terremoto y lo sigue haciendo; al tiempo que si no cambian, los nicaragüenses desatarían una tercera guerra mundial. Un reflejo claro del sentir político de los jefes de la iglesia, en contra del proyecto revolucionario.

Más allá del conflicto, el FSLN es fiel creyente de la importante participación del pueblo en sus manifestaciones religiosas, es por ello que a través del Ministerio de Cultura en un primer momento dirigido por el padre Ernesto Cardenal, así como

la creación de la Asociación Sandinista de Trabajadores de la Cultura, los medios de radio y televisión hacen eco de las manifestaciones de la religiosidad popular nacional. El informe del Instituto de Estudios Para América Latina y África (IEPALA) deja ver esta situación:

*“Además de patentizar un profundo respeto por las creencias religiosas de nuestro pueblo, el FSLN señala que desea rescatar de ellas lo profundamente cristiano, criterio nuevo hasta en nuestra propia iglesia. El documento dice: “El FSLN tiene un profundo respeto por todas las celebraciones y tradiciones religiosas de nuestro pueblo y hace esfuerzos para rescatar el verdadero sentido de estas celebraciones, atacando el vicio y las manifestaciones de corrupción que les imprimió el pasado” (IEPALA, 1981; pág.. 152)*

Justamente en tiempos de la dictadura somocista, era común en la fiesta la repartidera de bolis con guaro, a manos del mayordomo, y no solo vicios provocados por el licor y situaciones relacionadas con este; sino vicios sociales de los más adinerados, la fiesta con Somoza finalmente era una especie de pasarela, donde éstos desfilaban a la par de los sacerdotes quienes legitimaban las desigualdades sociales de la época.

La posición de eliminar estos vicios de las fiestas por parte del FSLN, se demostró en el plano práctico, pues el control ejercido por el estado y las estructuras de poder del Frente Sandinista, prohibió los juegos de azar como el toro rabón, la chalupa, el naipe, la ruleta; palos de gatos, prostíbulos, expendios de licor, casinos ambulantes; sin embargo; esta medida representó para muchos sectores, incluyendo a los párrocos de las iglesias una pérdida económica, pues los arriendos ahora eran administrados por las municipalidades y no por los sacerdotes y personas cercanas a estos, como fue costumbre durante la dictadura somocista.

De manera que surgen muchas narrativas socioreligiosas de parte de los dueños de cantinas, bares, y de los más adinerados, en las que se dejaba claro que eran maniobras contra la religión católica y el orden tradicional establecido.

El FSLN responde a estas acusaciones de tratar de dividir a la iglesia, aceptando que las cuestiones religiosas son competencia de la iglesia, y que ningún militar con su investidura debe permear las cuestiones religiosas; pero que de igual manera las cuestiones políticas de la vida nacional no son de incumbencia de los extranjeros que bajo la investidura de sacerdotes, se inmiscuían en asuntos políticos internos, más bien deja claro que la iglesia misma siempre ha estado dividida con o sin Frente Sandinista.

*“El FSLN acepta que las cuestiones religiosas son de la competencia de las iglesias y prohíbe a los militares opinar sobre éstas en su calidad de tal. Rechaza la acusación de estar tratando de dividir la iglesia y al respecto recuerda que la iglesia siempre ha tenido conflictos y divisiones internas, con o sin Frente Sandinista”.* (IEPALA, 1981; pág. 152)

Francois Houtart, sacerdote, teólogo y sociólogo belga, esboza una reflexión en la que demuestra la erosión de la religiosidad tradicional, pero que esta situación no responde directamente a una posición y decisión política del FSLN, sino que son efectos colaterales de los procesos histórico-sociales que vive Nicaragua. Anteriormente se explicó el descontento y desconcierto de muchos pobladores católicos viendo a sus autoridades codearse y legitimar el poder de los Somoza.

A estas prácticas el historiador y filósofo francés René Girard (1983), llama *sacralización de la violencia o violencia de lo sagrado*. Y es que de manera efectiva, siempre hay un casamiento de la iglesia con el poder político, que legitima la violencia y sólo cuando el segundo ve sus cimientos debilitados ocurren las fracturas en estas relaciones.

En efecto, el siguiente cuadro presentado por el sacerdote dominico español. Ángel Arnaiz Quintana (1990), en el libro *La Historia del pueblo de Dios en Nicaragua*, recoge de manera explícita el incremento de los religiosos y las denominaciones mismas en un lapso de 10 años. En él, se verifica claramente un aumento exponencial y real en términos de congregaciones cristiano-evangélicas, así como de servidores religiosos.

**Tabla 5 Cuadro comparativo del crecimiento religioso en Nicaragua.**

Nº	Función religiosa	1979	1988	Incremento	% Incremento
1	Parroquias	167	178	11	6%
2	Sacerdotes diocesanos	144	167	23	16%
3	Congregaciones religiosas	54	83	29	54%
4	Religiosos varones	149	272	123	83%
5	Religiosas mujeres	400	621	221	55%
6	Seminarios	2	10	8	400%
7	Seminaristas	25	315	290	920%
8	Denominaciones	46	120	74	150%
9	Pastores	1500	2000	500	34%
10	Población practicante	3%	17%	14%	—

Por su parte Francois Houtart, deja ver que los cambios y rupturas a nivel social, tiene sus propias implicaciones en sectores de la vida social, como es el caso de la religiosidad tradicional:

*“Ha habido una rápida erosión de la religiosidad tradicional, sin que esto se deba a ningún ataque del Frente, al contrario, se ve que el Frente Sandinista insiste en*

*respetar las formas tradicionales de la religiosidad popular para no herir a la gente, no obstante toda transición profunda inevitablemente conlleva un erosión de la religiosidad tradicional". (Houtart, 1987; pág. 296)*

Están explicadas con anterioridad, ciertas razones que dieron paso a la ruptura de la iglesia y el Estado de Nicaragua durante la época de la Revolución Popular Sandinista. Un dato importante que se debe señalar aquí es el incremento de los seminarios y seminaristas. Esto no es casualidad, pues los cambios propiciados con la revolución trae consigo un debilitamiento de la feligresía católica, que busca en otras denominaciones cristianas, refugio de fe.

Por otra parte la iglesia católica se autoreproduce, multiplicando los Seminarios en una verdadera ofensiva religiosa de renovación y apertura, sumado a esto el incremento de seminaristas y mayor apertura de estas instituciones formadoras de sacerdotes, que no eran necesarias ni de carácter urgente para los nicaragüenses.

Este incremento, resulta como efecto colateral de la guerra contra Nicaragua orquestada y dirigida desde los Estados Unidos. En esos años muchos jóvenes huyendo del servicio militar patriótico, ven en el seminario una salida amable a ésta situación, pues estaban eximidos de prestar este servicio, Salvo los religiosos y mujeres que así lo solicitaran. Este movimiento tendrá sus efectos a partir de 1990 y la derrota del Frente Sandinista.

Y es que la revolución no solo movió las bases sociales, económicas y políticas de la sociedad nicaragüense, sino se convierte en una opción real para los que por diversas razones profesaban una fe diferente a la católica. En el plano práctico el estado revolucionario asegura acceso a servicios de educación y salud netamente laicos, en iguales o mejores condiciones de los que ya prestaba la iglesia católica por medio de sus colegios religiosos y sus dispensarios médicos, en los que, para acceder, el requisito primero y fundamental es el ser católico

activo, con al menos la fe de bautismo. En una clara estrategia política para mantener cautivos de fe.

En cambio en los centros educativos y sanitarios dirigidos por la revolución, el acceso era igualitario, libre y sin restricciones de carácter religioso; he aquí que se vive un verdadero frenesí en las instituciones de carácter religioso, que ven como el clientelismo político que hasta ese entonces funcionaba como mecanismo de retención de fieles, se ve claramente debilitado. En las relaciones de poder significó un desplazamiento paulatino, así como pérdida de fieles cooperadores y colaboradores económicos directos en las parroquias.

La respuesta entonces no se hace esperar, y es que el teólogo español Juan José Tamayo, en una publicación electrónica, explica el efecto que tiene la vida moderna sobre la tradicional, la laicidad de la vida social, económica y política del nicaragüense en tiempos de la revolución, provocando cismas que fortalecen el fundamentalismo religioso.

*“El fundamentalismo adopta una actitud hostil frente a los fenómenos socioculturales de la modernidad que, a su juicio, socavan los fundamentos del sistema de creencias: la secularización, la teoría evolucionista, el progresismo, el diálogo con la cultura moderna y posmoderna, las opciones políticas revolucionarias de las personas y los grupos creyentes, la emancipación de la mujer, la apertura a los descubrimientos científicos, los avances en la genética, los movimientos sociales, los métodos histórico-críticos, etc. Se consideran enemigos de la religión y en esa medida son combatidos frontalmente” (Tamayo, 2017)*

A este punto, es oportuno señalar que la experiencia revolucionaria nicaragüense es única, abierta a los cristianos y al cristianismo, con formas propias fundamentadas en la Teología de la Liberación, apoyada desde el ímpetu cultural manifestado en la experiencia de Cristo reflejada en la vida de los Héroes y

Mártires y la misa campesina nicaragüense, la tragedia del pueblo y sus narrativas. Ernesto Cardenal, ex ministro de Cultura en tiempos de la revolución, poeta y escritor nicaragüense, explica esta experiencia que verdaderamente preocupaba al gobierno en turno de los Estados Unidos.

*“Al mismo Giulio Girardi le oí decir en un congreso que hubo en Europa sobre la Nueva Nicaragua, que Estados Unidos temía más a la Nueva Nicaragua que a la posibilidad de que Nicaragua fuera una Nueva Cuba, porque no era una amenaza militar pero sí era una amenaza política y cultural. Y de la misma manera la jerarquía le temía más a una revolución abierta a los cristianos que a una revolución anticristiana”* (Cardenal, Ernesto. END, 2003)

El temor fundado era que la revolución nicaragüense más que ser tildada de letrada, comunista, marxista, era una revolución con pensamiento y de base cristiana empobrecida, a la que se sumó un poco de Teología de la Liberación, es decir, un proceso poco común, sustentado en la conciencia y condición de pueblo históricamente condenado a ser último en las filas.

### **6.2.2.- Las ciudades en la revolución: escenario del circuito religioso**

Las ciudades que forman parte de la región histórica que aquí se estudia, vivieron en carne propia la guerra de liberación en Nicaragua, sus efectos colaterales, así como, desastres naturales y otros fenómenos que impactaron la situación religiosa y las ciudades mismas.

El historiador Gratus Halftermeyer (1946), señala que la introducción del café en el año de 1853, cambió las estructuras económicas agrarias caracterizadas por ser pequeños parcelarios, cuya unidad doméstica de producción era la familia y así, representan las relaciones de poder en la región de los santos hermanos. Y es que por decreto presidencial de ese año, que el Senado y Cámara de Representantes del Estado de Nicaragua, decretan destinar quince mil pesos del erario público, para premiar a los empresarios del café, introduciendo de esta

manera nuevas estructuras productivas y relaciones de poder entre los pobladores.

Las milpas que otrora alimentaban a las familias pequeño-productoras, se transforman en cultivos de café destinados para la exportación, así el tráfico de tierras formalizado desde el Estado, provocó la consolidación de una nueva clase económica y los campesinos de subsistencia, se ven obligados a convertirse en obreros, peones, jornaleros, cortadores, es decir, campesino de sobrevivencia, cuyo recurso es vender la fuerza de trabajo. Milagros Palma, así lo refiere:

*“La sociedad tradicional no permaneció inmóvil, las contradicciones sociales se transforman según la región y la introducción del café. Éste trastorna las relaciones sociales de antaño, provocando la constitución de una nueva clase social dominante”* (Palma, 1988: pág.11)

En efecto, la región se encontraba en una realidad económicamente deprimida, muy pocos campesinos se habían empoderado económicamente por la vía de la venta de la fuerza de trabajo. Es decir el salario percibido no generaban expectativas de vida mejores, por el contrario muchas haciendas contaban con la figura del comisariato, donde por medio del crédito de productos varios, prácticamente se comprometían con exclusividad a sus patrones, mismo que cobraban hasta un 20% del valor real de los productos. En un mecanismo de verdadero anclaje productivo de la fuerza de trabajo.

La guerra de liberación, trae consigo transformaciones a esa estructura económica de la clase social dominante, que hasta 1979 imperaba en la escena económica. El primer paso decisivo, es la aprobación de la Ley de Reforma Agraria bajo el decreto de ley 782 Ley de reforma agraria del 19 de julio de 1981, que estipula en su artículo 9:

*De acuerdo a los planes y prioridades establecidos para la zona donde se encuentren las tierras y demás bienes declarados afectos a la Reforma Agraria y demás establecidos en el Arto. 8, se asignarán:*

*A los campesinos medieros, aparceros, colonos y precaristas o bien a las cooperativas y otras formas asociativas de producción que se encuentren trabajándolas al momento de ser afectas. La asignación en estos casos podrá hacerse sobre las mismas tierras o sobre tierras de mejor calidad, procurando siempre que integran en bloques que faciliten el establecimiento formas asociativas de producción. (La Gaceta, 1981)*

Tanto la guerra de liberación, como la reforma agraria son hechos vinculados directamente con el fenómeno migratorio. Son las familias acaudaladas, las que tienen el suficiente capital para migrar en tiempos de guerra, pues su capacidad económica y las más veces sus relaciones de parentesco les permitió tomar estos nuevos rumbos, mientras el empobrecido y sin familia en el exterior, le tocó vivir este episodio de la historia de Nicaragua.

Luego con la reforma agraria y la guerra de baja intensidad dirigidas desde los Estados Unidos, el problema migratorio se agudiza; muchas familias al ver trastocadas sus riquezas, abandonan el país. Años más tarde, a partir de 1984, cuando Nicaragua recurre a la Corte Internacional de Justicia, para denunciar al gobierno de los Estados Unidos, la guerra de agresión ya era una realidad.

A nivel regional, el fenómeno de la guerra de agresión provocó una fuerte migración del campo a la ciudad; es decir, las ciudades en poco tiempo experimentaron un decrecimiento por la migración internacional y posteriormente un crecimiento muy notable por la migración interna, que en el plano religioso significó mayores gastos, sumado a esto, la aparición de la roya del café. Las mayordomías eran económicamente insostenibles por lo que se adviene en la

elección de los alcaldes municipales como mayordomos de fiesta. Freddy González, así lo expresa:

*“La gente que vivía en el casco urbano generalmente eran los mayordomos. Entra la roya y se pierde el café, como consecuencia muchos de los cafetales son despalados para leña y los árboles que daban sombra son talados, se pierde con ello los cítricos, y el famoso guineo caraceño, también vienen sequías, se da el fenómeno de la migración al extranjero producto de la guerra y la pobreza en que se vio el pueblo, de ahí es que comienzan a organizarse los comités de fiesta”.* (Freddy González, mayo, 2017)

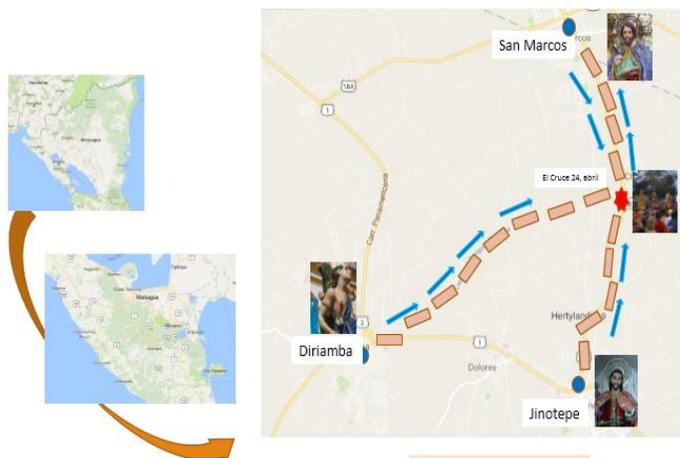
De manera que el fenómeno de la división de clases sociales entre quienes detentan el poder económico y quienes viven el yugo de la subalternidad, se ve reflejado en el fenómeno migratorio. Es apropiado señalar en este punto, que la migración en estos años fue casi exclusivamente hacia los Estados Unidos, quienes abren sus fronteras, en una jugada política, para justificar el ataque al pueblo nicaragüense que según ellos, necesitaba del modelo de su democracia.

Ésta clara división de clases sociales se manifiesta en la profesión de fe. La clase dominante legitimada por el clero y acusada de santulones por las clases dominadas, en un claro conflicto simbólico que representaba la realidad de las estructuras sociales de la época. Sacrificios simbólicos completamente encontrados. Por un lado, el pueblo paga con ofrendas de dolor sus peticiones, favores recibidos y milagros; mientras los ricos, pagando fiestas donde se codeaban con quienes detentaban el poder. Milagro Palma, explica esta situación:

*“La devoción popular contrasta la santulonería de la clase dominante, objeto de desconfianza como lo expresa el dicho popular **“come santos, caga diablos”**. Mientras los unos en el templo purgan las culpas golpeándose simbólicamente el pecho, los otros en las calles se purifican con la danza, el canto, se arrastran de*

*rodillas y hacen largos y penosos sacrificios.... El pueblo paga con su dolor corporal los sufrimientos de su propia condición". (Palma, 1988; pág. 28)*

Otro dato relevante que está relacionado con el aumento de población, es el hecho que las fiestas, según los pobladores, antes duraban la misma cantidad de días, pero menos horas. Al incrementarse la población y crecer la ciudad, la demanda de los santos es mayor, ahora la fiesta además de recorrer el centro histórico de cada una de las ciudades, son demandados por los pobladores de los barrios surgidos con la revolución; por lo que simultáneamente el tiempo que duran los recorridos se cambian, incluso la misma ruta interna en las ciudades y los desplazamientos religiosos en el circuito ritual tienen la misma suerte.



**Mapa 3 Tope de Santos en ocasión de las fiestas de san Marcos evangelista: Fuente: Elaboración propia**

En la imagen se aprecia el día del tope de santos en ocasión de la fiesta de san Marcos Evangelista, El caso es que san Sebastián de Diriamba tomaba el camino viejo, sin pasar por Dolores ni Jinotepe. A este recorrido se le llama actualmente el camino viejo.

Con la revolución los barrios de las ciudades de la región histórica crecen notablemente. Cienfuegos (2014), apunta que las vivienda que él clasifica como de tipo popular, se encuentran circundando el centro urbano de las ciudades, forman barrios nacidos en su mayoría después del triunfo de la Revolución Popular Sandinista, prueba de ello, se encuentra en los nombres de estos, que generalmente responden a héroes y mártires de la revolución.

El fenómeno del catolicismo popular presentado por el antropólogo social y sacerdote jesuita de origen peruano, Manuel Marzal (1983), quien afirma que es un modo de ver y vivir el mundo como proceso de socialización más allá de la catequesis, constituidos por una gama variada de creencias, sentimientos, ritos, formas de organización y expresión, que forma subculturas religiosas de acuerdo al marco socioeconómico del sector que lo vive:

*“no es la religión de los pobres, sino de las masas poco cultivadas religiosamente, aunque sean pobres la mayoría de sus adeptos y aunque los pobres encuentren en dicho catolicismo popular un modo propio de vivir su fe y de expresar su solidaridad social” (Marzal, 1983: pág.. 189)*

Este fenómeno se verifica en la región histórica por medio de los murales que adornaron la ciudad; murales que representaban la realidad, vida cotidiana, popular y religiosa de los pobladores y que fueron trágicamente borrados por el revanchismo político neoliberal representado por el gobierno de Violeta Barrios.

Asimismo, en el baile de la vaquita de san Marcos, con la integración de la ridiculización de militares en los años de la revolución, como una especie de integración de rituales de rebelión, o bien el baile de diablitos de Jinotepe, donde estos usan en su vestimenta símbolos propios de Santiago, santo patrono de Jinotepe, o se disfrazan de quirinas en clara alusión de burla a la muerte.



**Foto 5 Baile de diablitos de Jinotepe, nótese la cruz de Santiago en el penacho del bailante, símbolo del patrono de la ciudad. Fuente: Bolsa de Noticias. [www.bolsadenoticias.com.ni](http://www.bolsadenoticias.com.ni)**

El antropólogo social Max Gluckman (1977), asegura que a lo interno de las fiestas se viven rituales de rebelión. En ellos se ataca al personal en el cargo y no a los

cargos mismos; es decir se mofa de la persona con la investidura del cargo y no de la estructura misma.

El padre Ernesto Cardenal (2003) deja sentada la participación de artistas y sus expresiones de arte; el primitivismo nacido en el archipiélago de Solentiname se extiende por toda Nicaragua, a través de la promoción del Ministerio de Cultura, y así surge una pintura nacional con gran diversidad de paisajes y todas las clases de temas: iglesias de pueblo, escenas callejeras, fiestas patronales, el área productiva entre otros.

### **6.2.3.- En libertad y otros demonios: memorias del circuito ritual religioso**

El espacio de la memoria en las narrativas religiosas, tiene sus propias connotaciones en las que el pueblo hace de los protectores divinos, verdaderos intercesores ante la vulnerabilidad de los creyentes, quienes ven en los santos el refugio perfecto para aminorar sus angustias, en plena guerra, los santos toman vida a favor de los desposeídos, en las palabras de Pedro Hernández, prioste mayor del Cabildo Real de San Sebastián:

*“Cuando estaba Somoza, hizo una ley marcial de que no iba a haber fiesta, que era prohibido tirar pólvora. Hasta donde vivía Somoza, se aparece un hombre y le dice: ¡ajá hombre! Dicen que decís que ¿No va a haber fiesta? El hombre lo tiene agarrado del cuello de la camisa y le dice; usted mañana va a decir que habrá fiesta. Éste se queda impávido y le pregunta a los de seguridad si habían visto salir a un hombre, y le respondieron que no, entonces él mismo dijo que fue san Sebastián que llegó a pelear con él para pedir su fiesta” (Hernández, enero, 2017)*

Los santos siempre son interventores, el caso que a continuación narra Carlota Zepeda sobre la salud de un hermano y la petición a san Marcos, confirma esta realidad.

*“Un hermano mío sufrió un golpe en la espalda y le diagnosticaron pleuresía, le salió un tumor en un pulmón y mi papá ofreció dos cerdos grandes para la fiesta si mi hermano se sanaba” (2017)*

Así se observa que los santos están presentes en los problemas que aquejan a la comunidad, convirtiéndose en parte inherente de ésta. Estas vulnerabilidades emocionales, económicas, políticas y sociales, se expresan en las prácticas que ligan al individuo con la comunidad y también con los santos. Lo que lo convierte en una condición de la sobrevivencia de los seres humanos que, se agrupan y organizan alrededor de las fiestas y sus santos patronos.

Esta agrupación y organización de los seres humanos alrededor de los santos patronos, constituye un reflejo simbólico de las redes y relaciones sociales. En las fiestas es posible entender como los ricos, pudientes, propietarios de fincas, de grandes negocios, son los que se encargan de organizarlas para el disfrute del pueblo, al tiempo que se observa como un favor de los santos el poder económico y se acumula el prestigio social; pero en la cosmovisión del pueblo, nunca un pobre puede llegar a ser rico, porque de inmediato es satanizado.

La satanización de la riqueza, responde a que en la iglesia católica, es constante el discurso de que el reino de los cielos es de los pobres, entonces la pobreza es entendida y vista como un privilegio, un don de Dios. Mientras que la riqueza se tiene por abominación, de manera que cuando un pobre alcanza cierta fortuna, es señalado como pactado por el diablo y por lo tanto alejado del altísimo. Ese mismo efecto tiene entonces como pago de culpas el proporcionar riquezas para la fiesta como un lavatorio de culpas.

Con la revolución, la satanización de la riqueza cambia poco a poco pues, los nuevos mayordomos, no poseían grandes cantidades de dinero, las personas adineradas que otrora detentaban estos cargos, migraron del país. Por lo que estos liderazgos son asumidos por los protagonistas sociopolíticos.

En esto último entra en conflicto real las posiciones de la iglesia y la designación de los mayordomos de fiesta. Por un lado, en los primeros años de la revolución, muy a pesar de que alguien con mucho dinero pidiera la mayordomía, si éste estaba vinculado con el FSLN, era prácticamente vetado de estos cargos, en una estrategia política de la iglesia de evitar laurear a un sandinista, por otro lado la urgente necesidad de mantener a las familias de abolengo en una especie de intocabilidad social. Sin embargo la realidad migratoria y el crecimiento de las ciudades hacen que emerja la figura de los alcaldes municipales como mayordomos. Carlota Zepeda, así lo confirma:

*“El que fue alcalde Pablo González, me viene a buscar, me dice que tenía a cargo la mayordomía y parece que le tiraron la orden de echarla toda para la fiesta, yo le dije: mire usted sabe que yo no soy sandinista, y después van a salir hablando que uno se robó esto o lo otro y a mí eso no me gusta; pero él me dijo que no me preocupara que sabía que doña Carlota no andaba con esas cosas. Así fue, entonces yo convoqué al equipo de la cocina, llevaron ofrendas como nunca, juegos de pólvora, cerdos, novillos, entonces yo le dije que necesitaba una lista de la gente que había cooperado para enviarle brindis de lo que se había cocinado. La gente quedó conforme” (2017)*

Otro aporte de la revolución que los pobladores consideran valioso para las fiestas patronales, es la disminución drástica del consumo de licor, efectos colaterales de la ley de servicio militar patriótico, que limitaba la participación jóvenes de manera pública en la vida social, pues estos eran detenidos por prevención y obligados a partir a zonas de guerra. Otro efecto nocivo, es que son los adultos mayores y mujeres en su mayoría, los que se hacen cargo de la fiesta en pleno, de manera que el relevo generacional se ve estancado. Así lo demuestra Freddy González.

*“En los 80, eran menos los picados; pero cuando los Somoza, muy a pesar de que ellos no venían, la fiesta era apoyada por el famoso Papa Chepe, y un medio*

*hermano que era embajador en Bruselas [Bélgica] se llamaba José María Rodríguez Somoza. Como los Somoza controlaban la venta de guaro, entonces ellos repartían los famosos bolis de guaro en el tope; pero no era la cantidad de picados de ahora [2017], y creo que es porque el tiempo de los recorridos procesionales eran menores, la cantidad de pobladores era menos y era más conservadora". (Freddy González, mayo, 2017)*

Muy a pesar de esto, el pueblo tiene independencia mientras dura la fiesta, éste es el encargado de sus propias expresiones culturales, músicas, bailes, pólvora, comidas, el sacerdote tiene la función de entregar a éste el santo titular, rompiendo lo cotidiano y asumiendo de manera simbólica el poder. De no ser posible esta realidad, se crean los conflictos que luego tienen sus efectos negativos, pues los líderes religiosos y económicos pierden control social.

Así sucedió a inicio de la revolución, cuando los sacerdotes no hicieron eco de la experiencia revolucionaria del pueblo, por el contrario, vieron en éste un adversario político. Carlota Zepeda, recuerda con cierto dolor esta situación:

*"El día del tope cuando se iba a encontrar san Marcos con san Sebastián y Santiago, la pólvora se confundía con disparos. En ese entonces se decía que el padre iba a montar a caballo y cuando iba a llegar a Jinotepe la gente iba lista porque decían que lo iban a linchar, entonces la gente salió con palos de café, garrote, machetes, la gente se organizó para defender al sacerdote, la policía no sabía quehacer si defender a la gente o al sacerdote; pero Dios es grande y orándole a san Marcos, la gente empezó a retroceder, tiraban bolsas de agua, piedras; pero al final la gente se calmó. Era gente del mismo pueblo". (2017)*

#### **6.2.4.- La mayordomía y los cargos en revolución**

En plena guerra los cargos de la mayordomía sufren en carne propia el conflicto, pues nadie quiere asumir los cargos, por miedo a la guerra, por prever posibles situaciones que se deriven de ésta, en fin los pobladores bajo guerra y con futuros inciertos, guardan bienes materiales y se resguardan de peligros colaterales, es

entonces que se pierde la continuidad de las mayordomías, Carlota Zepeda recuerda esos momentos:

*“Cuando viene la fiesta, la gente tenía miedo, nadie salía a la calle porque sonaban los bombazos, las pedradas, nos vigilaban lo que hacíamos, la gente estaba con temor, en esa época la mayordomía fue en la casa de las monjas, tocó atender a la población, porque no había mayordomía, entonces los sectores del pueblo nos hicimos cargo de la fiesta”. (2017)*

Las mayordomías en efecto es un poder real que tiene su presencia pública en los días de fiesta, es una relación en la que se verifica la relación: gobernados y gobernantes a nivel del pueblo. Por lo tanto tiene sus implicancias políticas; Gramsci (1984) asegura que estas tiene un significado político y actual que indica la existencia de dos pares opuestos: los dirigentes y los dirigidos, los gobernantes y gobernados, y es una necesidad de la iglesia mantener el poder por medio de representantes ocasionales, que son los mayordomos.

Durante el periodo revolucionario surgen diferentes tipos de liderazgos en la figura de una misma persona. Era posible en ese entonces, que líderes religiosos fueran líderes políticos y militares al mismo tiempo; cuando llega el tiempo de elegir a los mayordomos de fiesta, inicia el conflicto, por un lado la iglesia, deseando mantener sus propias alianzas con los ricos y pudientes de la localidad y por otro, el pueblo cambiando las estructuras sociales, pues ya no era el prestigio económico el determinante para el cargo, sino el prestigio social y político de la época.

El FSLN pretende asumir estos cargos y la iglesia se opone abiertamente a depositar los cargos de la fiesta en los líderes políticos; hay una pugna real por el poder que implican los cargos en la fiesta, y no es por una separación de la iglesia y el Estado; sino contradicciones filosóficas de la revolución que abandera la Teología de la Liberación, como arma ideológica para los creyentes y la iglesia por mantener las relaciones con las cúpulas de poder económicos locales

abanderando el anticomunismo, el filósofo y teórico marxista de origen italiano, Antonio Gramsci así lo demuestra:

*“La fórmula de que "la religión es una cuestión privada" se ha institucionalizado como forma popular del concepto de separación de la Iglesia y el Estado. Por otro lado, el complejo de asociaciones que constituyen la Acción Católica está en manos de la aristocracia terrateniente... sin que el bajo clero ejerza la función de guía espiritual-social”* (Gramsci, 1984: pág. 133)

En efecto, la revolución nicaragüense es una mezcla única de muchos elementos; ya se deja claro el aporte de los cristianos en la revolución, en el plano político la revolución nicaragüense dista mucho de ser marxista, leninista, socialista o comunista.

Fue un verdadero crisol que actuaba según las necesidades y previsiones futuras, hubo empresa privada a la par de las empresas del Estado, colegios religiosos, privados y públicos, lo mismo con los hospitales, fue una revolución integradora, donde existió verdaderamente una clase política privilegiada, que por desventura ideológica, y práctica, eran los mismos comandantes y sus familias de ese entonces, quienes detentaban el poder económico y militar, convirtiéndose en los nuevos ricos de la época.

Para evitar caer en contradicciones por los cargos de las fiestas, son los sacerdotes quienes asumen el liderazgo de las mayordomías, y luego estos lo depositan en personas cercanas que por lo general eran contrarias al proyecto revolucionario. O que bien pertenecían a la Acción Católica, que eran ciertos laicos conocidos como delegados de la palabra, muy cercanos a los sacerdotes de las localidades. Freddy González, así lo refiere:

*“El sacerdote Laplante asume la mayordomía en el año 1980 para no dársela a nadie y así evitar que se politizara. Después se la dio a una señora de confianza,*

*que sabía que tampoco se iba a dejar manosear por la revolución. A él lo sacan 11 de julio el 84 del país, se quedan otros canadienses hasta 1986, a Laplante le echan toda la batería". (Freddy González, mayo, 2017)*

Finalmente en 1987, se institucionaliza de manera social, que el cargo de mayordomo sea asumido por el poder político en la investidura de los alcaldes municipales, pues no había quien dispusiera de suficientes recursos materiales y económicos para sufragar los gastos de las fiestas. La crisis económica de la década de los años 80, provoca una suerte de nivelación económica entre los pobladores, la desigualdad social es mucho menos relevantes y visible que en décadas anteriores, una pobreza generalizada se asoma en la realidad de los hogares nicaragüenses.

De manera que a finales de la década de 1980, se establecen los primeros comités, entonces éste con subcomités o pequeños grupos encargados de proporcionar rubros específicos para la fiesta, así el subcomité de comida, de pólvora, de música y de iglesia, cada uno encargado de cubrir con los gastos que la actividad y el nombramiento demanda. Continuó comentando González.

Entonces, se asiste a un prestigio social colectivo. Es el pueblo el que se encarga de la fiesta y ya no la figura del mayordomo que otrora detentaba el poder económico y la bendición de los sacerdotes. Entran las fiestas del circuito ritual en un fenómeno colectivo y es aquí donde se inicia una especie de lucha simbólica de los santos hermanos con sus mayordomías por presentar la mejor fiesta, la más colorida, donde más se compartan los bienes del colectivo. Milagros Palma confirma esta aseveración:

*“Cualquiera puede aspirar al cargo de mayordomo. Sin embargo cuando nadie se presenta, la comunidad constituye un comité que asume dicho cargo. En algunos lugares, el mayordomo ha sido definitivamente reemplazado por el comité, su jefe goza del mismo prestigio que el mayordomo de antaño. Con el triunfo*

*revolucionario, en ciertos lugares, se crearon las juntas asociadas al poder local para asumir esta función". (Palma; 1988; pág. 32)*

#### **6.2.5.- La dinámica del cambio cultural durante la revolución**

En este apartado se analiza el control de los ámbitos de la cultura, relacionados con las fiestas patronales en el circuito ritual, la toma de decisión sobre los elementos culturales tangibles e intangibles, las implicaciones políticas de la revolución, las negociaciones culturales entre la tradición y la modernidad.

La primera pieza en este concurso, es la clase dirigente, con la revolución y la promulgación de nuevas leyes como la reforma agraria y el servicio militar, esto por disposiciones internas y los hechos subsecuentes producto de la guerra de agresión y el bloqueo económico impuesto a Nicaragua por el gobierno de los Estados Unidos, que claramente tienen sus efectos en las fiestas. Se asiste entonces no solo a las decisiones internas sino las tomadas producto de la guerra de agresión contra Nicaragua, Gramsci explica esta fórmula en buena manera:

*“El derecho no expresa a toda la sociedad (para la cual los violadores del derecho serían seres antisociales por naturaleza o disminuidos psíquicos), sino a la clase dirigente, que "impone" a toda la sociedad las normas de conducta que están más ligadas a su razón de ser y a su desarrollo. La función máxima del derecho es la de presuponer que todos los ciudadanos deben aceptar libremente el conformismo por él señalado” (Gramsci; 1984: pág. 162)*

En el año de 1982 se establece una política cultural que anima la creación y reproducción artística, las expresiones culturales religiosas forman parte de la identidad cultural del pueblo nicaragüense y en ese sentido, el gobierno de la revolución por medio del Ministerio de Cultura, en una publicación de Daysi Zamora y Julio Valle Castillo, artistas nicaragüense y funcionarios del gobierno de la Revolución, presentan de manera explícita las políticas culturales de éste periodo, se decretan como objetivos específicos relacionados con las manifestaciones culturales lo siguiente:

*“En el programa del Ministerio de Cultura con respecto a la política cultural, se trazaron los siguientes objetivos específicos:*

- 1- Fomentar la cultura entregándole al pueblo los mecanismos para ello, de tal manera que se convierta en otro instrumento de liberación.*
- 2- Rescatar y consolidar el legado cultural del pueblo nicaragüense, para sustentar la identidad nacional”* (Zamora & Valle Castillo, 1982, pág. 227).

La imagen del FSLN en las localidades cambió poco a poco; hubo una especie de consenso entre el poder político local y el pueblo; es decir, que las contradicciones en las altas esferas políticas y religiosas, se ven disminuidas considerablemente. Nuevos actores en escenarios cambiantes permiten un consenso social. Milagros Palma, al respecto plantea que:

*“No es extraño entonces que con la transformación de las relaciones económicas, las mismas funciones hayan sido asumidas por los nuevos actores, ya sea en el campo económico: los terratenientes de una economía capitalista agraria, o en el campo político: los alcaldes, o incluso dirigentes del FSLN después de la revolución”* (Palma; 1988: pág. 12)

La organización política de base, recaía en los Comités de Defensa Sandinistas CDS, que eran organizaciones del FSLN por sectores, encargados de la vigilancia revolucionaria. La regulación del comercio local por medio del MICOIN y las cooperativas agrícolas, artesanales e industriales. Al tener este control, paulatinamente se van inmiscuyendo en los asuntos relacionados a las fiestas patronales en el circuito ritual.

Los coordinadores de sector eran las instancias más beligerantes en el nivel local, para las gestiones que se necesitaban, sumado a que por su calidad de líderes políticos, tenían reconocimiento social. Carlota Zepeda, explica cómo, poco a poco, las relaciones iglesia - Estado que en un inicio se ven fracturadas, se

vuelcan a necesidades e intereses de ambas partes, en las que todos eran ganadores.

*“La gente estaba acostumbrada a ese tipo de trabajo en cooperativa, hacían muebles y los vendían baratos o en pagos, hacían camas, muebles, sillas. Nombran entonces al padre Orlando que ahora está en Diriamba, luego el padre Guillermo Quintanilla que estaba en Rivas, y cambio la manera de atención, tanto La Concha, Diriamba, Jinotepe y San Marcos tenían la misma tensión en cuanto a lo pastoral, las comunidades tenían representantes de sector, y entonces si se necesitaban plátanos, gallinas, maíz, era con los coordinadores de sector que se conseguían, era la gente más pobre la que cooperaba”. (2017)*

Las promesas que se les ponen a los santos, son pequeñas piezas de oro o plata en forma de los favores recibidos por los santos se cambian. Éstas dejan de tener un concepto agrícola y son cambiados por símbolos relacionados directamente con la guerra, de manera que casitas de oro, granos de café o maíz, vacas, cerdos, aves de corral y otros bienes propios de la vida de campo son cambiados por figuras humanas que representan favores pedidos por los que iban al servicio militar, asimismo, mutilados, palomas que representan la paz, fusiles y estrellas de oro y plata llenan las imágenes.

En los años ochenta, con la fundación de la empresa PLASTINIC, se va introduciendo poco a poco el uso de artículos plásticos en las fiestas. Antes de la revolución, las comidas y bebidas eran repartidas en platos de barro que venían de San Juan de Oriente, un pueblo de artesanos del barro, ubicado en el extremo sur de la Meseta de los Pueblos.

Un suceso notable para estos años, era la organización de la población, las mismas filas para tomar al autobús, para comprar el tanque de gas y acceder a otros servicios, es notable en las fiestas a la hora de repartir la comida.



**Foto 6 Masa de Cazuela, servida en plato de barro. Fuente: Oscar Meléndez.**

Las filas para ésta, eran organizadas horas antes de repartir la comida, incluso se ponían piedras a manera de prendas y otros objetos, para guardar lugar en la fila, hasta donde llegaba el dueño de la posición, a retirar la prenda para ocupar su lugar resguardado sin causar mayores problemas.

Curioso es que al aumentar la población los platos debían ser mucho más; pero la población entonces acudía con sus propios platos y vasos para llevar comida, Carlota Zepeda, lo explica:

*“En los años ochenta la comida se daba en plato de barro, pero la mayoría de la gente llevaba sus propios trastes”. (2017)*

Los instrumentos musicales para la fiesta ven otros cambios, el pito de caña de confección artesanal, es cambiado por flautas plásticas de origen industrial. Los trajes de los bailes tuvieron la misma suerte, Wilfredo Gago, pitero y mayordomo del baile del Toro Huaco, se refiere al respecto:

*“la vestimenta se ha cambiado a medida que ha evolucionado el tiempo, antes se usaban pañuelos de seda, porque había gente que los tenía, ahora se usan telas con aplicaciones” (2017).*

Y no solo porque se guardaban, basta con recordar que Nicaragua tenía relaciones diplomáticas, económicas y culturales con la República Popular de China de donde venían las sedas; entonces ésta era parte de los trajes de los bailes, y poco a poco se fueron introduciendo, de manera que hoy en día se reconocen como parte de la tradición.

No hay traje en la actualidad en que la seda no aparezca como parte de estos. También se debe recordar que la seda fue un artículo sobre estimado por los europeos del siglo XV, quienes guiados por Marco Polo hacen la ruta de la seda, siendo así, no debe extrañar su presencia en los trajes.

Incluso las bebidas vieron cambios sustanciales, la chicha de Jengibre que en la actualidad se reparte en las fiestas, anteriormente se le llamaba chicha negra, pues era endulzada bien con dulce de rapadura o azúcar negra (morena) que era distribuida por el gobierno de la Revolución, que en efecto daba esa tonalidad oscura, así como la descentralización del compartir alimentos por la cantidad de personas involucradas desde sus familias.



**Foto 7 Chicha de Jengibre, llamada en la década de 1980 como chicha negra, dispuesta para ser repartida. Fiestas patronales de Santiago, Jinotepe. Fuente propia.**

Osler Velázquez, comenta lo planteado con la chicha en el párrafo anterior:

*“la misma chicha de jengibre, anteriormente se le llamaba chicha negra, porque se endulzaba con dulce [de rapadura] o azúcar negra, en los ochentas, había capacidad para darle de comer a la gente, habían mayordomos, gran cantidad de*

*alféreces y promesantes que hacían el mismo ritual de darle comida a la gente; pero al desaparecer todos estos promesantes, la responsabilidad caía en el mayordomo y entonces se hizo el comité de fiesta” (2017)*

Finalmente Milagros Palma hace una crítica al concurso revolucionario en relación con actividades propias de la cultura popular religiosa local, pues en estos años se fundan muchos Ballets de carácter profesional como el Ballet Folklórico Nicaragüense, del diriambino Ronald Abud Vivas, y otros más como Tepenahuatl, Unahpú, Ballet de Haydee Palacios, Ballet de Blanca Guardado, que no eran de las localidades del circuito ritual; pero que si reproducen los bailes de las fiestas patronales.

Estas reproducciones alejadas de las realidades culturales de los pueblos en donde se desarrollaban, la autora explica que son fosilizados, perdiendo sentidos culturales y como efecto colateral la desmotivación de los danzantes reales, depositarios del conocimiento cultural:

*“Con el triunfo (de la revolución), se ha querido, en vano, convertir en adornos del poder revolucionario las danzas y demás actividades teatrales de la cultura popular. Fuera de su contexto en donde se tejen las relaciones comunales, estas manifestaciones pierden su función pedagógica tradicional para caer en la fosilización del folclor. En estas condiciones, la febrilidad de los danzantes se apaga, la desmovilización es inmediata e irrevocable”. (Palma, 1988; pág. 42)*

Hasta aquí los vaivenes que se tuvieron en tiempos de la Revolución Popular Sandinista, sus relaciones con la iglesia y el impacto en la región histórica.

### **6.3.- Azules y blancos, rojos sin manchas y manchados: Neoliberalismo y el circuito ritual religioso (1990 - 2006)**

En este capítulo se parte de la experiencia revolucionaria que empieza a caducar, producto de la derrota electoral del FSLN y la asunción al poder de Violeta Barrios de Chamorro, dando inicio así, a 16 años de neoliberalismo, modelo de gobierno que se presenta como aliado de la jerarquía católica. ¿Cómo impactó esa alianza a nivel nacional, qué implicancias se tuvo en la región histórica y qué cambios se produjo a nivel cultura? Son preguntas que aquí se responden.

#### **6.3.1.- Catolicismo y Neoliberalismo**

Los gobiernos neoliberales que detentaron el poder desde 1990 hasta 2006, se dividen en tres periodos presidenciales, cada uno de los gobernantes claramente imprimieron su sello, sin dejar las características de extrema derecha, que disfrazadas de democracia, tuvo Nicaragua.

Un primer momento tiene lugar con la asunción al poder de Violeta Barrios de Chamorro (1990-1996), figura femenina que vestida de blanco y abriendo sus brazos daba la impresión de abrazar a la gente durante la campaña electoral de 1990, aún cuando los pronósticos daban al FSLN como ganador de las elecciones. El historiador español Ignacio Dueñas García de Polavieja, presenta una descripción de la imagen de la señora Violeta y su discurso, como necesario para el pueblo, al punto que logra ocupar la silla presidencial nicaragüense.

*“A pesar de todo pronóstico, la UNO ganó las elecciones de 1990 de la mano de su candidata, Violeta Chamorro, figura amable y entrañable diseñada por la derecha nicaragüense y por la administración Bush. Para ello, se le caracterizó como abanderada de la paz en un contexto de terrible guerra de desgaste causada, por otra parte, por los mismos que habían creado su imagen. Como ícono de la superación del conflicto, su simbología sugería la reconciliación y la desmovilización, elementos que en aquel momento la gente necesitaba escuchar”*  
(Dueñas García de Polavieja; 2013: pág. 95)

En un contexto de guerra, un apoyo real a la revolución pero no al servicio militar, era evidente que quien se comprometiera a terminar con éste conflicto y derogar la ley de servicio militar patriótico, ganaría la presidencia sin muchos obstáculos, tanto así que en pleno cierre de campaña, la militancia y simpatizantes sandinistas, reunidos en la plaza Carlos Fonseca Amador, hoy conocida como plaza La Fe, Juan Pablo II, esperaban escuchar de boca de Daniel Ortega, el cese de la guerra y el servicio militar, mas esto nunca sucedió, al punto que el domingo 25 de febrero el FSLN perdía el gobierno en las elecciones.

El Acuerdo de Ajuste estructural conocido como ESAF en la administración Barrios de Chamorro, no significó más que desempleo, venta de la mayoría de empresas del estado, compactación de los órganos policiales y militares, al punto que se decía entre el pueblo “yo no fui corrido, fui compactado”. El sacerdote jesuita Xavier Gorostiaga, en su publicación: *A un año del ESAF: ¿qué le falta al ajuste?* en la revista digital *Envío*, señala en que consistió tal acuerdo del gobierno de Chamorro y el FMI.

*“Las transformaciones estructurales acordadas en el ESAF son: reducción del empleo en el sector público, eliminación del crédito del Banco Central a los bancos estatales, limitación del crédito intermediado por el FNI (Fondo Nicaragüense de Inversiones) a los recursos conseguidos en el exterior para programas específicos, reducción de las pérdidas de los bancos estatales, privatización de TELCOR y de otras empresas aún estatales, preparación de un marco legal que permita la participación de capital privado en los sectores de electricidad e hidrocarburos, liberación de las restricciones existentes en el cobro de los servicios de educación y salud y supresión de las barreras no tarifarias a las exportaciones e importaciones” (Gorostiaga, 1995; sp.)*

Misma suerte tuvieron el Ferrocarril del Pacífico y el sistema de salud prácticamente privatizado y desabastecido de medicamentos primarios, lo que produjo la aparición de nuevas farmacias por toda la geografía nacional.

Asimismo ocurrió con el sistema de Educación del entonces Ministerio de Educación, dirigido por Humberto Belli, fundador de la autonomía escolar, que significó de hecho la disminución clara de la calidad y calidez de la educación básica, cobro por las mismas y un colateral negocio de directores de nuevos colegios surgidos por todos lados.

Luego del periodo presidencial de Violeta Barrios, surge la figura de Arnoldo Alemán quien fuera alcalde de Managua, con rotondas, gasolineras y nuevos centros comerciales, llega a la presidencia de Nicaragua (1996 – 2001), con un gabinete de gobierno, ansiado de poder económico.

Enrique Bolaños Geyer, asciende a la presidencia de Nicaragua (2001 – 2006) con el discurso anticorrupción contra Arnoldo Alemán y el caso de la Guaca. Este gobierno presenta formal acusación a través de la Procuraduría General de La República, en contra de su antecesor, por perjuicio patrimonial contra el Estado de Nicaragua por un monto de **1.391,830,888.96 córdobas** (casi mil trescientos noventa y dos millones de córdobas) cantidad sustraída de Enitel, Tesorería General de la República, préstamos bancarios a la DGI, abusos de tarjetas de créditos y gastos no soportados, INISER, Concretosa, Mayco S.A., Petronic, DGI, Canal 6, dinero que entraba a empresas privadas, se diseminaba, y después volvía el dinero a un centro que es la FDN.

La Fundación Democrática Nicaragüense FDN era un Organismo No Gubernamental registrado en Panamá, dirigido por Arnoldo Alemán y su hija María Dolores Alemán Cardenal y Byron Jerez, director general de la Dirección General de Ingresos de esos años, que no es más que la bolsa donde se depositó todo lo desfalcado al Estado Nicaragüense. En fin, Nicaragua tiene tres gobiernos

neoliberales de los que los dos primeros señalados de corrupción y despojo para el pueblo Nicaragüense, mientras que Bolaños Geyer, pasó su periodo presidencial en una inoperancia práctica, solamente denunciando corrupción.

A todo lo anterior, ¿Qué rol juega la iglesia en los 16 años de gobiernos neoliberales? Para empezar la campaña de la señora Violeta Barrios, incluía como era de esperarse el mensaje de paz, de no más servicio militar, de señalar los “abusos” del FSLN contra la iglesia y en especial Juan Pablo Segundo y su venida a Nicaragua en 1983. Los púlpitos de las iglesias se convirtieron en verdaderas tribunas políticas a favor de la señora Barrios, un claro apoyo a la contrarevolución y la llamada democracia que no fue más que un discurso y espejismo fundamentado en el american way of life – estilo de vida americano-.

Vuelta atrás para la Teología de la Liberación, que queda prácticamente sepultada y excluida de las iglesias; se retoman de nuevo los caminos tradicionales del catolicismo resignador de los pobres y sus pobreza. Nuevamente las principales bancas de las iglesias se llenan de políticos de derecha que recibían la venia y aprobación de manos de los sacerdotes y obispos de Nicaragua. El doctor en Ciencias Políticas, nicaragüense Andrés Pérez Baltodano, señala que este fenómeno es generalizado en América Latina, generando una cultura política pasiva.

*“En América Latina predomina una visión providencialista de Dios, que se enraíza en el catolicismo heredado de la Colonia y que se expresa en el auge del cristianismo pentecostal y carismático y que ha generado una cultura política pragmático-resignada, que tolera la desigualdad y la injusticia como mandatos divinos” (Pérez Baltodano, 2007; pág. 78)*

Resurge nuevamente la idea de un Dios providencial, interventor y de un pueblo cuyos destinos ya están preparados por éste mismo y es quien se encarga entonces de quitar el libre albedrío para colocarlas en posiciones de aceptación

de su condición de pobreza y por consiguiente en lugar de vulnerabilidad y dependencia de los que detentan el poder. Una clara visión providencialista de Dios, que invita a aceptar los destinos colectivos e individuales.

Se asiste entonces a una renovación y resurgimiento de la idea religiosa. Satanizada la revolución desde la iglesia, muchos sandinistas regresan derrotados a los templos y otros más buscan en la denominaciones cristianas, la fuente de fe en un Dios que había abandonado a su suerte al pueblo, es decir que la revolución nuevamente aparece provocando cismas a nivel de creencias y profesión de fe. Así lo dejan ver las sociólogas y feministas nicaragüenses María Teresa Blandón y Rosario Castañeda.

*“Este resurgir de lo religioso desde una pluralidad de experiencias resulta expresivo de las nuevas búsquedas de los ciudadanos y ciudadanas de la modernidad, que no encuentran en las instituciones religiosas tradicionales los ambientes propicios para satisfacerlas”.* (Blandón, M & Castañeda R. 2012; pág. 13)

Claramente se viene un giro neoconservador impulsado por Juan Pablo II, que crea las condiciones necesarias para la reinstalación del catolicismo tradicional en Nicaragua. Para sellar cualquier posibilidad de resurgimiento de la Teología de la Liberación y del sandinismo al poder, el Papa regresa a Nicaragua en febrero de 1996, año electoral en el país, haciendo memoria de lo que él llamó la noche oscura de Nicaragua en su visita en 1983. Enrique Bolaños Geyer, expresidente de Nicaragua, relata estos sucesos al narrar su experiencia con el Papa en su segunda visita:

*“En algunos momentos, el Papa improvisaba con respecto al texto previamente preparado. Dijo que en su última visita, Nicaragua era como un polígono de tiro al blanco para las superpotencias. Recordó: en 1983 celebramos en Nicaragua el Santo Sacrificio de la misa en una noche oscura. Hoy brilla un sol resplandeciente*

*en Nicaragua. Han cambiado muchas cosas en Nicaragua. Los habitantes de Nicaragua pueden gozar de una auténtica libertad religiosa. Añadió: recuerdo la celebración de hacer trece años, se hacía un ruido. Una grande noche oscura. Hoy se ha hecho la misma celebración eucarística del sol. Se ve que la Providencia divina está actuando”* (Bolaños Geyer, 2003: pág. 9)

Meses después, en ese mismo año de 1996, dos días antes de las elecciones presidenciales, en las que se lanza nuevamente Ortega para detentar la primera magistratura del Estado, es el cardenal Miguel Obando y Bravo quien la arremete contra el FSLN en abierta campaña electoral a favor de Arnoldo Alemán, candidato de la bandera “rojo sin manchas” del Partido Liberal Constitucional, Éste vestido de rojo, a pesar de no corresponder con el tiempo litúrgico que debió ser verde, lanza una parábola, donde equipara a Daniel Ortega con una víbora coral, rojo y negro.

Las lecturas de la homilía, la hacen el mismo Arnoldo Alemán y Roberto Cedeño, candidatos a presidente y alcalde de Managua por el PLC respectivamente, luego de leída la palabra, Obando y Bravo comparte desde el púlpito, el sermón de la víbora.

En pocas palabras el sermón de la víbora versaba sobre dos hombres que se encuentran una culebra rojinegra que se estaba muriendo de frío; uno de ellos quiso abrirla para darle calor y que no muriera, al tiempo que el otro le advertía que esa víbora ya había matado y que si la revivían volvería a matar, finalmente le da calor a ésta confiando en que los tiempos han cambiado y revive, cuando esta revivió, finalmente dio muerte al hombre, un meta discurso claro contra Ortega y el FSLN, palabras claves como muerte, rojinegro y culebra le valieron el apodo de “Macho Negro” en las filas Sandinistas.

Si en los años ochenta, se frena la opción preferencial por los pobres como elemento catalizador de la Teología de la Liberación, en el periodo neoliberal se

profundiza este distanciamiento, dejando el espacio libre al catolicismo tradicional y sus aliados políticos que por 16 años gobernaron Nicaragua. Al respecto, María Teresa Blandón y Rosario Castañeda, brindan esta reflexión:

*“Durante los años ochenta, el Vaticano frenó los intentos de convertir a la iglesia católica en una verdadera aliada de los pobres, profundizando el distanciamiento de las jerarquías eclesiales y dejando un enorme espacio para la instalación de iglesias evangélicas y pentecostales. Ello junto con el fin de los estados benefactores y el auge del neoliberalismo, configura un escenario idóneo para el avance del conservadurismo religioso”.* (Blandón, M & Castañeda R. 2012; pág. 18)

Con esta bendición al neoliberalismo, se afianza de paso una cultura religiosa dominante, que se proyecta en la cultura política y económica llena de desigualdades sociales, a la par que se empieza un matrimonio por afinidad entre la providencia de Dios y el pragmatismo resignador, de una cultura política cuyos valores económicos y sociales justificaban y legitimaban al neoliberalismo en el poder. Domingo Urtasum Martínez, presbítero español, apunta lo que se conoció como una luna de miel entre poderes.

*“Cuando llegó la señora Violeta Barrios de Chamorro era evidente que la iglesia entabló muy buenas relaciones con el nuevo gobierno electo por el pueblo. Algunos calificaron estas relaciones como una verdadera luna de miel”.* (Urtasum Martínez; 1994: Pág. 263)

Estaba claro que este matrimonio tuvo sus frutos. Un ejemplo, fue la edificación de la nueva catedral metropolitana de Managua. Iniciada su construcción en 1991 con el gobierno de Violeta Barrios de Chamorro, siendo alcalde de la capital el mismo Arnoldo Alemán, en un terreno donado por la municipalidad. La arquitectura de la misma fue desagradable para muchos, No faltó quien la comparara con una cajilla de huevos.



**Foto 8 Vista aérea de la nueva catedral Metropolitana de Managua. Fuente: diario Metro. [www.diariometro.com.ni](http://www.diariometro.com.ni)**

Esta nueva estructura reemplazó a la antigua Catedral Santiago de Managua, destruida por el terremoto de 1972, se ubicó en una zona de mucho tráfico. Al frente de ésta se remodeló el centro comercial Metrocentro y desde ahí se formó, lo que en esos años se comenzó a llamar la zona rosa y el nuevo centro de la capital.

Eran muchos los creyentes que luego de escuchar la homilía del domingo y tener una unión de fe con el altísimo, luego se dirigían a Metrocentro, como en buen nicaragüense se dice: “*a vitrinear*”, en un acercamiento con el poderío económico manifestado en tiendas de lujo, lejos de la realidad de la economía de la mayoría de feligreses. Este centro comercial fue convertido en un verdadero parque de diversiones cuya principal atracción eran las escaleras eléctricas y el ascensor de dos plantas.

A la vez que se erige la nueva catedral de Managua, en 1991 es creada la Universidad Católica Redemptoris Mater, cuyo rector fue el mismo cardenal Obando y Bravo, de carácter privado.



**Foto 9 Campus de la UNICA. Fuente: [www.unica.edu.ni](http://www.unica.edu.ni)**

No solo la UNICA, sino muchas universidades llamadas en ese entonces de “garaje” surgen en el país, poniendo en entredicho la cobertura de las universidades públicas del país, quienes son beneficiarias del 6% del presupuesto general de la república, una partida presupuestaria y de ley, que a todas luces el neoliberalismo quiso desaparecer y así acrecentar la falta de esperanzas de los jóvenes nicaragüenses.

No es que se trate de decir que el gobierno revolucionario fue honesto en todo sentido, basta recordar que se erige con éste una nueva clase política privilegiada que gozó de las mieles del poder, pero sin ánimos de justificar, la paz y la justicia promulgada por los gobiernos neoliberales y apoyada por los jefes de la iglesia dejan su factura al pueblo nicaragüense. El teólogo español Benjamín Forcano, da buena cuenta de esto:

*“Hubo corrupción en la primera etapa del FSLN, cierto, pero ésta fue ridícula comparada con el festín que luego se dio la derecha en sus 16 años de gobiernos”* (Forcano, 2008; pág. 25)

Muy a pesar de haber tildado a la Revolución Popular Sandinista de marxista y por consiguiente atea, en una clara mal interpretación de la frase de Carlos Marx: *la religión es el opio de los pueblos*, al leer la cita completa presentada por el filósofo y político canadiense Gerald Cohen (2001), es fácil entender esta situación, donde señala que el planteamiento de Marx versa sobre la miseria religiosa:

*“La miseria religiosa es a la vez la expresión de la miseria real y la protesta contra la miseria real. La religión es el suspiro de la criatura oprimida, el sentimiento de un mundo sin corazón, así como el espíritu de una situación sin alma. Es el opio del pueblo”* (Cohen; 2001; pág. 109)

Vale aclarar aquí, que el opio es una figura utilizada para develar la miseria en la que se ve envuelta el pueblo católico llano. Recordemos que el mismo Max Weber (1991), sociólogo alemán, en: *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, explica la manera en que los protestantes acumulan riquezas bajo el pensamiento de que Dios no quiere pobres, pues ésta es carencia, mientras que los católicos continuaban pagando indulgencias de diversas formas, y ser católico y pobre por lo tanto, era poseer la dicha del futuro prometido en el paraíso.

La revolución sandinista no pretendió la construcción de una sociedad atea, muy por el contrario, una revolución con principios cristianos basados en la Teología de la Liberación y más allá del laicismo; sacerdotes y pastores como funcionarios, ministros de Estado. De manera que una sociedad de valores tradicionales continuó; sin embargo, la sociedad tiene por bueno todo lo que nace de la religión y no seguir estas posiciones ideológicas es detentar contra de la religión. María Teresa Blandón y Rosario Castañeda lo explican:

*“Ante la falta de una conciencia laica en la sociedad, no ha sido posible dimensionar la importancia del Estado laico, toda vez que en el imaginario colectivo se tiende a creer que todas las creencias religiosas son buenas y ayudan a mejorar la vida de la gente. Es común que la gente asocie la laicidad del Estado como “pérdida de valores” o bien que considere legítimo la imposición de unas determinadas creencias porque éstas corresponden a la mayoría de la población”.* (Blandón, M & Castañeda R. 2012; pág. 25)

Es entonces que, el nuevo gobierno al mantener relaciones fraternas con la iglesia, fortalece el neoliberalismo. Como se plantea en el capítulo anterior el tema de la violencia sagrada. Benjamín Forcano, detalla la manera de operar de los gobiernos neoliberales en Nicaragua de 1990 a 2006:

*“Para mí, ese es un gobierno totalmente neoliberal: oligarquía, nepotismo...en donde vinieron a vengarse del pueblo, y a crear las políticas más nefastas contra*

*el pueblo. Esa es la venganza contra esta revolución (...): cero universidades, cero colegios, la medicina privatizada, que es lo básico. Las comidas...la alimentación, la canasta básica, por el suelo. O sea, no había forma de salir adelante, de despegar” (Forcano, 2008; pág. 26)*

La misma ideología neoliberal plantea que El estado como protector de sus conciudadanos no es lo vía, sino el libre mercado, provocando la casi desaparición de las iniciativas públicas, creando en la población un sentimiento de tranquilidad aparente, donde la ley de la oferta y la demanda haría mejorar servicios como la salud y la educación, mismos que poco tiempo después se ven claramente afectados.

El mismo cardenal Miguel Obando y Bravo, hace señalamientos a la clase privilegiada del FSLN, ante situaciones reales que vivió la Nicaragua post revolución, casos como la reducción del ejército, la aprobación de la ley 85 y 86 de la vivienda urbana, que legalizaba las confiscaciones y el uso de los bienes muebles e inmuebles.

*“Junto a estos nicaragüenses que se encuentran en este estado de ánimo tan negativo, tenemos un pequeño grupo de privilegiados: son aquellos que amparados durante años por el poder político, económico y militar, aprovechan ahora la confusión y el desaliento de los demás para ampliar y profundizar sus bienes y sus poderes”.* (Obando y Bravo: 1994: pág. 6)

Y no solo eso, también en la carta episcopal del primero de mayo de 1994, los obispos hacen nuevos ataques directos a los dirigentes del Frente Sandinista, disfrazados con un discurso colmado de respeto, justicia, dignidad y reconciliación. Domingo Urtasum Martínez, recoge este discurso:

*“Nosotros nos hemos referido con frecuencia al tema de la reconciliación entre los nicaragüenses, pero una verdadera reconciliación implica arrepentimiento. Y cuando uno ha robado, debe devolver lo robado, debe resarcir. Yo siempre he*

*sostenido que la reconciliación lleva como premisa el ejercicio de la justicia. No puede haber verdadera paz y reconciliación en Nicaragua sino va presidida por la justicia. Primero de todo hay que hacer justicia, y esto significa justicia con los pobres y justicia con quienes fueron injustamente confiscados” (Urtasum Martínez; 1994: pág. 260)*

Para inicios del año 2000, las relaciones entre el neoliberalismo y la iglesia en la figura principal del cardenal Miguel Obando y Bravo, se ven disminuidas, éste hace uso del código del derecho canónico en su artículo 401, en el que textual se lee:

*401 Al Obispo diocesano que haya cumplido setenta y cinco años de edad se le ruega que presente la renuncia de su oficio al Sumo Pontífice, el cual proveerá teniendo en cuenta todas las circunstancias. (Derecho Canónico)*

El cardenal Obando y Bravo, hace eco del derecho canónico y finalmente presenta la renuncia ante el Vaticano, y desde entonces entra en retiro.

### **6.3.2.- Las ciudades y el Neoliberalismo: escenario del circuito ritual religioso**

Las ciudades a partir de 1990 sufren nuevamente cambios. Llegan los gobiernos neoliberales con sed de venganza, de poder, con el ímpetu de cambiar todo lo que la revolución en 10 años había transformado.

Un hecho que verdaderamente está relacionado con el vivir de las ciudades del circuito ritual religioso en la región histórica, es la aprobación del decreto presidencial N° 895 de 1981 Ley de Expropiación de Tierras Urbanas Baldías, que contemplaba una clausula especial para los asentamientos urbanos surgidos después del 19 de julio de 1979. Esta Ley tiene por objeto la expropiación de las tierras urbanas baldías que sean aptas para el desarrollo urbano y los derechos conexos a dichas tierras.

Los que habían migrado escapando de la guerra, por ser simpatizantes de Somoza o simplemente antisandinistas; los motivos que fueran, eran expropiados para que familias sin viviendas o en hacinamiento ocuparan estas propiedades. Muy a pesar de la Ley que era inclusiva para todos los nicaragüenses que se quedaban, la realidad es que las grandes casas que otrora fueron de los más pudientes, pasaron a manos de la clase privilegiada del FSLN, para los de abajo les tocó asentamientos urbanos que llevan nombres de caídos y que corrieron riesgo de ser desalojados por el nuevo gobierno revanchista.

En marzo de 1990, un mes después de la victoria electoral de Violeta Barrios de Chamorro, durante el periodo de transición de gobierno, se aprueban con urgencia las leyes 85 y 86 de la propiedad. Al regresar los antiguos dueños y el revanchismo del nuevo gobierno crean incertidumbre en la población, los que regresaron en su mayoría, lo hacen como turistas; pero hubo gente confiscada que se había quedado y aquí inicia la vorágine de las ciudades. Freddy González, explica el retorno:

*“En 1990, empiezan a regresar una parte de los sanmarqueños que se habían ido a los Estados Unidos. En ese entonces en el pueblo se da un fenómeno demográfico, pues los que regresan no son la mayoría de las familias que se habían ido, solo una pequeña parte y el centro del pueblo es ocupado por personas que ocuparon las propiedades, gente de otros lugares”. (2017)*

El cambio de gobierno, a pesar de la cantidad de votos mayoritarios para Violeta Barrios de Chamorro, solo fue producto de la esperanza de acabar con la guerra y el servicio militar; sin embargo, entre la población había un creciente sentido de temor a lo desconocido y la incertidumbre existencial.

Los sandinistas que no querían guerra y votaron por la señora Chamorro, guardan el sentido de haber traicionado el proyecto revolucionario del que eran parte. Todo esto se suma a las crisis permanentes que afectan a miles de personas cada vez

más pobres y ahora desesperanzadas. María Teresa Blandón y Rosario Catañeda, recuerdan esos tiempos:

*“Los pobres se enfrentan a situaciones de violencia, enfermedades, desempleo, fracturas familiares en un contexto de debilitamiento y falta de credibilidad de las instituciones públicas encargadas de asegurar unos estándares de bienestar común para el conjunto de la ciudadanía. Es frente a esta realidad de vulnerabilidad, que miles de personas buscan salidas en sintonía con lo que el imaginario colectivo les provee y los que el entorno les ofrece”.* (Blandón, M & Castañeda R. 2012; pág. 20)

El fracaso de la revolución trae consigo muchos avatares para las familias que habían confiado en este proceso de libertad, muchas familias se ven disueltas, aparece la figura de las familias monoparentales producto de la misma desilusión, sumado a la diáspora que inician los nicaragüenses sin sosiego hacia Costa Rica.

Los que regresaron de los Estados Unidos, traen consigo una cultura material y espiritual extraña hasta ese momento, sentimientos de individualidad comienzan a llenar las conciencias del pueblo que miraba con ojos de admiración a sus otrora vecinos con acentos, actitudes, prácticas y vestidos diferentes. El jean de marca Levis Strauss que solo se veía en revistas internacionales, aparece haciendo competencia a los desgastados pantalones verde olivos u otros jeans de fabricación nacional, las marcas de ropa, perfumes, zapatos, gorras y demás accesorios comienzan a clasificar a la comunidad, que antes se mantuvo unida.

Los problemas que antes fueron incumbencia del vecindario o la comunidad, simplemente se vuelven domésticos, ya la solidaridad empieza a decaer y el mismo modelo neoliberal aporta en gran manera al rompimiento de los lazos de cofraternidad.

Un ejemplo claro es la situación del sistema educativo nacional y autonomía escolar impulsada por Humberto Belli, que no fue más que privatizar y privar del acceso a la educación a los más pobres. He ahí que muchos niños se ven obligados a dejar las escuelas y llenar las calles y parques de las ciudades del circuito ritual religioso, como trabajadores por cuenta propia, vendedores ambulantes, lustradores y en algunos casos hasta la prostitución. Benjamín Forcano, recoge una entrevista de una maestra en tiempos de la autonomía escolar:

*“Yo lloré mucho, mucho lloré con los alumnos (...): “Fulano, Fulano, Fulano”, “no ha pagado”, “sálgase, sálgase, sálgase”, “Fulano, Fulano...”, ah, tenías que pagar 10 pesos mensuales (...): aranceles: era que tienes que pagar 10 pesos mensuales, los exámenes por aparte (...), eso eran 18 pesos. Pero ese niño no había pagado, tenía hasta 3 meses que no pagaba, debían 30 pesos (...): “Sálganse, sálganse” (...): ellos salían llorando” (Forcano, 2008; pág. 101)*

Al igual que los niños, los mercados de las ciudades crecieron notablemente, el desempleo empujó a la población a empleos no calificados, los vendedores ambulantes eran notables en las calles de las ciudades, ventas de tortillas, tamales, dulces, artesanías de barro que en muchos casos eran cambiadas por ropa usada. Por citar un ejemplo el mercado municipal de la ciudad de Jinotepe, prácticamente absorbió los alrededores de la parroquia Santiago Apostol. Sus aceras fueron convertidas en comercios espontáneos.

Las ciudades del circuito ritual religioso, ven cambios infraestructurales que sufren estas, por ejemplo: el cine de Jinotepe, que era un lugar de esparcimiento para las familias de ésta ciudad, deja de funcionar, para convertirse en iglesia evangélica.

En Diriamba se inauguró el hospital del maestro en el año 2001; en San Marcos la Universidad Ave María College, posteriormente llamada Universidad de Mobile y hoy Keiser University. La infraestructura religiosa también ve cambios.



**Foto 10 Frontispicio de la parroquia de San Marcos, nótese a la izquierda, parte de la verja y el ala norte. Fuente: propia**

En Jinotepe, se devela una estatua de Juan Pablo II, se colocan verjas perimetrales en la Basílica menor de San Sebastián en Diriamba, y el remozamiento de la parroquia de San Marcos. Carlota Zepeda, narra este hecho, que dio nuevo rostro a ésta templo católico.

*“Esas dos alas de la iglesia, la de la parte norte. Nosotros no teníamos quien nos diera dinero, los únicos que nos podían dar esos doscientos cincuenta mil era el Frente Sandinista eso en el 96. Entonces hicimos una carta y nos fuimos donde los diputados Wálmaro Gutierrez, Bayardo Arce, Noel Ramírez, Pepe Matus, que eran de la comisión financiera del Frente y leen la carta, me fui con unos sandinistas, y a los dos meses nos dieron los reales. En ese entonces estaba de presidente Alemán, y viene monseñor habla con él y le pidió el enverjado de la parroquia, le mandaron todo el hierro, el muro y el material para la otra ala de la iglesia” (2017)*

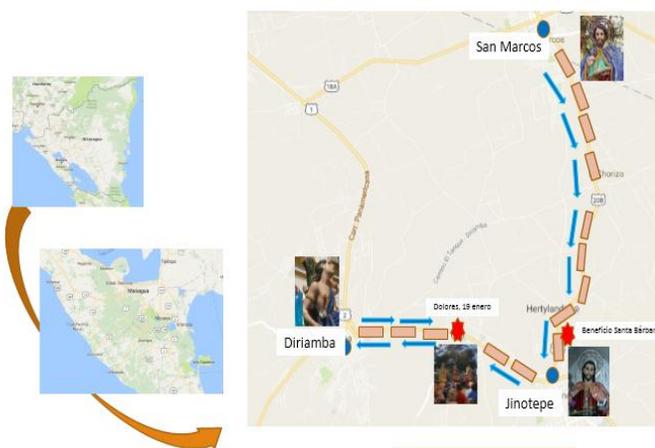
Antes de 1996 la parroquia de San Marcos era un rectángulo con techo a dos aguas que miraba hacia el oeste, a partir del aporte de los diputados ya mencionados por Carlota Zepeda, se inicia la transformación de éste templo. Más los aportes económicos del entonces presidente Arnoldo Alemán, se termina la obra. Iniciada porque la feligresía había crecido con la ciudad misma, y el templo no daba abasto, de manera que al concluir las dos alas norte y sur, el templo desde el aire adquiere la forma de cruz características de las iglesias católicas

antiguas, con su nave central y los transeptos laterales unidos por un crucero para formar la cruz.

Es interesante notar que los templos católicos del circuito ritual durante el periodo neoliberal cierran con verjas el acceso libre que tenían los pobladores a sus patios internos, en una clara reacción a la descomposición y violencia social que viven las ciudades.

Otro aspecto relevante es el acondicionamiento de las carreteras que conectan las ciudades del circuito ritual religioso, y es que los recorridos procesionales y topes de las imágenes dejan los antiguos caminos rurales que conectaban las ciudades por las carreteras asfaltadas.

En la imagen se aprecia el día del tope de santos con ocasión de la fiesta de san Sebastián, el tope entre san Marcos y Santiago tiene lugar en el antiguo beneficio santa Bárbara, estos dos se dirigen a Dolores y se topan con san Sebastián de Diriamba, todo el recorrido se hace por calles principales.



**Mapa 4 Tope de Santos en ocasión de la fiesta del martir san Sebastián. Fuente: elaboración propia**

A nivel social hay un resurgimiento del orden patrono-tutelar, en el que el poder ejercido por la nueva clase política y jefes de la iglesia católica con cierto predominio en el imaginario colectivo y las directrices del Estado, la unión de hecho entre el poder político y el religioso, estableció nuevas dinámicas que se vieron reflejadas en nuevas formas de vinculación con la gente, por ejemplo: políticos haciendo alardes de su posición social en los templos católicos y las fiestas patronales.

La vulnerabilidad social es perceptible en las calles, caminos, veredas y cañadas del circuito ritual; en el imaginario colectivo se tiene como un castigo divino por no seguir los designios de Dios emanados de la voz de los sacerdotes, la pobreza y sus consecuencias emanan de la providencia. El español José María Mardones, filósofo de la religión, explica éste concurso de Dios y los seres humanos.

*“La idea de un Dios interventor que despoja a las personas de su libre albedrío, colocándolas en una posición de vulnerabilidad y dependencia. Esta visión providencialista de Dios, induce a las personas a aceptar que sus destinos tanto a nivel individual como colectivo están determinados por fuerzas completamente ajenas a su voluntad”.* (Mardones, 2007; pág. 6)

### **6.3.3.- Circuito ritual religioso y Neoliberalismo: recuerdos**

Se hace necesario en este punto conocer qué sucedió con los cafetales de las ciudades, pues los dueños de éstos eran los principales designados como mayordomos de las fiestas.

Los cafetales ocuparon terrenos colindantes con las ciudades del circuito ritual. Es posible encontrarse dentro de ellas, diversas edificaciones que albergaron los beneficios del café; poco a poco con la explosión demográfica, el cafetal fue ocupado para asentamientos urbanos. Sumado a esto las migraciones, plagas del cafetal como la roya y la broca, y la falta de financiamiento de los bancos, dejaron en el olvido la producción de este rubro.

Después de ser conocido como el triángulo de oro por la producción de café, que incluso llevó un ramal del Ferrocarril del Pacífico de Nicaragua por las ciudades del circuito ritual, cuyo final llegaba hasta el actual mercado de la ciudad de Diriamba.

En la región histórica, el café como elemento económico dinamizador y de ser el rubro de mayor importancia y cobertura productiva, para el año 2001, el III Censo Nacional Agrícola estima que tan solo el 12% se dedica a esta actividad:

*“Los cultivos permanentes representan el 12 por ciento de la superficie censada en el departamento, en esta superficie se encuentra principalmente el cultivo del café y caña de azúcar. Los municipios de San Marcos, Dolores, El Rosario y la Paz de Carazo poseen los más altos porcentajes de su superficie dedicada a cultivos permanentes y son a su vez los municipios con mayor potencial agrícola dedicando más área de su superficie a la agricultura”.* (INIDE, 2001; pág. 10)

La memoria de la población en cuanto a la fiesta, muestra cambios. Los devotos y promesantes de los santos se disminuyen paulatinamente, la pujanza del café ya no mantiene a la pequeña oligarquía de las ciudades. Es más, muchos de ellos migran y regresan, pero como turistas, durante el tiempo que dura la fiesta. Freddy González comenta esta suerte de peregrinación religiosa:

*“La gente que regresó en los años noventa lo hizo como turista, vienen exclusivamente para los días de las fiestas y se van”.* (2017)

Los peregrinos religiosos se encuentran con ciudades mucho más grandes, con mayor cantidad de pobladores, con una pluralidad religiosa que nunca vivieron, vecinos que ya poco conocían y con una desigualdad social menos notable, que asienta a la mayoría de los pobladores en la pobreza. Esta situación significó el incremento de los costos para la sustentación de la fiesta.

Con los gobiernos neoliberales y el establecimiento de la paz; la pobreza, la situación de inseguridad y vulnerabilidad social se incrementan, las fiestas entonces se llenan de rivalidades, se ponen en juego de nueva cuenta el consumo excesivo de licor antes regulado por la Revolución.

A partir del año de 1990, el comercio y consumo de licor es libre, incluso, la empresa de capital nacional Flor de Caña y la Compañía Cervecera Nacional, hacen propaganda para el consumo dentro de las fiestas, al punto que al calor de los tragos los pleitos brotaban a borbotones, El historiador de la ciudad de San Marcos, Orlando Ortega, señala este hecho en la fiesta de Nuestra Señora de Monserrat, patrona de la ciudad de La Concepción:

*“Las fiestas en esa localidad [La Concepción] eran más alegres entre más pleitos se originaban, algunos de ellos a punta de machete”. (2017)*

En San Marcos aún recuerdan la visita del sacerdote canadiense Pedro Pelletier expulsado por el gobierno de la Revolución, tras acusarlo de transgredir las leyes de Nicaragua, al inmiscuirse en la política doméstica. La visita de éste, generó un nuevo nombre a la cena que se ofrece a los mayordomos, párrocos, bailantes y todas las personas involucradas de manera directa en la fiesta. Y es que en 1995 al llegar este sacerdote a la cena, que hacen todos los comités de fiesta en ocasión de cierre de la fiesta de cada uno de los santos del circuito ritual, la cena en San Marcos tomó el nombre de *“la cena del Recuerdo”*. Continuó relatando Orlando Ortega.

La gratuidad de estas cenas, con que finalizan las fiestas patronales de cada uno de los santos del circuito ritual religioso, depende de la cantidad de ofrendas que se logran percibir. Cuando éstas son muy pocas, se recurre al cobro por participar en ella, si bien es cierto que el hecho de cobrar por la participación es una acción a todas luces excluyente, se vuelve una necesidad real para conservar esta tradición. Carlota Zepeda, narra lo sucedido a inicios de los años noventa:

*“Se hace la cena del recuerdo, ésta es ofrecida a los sacerdotes y los involucrados principales, por allá en el 92, nosotros vendíamos unas 600 u 800 tickets, de eso salía el conjunto, los chicheros, las sillas, manteles, mesas, dos equipos de catering, uno para cada extremo, los chefs los conseguíamos con la*

*Ave María [Universidad]. Esto era después de la fiesta patronal, ahí se invitaban a todos los que habían dado ofrendas". (2017)*

Con los gobiernos neoliberales, la región histórica en la que se inscribe el circuito ritual religioso de los santos hermanos, ha visto un claro retroceso en los impulsos y motivaciones que coadyuvan en la búsqueda de libertad, en los sentidos materiales traducido en independencia económica, y espirituales en el hecho de hacer propia la fe.

Para mal de las mayorías, en el circuito ritual, son los guías espirituales, los encargados de frenar los cambios que favorecen la libertad de consciencia y la diversificación de experiencias, bajo la coacción de caer en pecado.

Al perder el FSLN el gobierno, se lanzó la consigna de *"a gobernar desde abajo"* que pretendía reconquistar la confianza de quienes habían votado por Violeta Barrios de Chamorro y hacerlos de nuevo simpatizantes sandinistas para elecciones futuras, tuvo cierto eco en las ciudades de la región histórica. Las alcaldías de éstas, se mantienen en manos sandinistas. Y estos siguen asumiendo los cargos de las fiestas. Freddy González, verifica el impacto que tienen las relaciones con las instituciones de poder municipal, más allá de las del gobierno nacional:

*"Cuando entró la Violeta y el neoliberalismo siempre ha sido buena la relación, porque nosotros nos entendemos con la alcaldía, y aquí desde el 79 solo los sandinistas han ganado la alcaldía" (2017)*

A pesar del fortalecimiento de los fundamentalismos religiosos, la irrupción acelerada de la globalización y sus políticas económicas hegemónicas, a las luchas por mantener la identidad, a la infuncionalidad e inoperancia de los gobiernos nacionales de corte neoliberal, a la galopante situación de pobreza y

marginalidad social granjeada por el capitalismo que asoló las ciudades, las fiestas se mantienen.

Son las alcaldías las que abrigan las esperanzas de los pobladores, y es que resulta que los alcaldes de estas ciudades son originarios del municipio, conocedores de las realidades y al establecer las alianzas con la iglesia bajo la figura de mayordomías o financiamiento para fiestas, paulatinamente el FSLN retoma el poder.

Los santos que otrora detentaban las promesas de certeza y anhelo ante la situación de guerra, ahora se presentan como alternativa frente a tantas inequidades, inseguridades, vulnerabilidades y desamparo, generadas por el modelo neoliberal. De manera que se crean nuevos imaginarios colectivos, a través de los que se construye, entiende e interviene en las nuevas realidades, manifestadas en las desigualdades sociales: unos pocos muy adinerados y una mayoría empobrecida.

A pesar de que la pobreza se convierte en un fenómeno social generalizado en la región histórica y se podría decir que es un mal colectivo, las soluciones económicas se vuelven parte de los individuos y las familias, ya no son problemas de la comunidad el único reservorio de la solidaridad social en pleno, es la fiesta. El keniaita: Maurice Sheith Oluoch Awiti, filósofo y teólogo, explica la manera en que el neoliberalismo rompe poco a poco los lazos sociales de comunidad y cooperación mutua, con este nuevo modelo crea al individuo como centro de los discursos y prácticas:

*“La tendencia que asocia estos nuevos movimientos con las prácticas cada vez más centradas en el individuo y alejadas de las prácticas comunitarias de solidaridad. Privilegiando al individuo, estas formas religiosas están en cierta medida «adaptadas a la modernidad» que es individualista” (Olouch Awiti, 2015: pág. 72)*

#### 6.3.4.- Mayordomías y cargos en Neoliberalismo

Ya con la Revolución es un hecho que los cargos de las mayordomías entran en el juego político. Con la entrada al neoliberalismo éstos se vuelven especies de títulos nobiliarios. Se siguen nombrando mayordomos pero estos no son los verdaderos sustentos económicos de la fiesta, son los comités de fiesta. Los que se fueron producto de la guerra y regresan como peregrinos, ya no vuelven a ver las mayordomías, Freddy González, explica:

*“Entonces la gente que regresa ve otra fiesta. En ese entonces 1990, ya como comité había una estructura orgánica, dirigido por un tesorero, un secretario y el coordinador del comité. Más los 4 subcomités”. (2017)*

Estos subcomités pueden variar en número según las necesidades, pero tienen como responsabilidad garantizar la misa y actividades relacionadas con la iglesia y el santo, comidas y bebidas, música y pólvora, al mismo tiempo la relación de estos con las municipalidades ayudan a subsanar la imagen negativa que se tenía del FSLN. Carlota Zepeda explica esta situación:

*El equipo de la cocina era el que ya tenía la experiencia. A través de la alcaldía se obtienen las ayudas necesarias para los actos culturales. Nosotros atendíamos a la gente en la enramada, entonces cambió la imagen mala que se tenía del Frente, por el cambio de actitud con la gente. (2017)*



**Foto 11 Mujeres del comité de cocina, preparando masa de cazuela para la fiesta patronal. Fuente: propia**

Tras la figura del mayordomo se crean estructuras llamadas *comité*. Éstas son organizaciones cívico-religiosas con estructura interna y que de manera anual, resultan como asociación emergente compuesta por hombres y mujeres que ante

la falta de mayordomos de fiesta, asumen los gastos de ésta. Osler Velázquez, explica los cambios de mayordomo a comité:

*“la elección del mayordomo ha disminuido. Ahora se hace el Comité de fiesta, a veces en algunos años vuelven los mayordomos para asumir los gastos de estas festividades, al no haber mayordomo, alguien debe asumir la fiesta. Hay muchas personas que lo hacen por gratitud a los santos y se unen en el Comité” (2017)*

Cada comité reúne la mayor cantidad de personas posibles, pues estos se dirigen a los cooperantes para la fiesta, como popularmente se dice: *“para echarla toda o echarle la vaca”* todos bajo el mismo fin de buscar patrocinio para la fiesta. Entre éstos se pueden contar con empresarios, políticos, dueños de grandes pulperías, las comunidades rurales que aportan con leña y otros alimentos para las comidas, personas que han prometido a los santos y pasan ahorrando años para poder ofrendar. Y es que claramente las ya debilitadas estructuras organizativas de la fiesta, bajo el neoliberalismo se ven mucho más afectadas. Así lo refiere Maurice Sheith Olouch Awiti:

*“La globalización neoliberal, entre otros factores, invade y ocupa el lugar de la religión y del rito: debilita las estructuras organizativas, rituales, simbólicas y éticas de las comunidades y sus manifestaciones culturales, como la fiesta”.* (Olouch Awiti, 2015: Pág. 73)

Tras la descalificación de la Teología de la Liberación de parte de los jefes de la iglesia católica, los cambios que propusieron los grupos y sacerdotes más progresistas en el marco del Concilio Vaticano II en Medellín y los ideales de una fe cristiana, renovada crítica y comprometida se fueron diluyendo poco a poco. Por el contrario, se anclan rituales, creencias y prácticas religiosas en una fe tradicional providencialista. Esto no significa que los cargos emergieran y tomaran auge nuevamente, pues éstos dependen más de la cuestión económica, política y el prestigio social que de la misma fe. María Teresa Blandón y Rosario

Castañeda, observan la manera en que la población se vuelca a las manifestaciones religiosas populares:

*“Se viene un acentuado fetichismo en donde resulta más importante participar en misas y cultos, veneración de reliquias, peregrinaciones expiatorias a los santuarios, pago de promesas, rezar el mayor número de veces posibles, el uso de medallas y escapularios, que materializar en la vida cotidiana valores cristianos como la paz, la oposición a poderes que generan injusticia, el respeto hacia las mujeres, entre otros”.* (Blandón, M & Castañeda R. 2012; pág. 17)

El hecho de señalar el respeto a las mujeres, es importante destacarlo, pues son las mujeres quienes principalmente acuden a los rituales religiosos. Entonces son ellas las depositarias de los actos de constricción de sus compañeros de vida. Los hombres pecan y ellas abogan, incluso con la revolución las mujeres al no prestar servicio militar por oficios de ley, jamás desatendieron los oficios religiosos.



**Foto 12** María Teresa Valverde, bailante de aparecida, símbolo de la participación femenina por años, en los topes. Fuente: propia

Con la entrada del neoliberalismo, la aparición de hogares monoparentales y los recursos económicos que implica la fiesta, la mujer inicia a ocupar cargos dentro de los comités de fiesta, debido a la migración por motivos económicos de los jefes de hogar, el empoderamiento económico de las madres ahora solteras, el desquebrajamiento emocional de parte de quienes creyeron en el proyecto revolucionario y ahora lo ven sin futuro; y por el mismo hecho de haber permanecido en los hogares mientras los hombres cumplían con el servicio militar, hace que las mujeres asuman cargos en las fiestas.

Es preciso dejar sentado en este punto, el planteamiento de Bordieu, que ve la exclusión de la mujer en espacios públicos y por ende estableciendo su espacio de acción doméstico, situación que en esta región histórica cambia paulatinamente:

*“...al quedar excluidas del universo de las cosas serias, de los asuntos políticos, y sobre todo económicos, las mujeres han permanecido durante mucho tiempo encerradas en el universo doméstico y en las actividades asociadas a la reproducción biológica y social del linaje; actividades (maternales ante todo) que aunque sean aparentemente reconocidas y a veces ritualmente celebradas, sólo lo son en la medida en que permanecen subordinadas a las actividades de producción”* (Bordieu; 2000, pág.120)

Durante las fiestas la empresa privada y el comercio se dinamizan; en ocasión de las fiestas, la gente compra ropas nuevas, derrocha dinero, esto no es una cuestión actual. Ronald Abud Vivas, director del Ballet Folklórico Nicaragüense explica:

*“Antes con la bonanza del café, venía la gente humilde de las comunidades rurales y compraban ropa nueva, se cambiaban en las esquinas y ahí dejaban la ropa viejita que andaban”.* (2017)

Parte de los rituales de la fiesta, no solo consiste comprar ropas nuevas para la ocasión; sino que usualmente cuando hay fiesta en el pueblo, los visitantes participan activamente de las actividades, involucrándose directamente en las procesiones, los bailes, las montadas de toro, hípicas.

Ciertamente la celebración de las fiestas no responde a una lógica de la economía neoliberal, pues los costos son elevadísimos, encima que están siempre trayendo el pasado a colación, oponiéndose al mundo de la modernidad. Sergio Inestrosa González, comunicador social mexicano, sostiene esta lógica:



**Foto 13 Carretas desde las comunidades rurales llevando ofrendas para la fiesta. Fuente: propia.**

*“Hay que entender que este modo de celebrar no obedece a la lógica de la economía neoliberal, según la cual este tipo de celebraciones no solo son arcaicas sino que representan gastos demasiado onerosos destinados a reafirmar el pasado. El furor festivo obedece a una lógica distinta – una cultura que propone que lo bailado y lo gastado nadie nos lo quita – que antepone el placer y el gozo a los intereses y el gusto de ser anfitriones a ser huéspedes”.* (Inestrosa González, 1994; Pág. 67)

### **6.3.5.- Llegó el poroplast: control cultural en el Neoliberalismo**

Sin Duda alguna, luego del triunfo de Violeta Barrios, Arnoldo Alemán y Enrique Bolaños Geyer, que constituyen 16 años de neoliberalismo, Nicaragua fue como que despertó de un aletargado sueño, que dejó al país con una infraestructura casi obsoleta, un sociedad que a pesar de ser revolucionaria, no dejó de ser tradicional. Luego inicia una “*nueva era*” como diría el slogan de campaña del neoliberalismo.

Esta nueva era, está llena del fenómeno migratorio, los que regresan y los que son expulsados gracias a las políticas económicas neoliberales, llevan, traen e incorporan elementos culturales; Maurice Sheith Oluoch Awiti, analiza este fenómeno social desde una visión modernizadora:

*“El fenómeno de la migración y del retorno; idas y vueltas. El complejo fenómeno de la migración tiene una lógica «modernizadora» que lleva distintos elementos al escenario de la fiesta: los cambios, las complejas hibridaciones, las tácticas de resistencia y estrategias para mantener la identidad cultural”.* (Olouch Awiti, 2015: Pág. 73)

Modernidad desde la experiencia local, se traduce en la incorporación de elementos que permitieron la aparición de clases sociales con marcadas diferencias y en total ascenso, al tiempo que los imaginarios colectivos y una identidad de encaje se hace más visible, las expresiones de los montados o hípicas como se le conoce en la región histórica, recobra nuevos aires. Se separan los caballistas de las procesiones, no con el afán de evitar accidentes, sino en un reflejo claro de la división de clases.

La identidad de encaje funciona en el sentido que las hípicas es la fiesta del hacendado, del que tiene dinero, los de abajo, los empobrecidos hacen el juego de encaje, una especie de performance social, en cuanto se visten como hacendados, invierten dinero en la fiesta, para formar momentáneamente parte de un mundo que les es extraño en su vida cotidiana. Una clara alusión del planteamiento del rumano, filósofo e historiador de las religiones, Mircea Eliade (2014), quien refiere que en el tiempo profano que coincide con las fiestas, hay permisividad pues se trasgreden las normas sociales de la vida cotidiana.

Al tiempo que las actividades hípicas ocupan su lugar dentro de las fiestas, aparece el poroplast, ya se dejan de un lado lo comales de barro de San Juan de Oriente para repartir la comida de las fiestas.

La chicha negra obtiene otro color, pues ahora se empieza a endulzar con azúcar blanca refinada, adiós definitivo al azúcar negra y al dulce de rapadura que le daba este color característico y el nombre mismo, aumentando sensiblemente los gastos. Carlota Zepeda, así lo recuerda:



Foto: 14 Masa de cazuela en plato de poroplast. Fuente: Orlando Ortega

*“Ya en los noventa aparecen los platos de poroplast y las cajitas de poroplast, eso fue más gasto. En el noventa y dos, con la salida de san Marcos a Diriamba. Hicimos un comité de siete personas, eso significó platos, cerdos, pólvora, músicos, viático que se le da a los músicos, al que cuida las imágenes en la iglesia, el transporte; después, eso mismo se hizo para la fiesta de Jinotepe”.* (2017)

Carlota Zepeda, hace memoria de tres santos únicamente, pero resulta que para la fiesta de San Marcos, desde hace años se incorpora en procesión la virgen de Monserrat, patrona de la ciudad de La Concepción y para el año 2000, en ocasión del jubileo, se incorporaron otros santos menores de las ciudades de la región histórica y desde entonces siguen participando de las fiestas.

Desde al año 2000 en las procesiones, es posible observar a san Caralampio de Diriamba y san Antonio de Jinotepe, santos que cuentan actualmente con sus propios cabildos; pero no forman parte del circuito y causaron ciertas molestias entre los cabildos y comités de fiesta de los santos principales.



Foto 15 Tres santos titulares del circuito ritual, y dos santos menores. De izquierda a derecha: san Caralampio, Santiago, san Sebastián, san Marcos y san Antonio. Fuente: propia.

Esta situación se explica en el capítulo cuarto. El tradicionalista y columnista de La Prensa, de origen diriambino, Leonel Antonio Rodríguez Mejía, comenta:

*“Debemos mantener intactas nuestras costumbres porque ellas contienen el patrimonio de la humanidad y de la nación. Es lamentable que ésta se altere, porque se pierde su belleza y su autenticidad. Nuestros antepasados, nuestros padres, nosotros mismos y nuestros hijos sabemos que las celebraciones patronales de Carazo giran en torno al encuentro de los 3 santos patrones de Carazo: Santiago (Jinotepe), San Sebastián (Diriamba) y San Marcos (San Marcos). ¿Por qué insistir en integrar otros santos de las mismas parroquias de Jinotepe y de Diriamba? Además que se veo feo y sin gracia, se pierde la originalidad y la autenticidad y se varían completamente las costumbres. ¿Por qué habría dos celebraciones en el mismo municipio, y con el mismo ímpetu de las principales fiestas patronales?”* (La Prensa, 2016)

La costumbre en las ciudades del circuito ritual es únicamente tres santos, tradición que lleva más de tres siglos. No hay que cambiar la tradición, no hay que imponer cosas que caen mal en nuestro sentir. De qué nos sirve andar con diez santos más en nuestras calles, si nunca ha sido así nuestra tradición de fiestas patronales. Continuó comentando el columnista.



**Foto 16 Baile de la vaquita de san Marcos, es una verdadera mezcla de tradiciones de otros pueblos en los que se puede destacar, el torovenado de Masaya y la gigantona de León. Fuente: propia.**

Un fenómeno que pone en aprietos las fiestas patronales en los años del neoliberalismo, es la sensible disminución de promesantes, que se encargaban de llenar las filas de los bailes, los músicos, los fiesteros que hacían enramadas

de fiesta donde repartían comida e incluso servían para refugio de quienes llegaban en ocasión de éstas. Todo ello cambió, por un lado el individualismo, la crisis económica generalizada, los cambios de profesión de fe, la discontinuidad de las tradiciones, Finalmente Maurice Sheit Olowich Awiti, señala la conexión de las fiestas con los momentos históricos:

*“La fiesta responde a los factores circundantes y, especialmente, a los de la globalización neoliberal; de esta manera, la fiesta se refunda o desaparece. La fiesta y el ritual son sujetos de transformación en el sentido de que son flexibles y responden al momento histórico, por lo tanto, al contexto”* (Olowich Awiti, 2015: pág. 70)

Hasta aquí, las reflexiones de los ocurrido en la región histórica y el circuito ritual religioso en tiempos del neoliberalismo. Encantos y desencantos consenso social, política y religión llenan este momento histórico de profundas transformaciones políticas, económicas, sociales y religiosas.

#### **6.4.- Nuevos colores: la nueva etapa de la revolución y el circuito ritual religioso (2006 - 2016)**

Luego de los 16 años de neoliberalismo, el FSLN retoma nuevamente el poder, ya no es la misma tónica de la década del 90, Nicaragua un país sin guerra armada, enfrenta nuevas situaciones. ¿Cómo se vive la relación religión y nueva etapa de la revolución, qué impacto tiene en la vida cotidiana y religiosa de las ciudades del circuito ritual religioso, cómo se vive la fiesta en la actualidad y finalmente que cambios nuevos se verifican? Son preguntas que se responden en este capítulo.

#### 6.4.1.- Catolicismo popular y la nueva etapa de la revolución

El FSLN retoma nuevamente el poder político en Nicaragua, de 2006 a 2017 se tienen 11 años, ¿Cómo ha sido la relación de la iglesia y esta nueva etapa de la “Revolución”?

Una serie de alianzas y rupturas entre la iglesia y el Estado en este periodo, por mencionar la aprobación del aborto terapéutico, en el año 2006 año electoral, el FSLN con mayoría parlamentaria, aprueba la ley 603 que penaliza el aborto. Si bien la aprobación se da cerrando período el neoliberal Enrique Bolaños Geyer, fue una estrategia política del FSLN para acceder al poder, mediante alianzas con la iglesia católica, evangélicas y la clase más conservadora del país.

Bolaños intentaba equiparar el aborto con el asesinato atroz, pidiendo una pena de treinta años, mientras la iglesia proponía veinte, finalmente se queda en una pena de entre cuatro y cinco años para quienes practiquen el aborto. La medida fue una oportunidad de la iglesia y del FSLN, unos con el discurso de “*si a la vida*” y los otros por alcanzar el poder mediante esta alianza estratégica de envergadura nacional.

Roberta Granelli, master en Estudios de las mujeres y el género por la Universidad de Granada, España, recuerda este elemento de políticas públicas en pleno proceso electoral:

*“El derecho al aborto se convirtió en una de las cuestiones fundamentales de la campaña electoral del 2006. La presión política concluyó con la Ley 603 aprobada sin ningún voto en contra, el 28 de octubre del 2006, una semana antes de las elecciones, que derogaba al artículo 165 del Código Penal de regulación del Aborto Terapéutico. La prohibición total del aborto se había transformado en una de las cuestiones claves de la que dependía el resultado electoral, Daniel Ortega decidió apoyar abiertamente a las peticiones de la Iglesia católica de Nicaragua,*

*encabezada por el Cardenal Miguel Obando y Bravo y de la Iglesia Evangélica.”*  
(Granelli, 2011; pág. 53)

Entonces resulta que el fundamentalismo religioso, mezclado con el poder político concentrado en el Estado y en este caso representado en la Asamblea Nacional, instauro uno de los principales pilares en los que se fundamenta y fortalece el sexismo en Nicaragua

Para ver la otra cara de la moneda, veamos el caso de hacer patrimonio de la nación a la gritería de la Purísima Concepción de María que se celebra en toda Nicaragua el siete de diciembre, para luego dar el salto y proponer a la UNESCO elevar ésta tradición a patrimonio intangible de la humanidad.

La Iglesia católica por su parte se opuso rotundamente a estas intenciones del gobierno, marcando claramente una separación, bajo el discurso de que la celebración de la Inmaculada es una fiesta global y no de Nicaragua; pero esta tiene lugar el ocho de diciembre y no el siete que es la gritería de trascendencia nacional. El mismo siete de diciembre los sacerdotes gritaban: *¡María de Nicaragua, Nicaragua de María!* Una clara contradicción a lo pretendido por el gobierno.

En síntesis, la relación de la iglesia con la Revolución en esta nueva etapa ha tenido claroscuros, tonos grises. Esta relación responde al reavivamiento del ala pentecostés o carismática de la iglesia católica, que tiene fuerte presencia en la región histórica.

Ya se comentó en el capítulo anterior, que un elemento importante a destacar es la petición del cardenal Obando y Bravo, de su renuncia de oficio haciendo uso del derecho canónico. La importancia de este suceso radica no solo en haber sido fuerte opositor del FSLN, sino el giro sustancial de él a favor de éste.

Obando y Bravo junto con un grupo de sacerdotes de clara tendencia carismática entran en el juego político a favor del FSLN; la figura más notable de este suceso es el padre de la parroquia Nuestra Señora de Dolores y director del Centro de Espiritualidad Eudista Betania, Neguib Eslaquit. Lugar de tope de los santos en la ciudad de Dolores.

Los carismáticos surgen con el fin de avivar la fe y la práctica de la caridad, cumplir con los sacramentos de la iglesia y asistir a los servicios religiosos, sumado a invitar a los fieles a un proceso de conversión fijado en el Espíritu Santo. Sus prácticas están relacionadas a la alegría, al bullicio y con especial enfoque en la familia.

La historia de los carismáticos en la región histórica es reciente, tiene asiento en el municipio de Dolores y aparecen con el nombre de Movimiento de Renovación Cristiana a finales de la década de 1970. Nicaragua en esos años vivía la guerra de liberación y las consecuencias que impactan en el circuito ritual como se explica en el capítulo 2. Los sociólogos e investigadores nicaragüenses Mario Sánchez y Carlos Aguirre, dan buena cuenta de la fundación de esta vertiente del catolicismo:

*“A finales de los años setenta, un grupo de feligreses de esta parroquia [Nuestra Señora de Dolores] comenzó a involucrarse en reuniones del Movimiento de Renovación Carismática que se realizaban en Casa San Pablo (ciudad de Jinotepe, Carazo). En estas reuniones también participaban otras comunidades carismáticas de las localidades de Diriamba, San Marcos, Santa Teresa, La Conquista y Dolores.”* (Sánchez y Aguirre, 2013; pág. 15)

En esos años, el contexto político de la época, hizo difícil la conformación de células carismáticas, pues los miembros tenían miedo a ser confundidos con el FSLN; aunque de hecho muchos de éstos estaban involucrados en él, buscando derrocar la dictadura de los Somoza. La parroquia de Dolores y el Centro de Betania en Dolores, son los principales impulsores de este movimiento.



**Foto 17 Jóvenes carismáticos en Betania.  
Fuente: la voz del sandinismo.**

Actualmente el centro y la parroquia son atendidos por el padre Neguib Eslaquit, a quien la derecha nicaragüense hoy por hoy lo tilda de “comandante” por su acercamiento público al FSLN, y los padres Germán Prieto y Orlando Castro de origen colombiano.

De manera oficial, la parroquia de Dolores elevada como tal en febrero del año 2000, tiene el carácter de ser carismática, gracias al padre Eslaquit, quien tenía el cargo de abogado canónico de la Arquidiócesis de Managua, que contempla los departamentos de Managua, Carazo y Masaya. En el año 2011 el templo parroquial comenzó a ser remodelado y ampliado gracias al apoyo directo de la alcaldía de ese municipio y el aporte de la actual vicepresidenta de Nicaragua y en esos años primera dama, Rosario Murillo.

Muchos, a pesar de ver una buena obra de tipo religioso – populista, ciertamente responde a relaciones diádicas, pues la región histórica en tiempos electorales es escenario de manifestaciones críticas contra el gobierno nacional, convirtiendo problemas domésticos, en situaciones de envergadura nacional. Tal es el caso del asesinato del párroco Pablo Pupiro, de la ciudad de La Concepción en septiembre del año 2011. Que en esos tiempos, fue tomado como estandarte político de los que adversan al FSLN.

Las especulaciones sobre este suceso tienen tintes amorosos entre el sacerdote y un mesero de un centro recreativo cercano, finalmente detenido, acusado y condenado por el asesinato del padre, mientras que sectores de la jerarquía católica y movimientos opositores al gobierno, acusaron de tener motivaciones políticas. Lo cierto es que las cosas se tensionaron, hasta que aparece de manera pública la directora de la Policía Nacional en reunión con la jerarquía católica, y así se disminuyen los ánimos.

Lo que realmente si sucedió, es la manipulación política de este hecho y es que ese mismo año (2011), dos meses después, Nicaragua se encontraba en proceso de elecciones nacionales que finalmente gana el FSLN; las narrativas locales y de ciertos miembros de la iglesia acusaron directamente a este partido político de ser los autores intelectuales, creyendo que de esta forma, repercutiría en el proceso electoral. Mientras, el FSLN por medio de la figura del padre Neguib Eslaquit, aparece bendiciendo y repartiendo el plan techo y bono productivo alimentario, días después del asesinato del sacerdote de La Concepción, para dejar claro que no era el FSLN el autor de este crimen.

Otras narrativas sociales, señalan que la remodelación de la parroquia de Dolores y la elección de una sobrina del sacerdote Eslaquit como miss Nicaragua (2012) responde a deudas políticas del FSLN con este sacerdote; sin embargo, Mario Sánchez y Carlos Aguirre plantean que el acercamiento del sacerdote con el Gobierno es a título personal:

*“Un caso especial es el de la comunidad carismática en la que, existe un acercamiento de uno de sus líderes principales, el padre Neguib Kalil Eslaquit, con el actual presidente de la República, comandante Daniel Ortega, Aunque la relación del padre Eslaquit con Ortega es a título personal y no como representante de la comunidad carismática, esto podría tener algún efecto en la preferencia de los fieles carismáticos” (Sánchez y Aguirre, 2013; pág. 71)*

Estos mismos autores recopilan entrevistas de miembros que se congregan en el Centro Betania y alegan que el padre Nequib es una persona franca, dice las cosas directo, cualquiera diría que hace campaña, pero él, cuando hace comentarios políticos lo hace como ciudadano y no como sacerdote.

La corriente carismática, además de dar cabida a la creencia de que el Espíritu Santo deposita dones de sanación, palabra, imposición de manos, y otros en las personas, abrazan lo que se llama Teología de la Prosperidad y su consabido dicho: *prosperados, bendecidos y en victoria* muy similar al eslogan de gobierno *Nicaragua: Cristiana, socialista y solidaria*.

¿En qué consiste esta Teología de la Prosperidad? Mario Sánchez y Carlos Aguirre, responden a esta interrogante de la siguiente manera:

*“Desde la Teología de la Prosperidad... Según esta perspectiva, Dios no solo es dispuesto a bendecir espiritualmente a sus hijos, sino a hacerlos ricos materialmente, Quienes no logren esa prosperidad es porque carece de fe o porque no practican con fe las leyes de la prosperidad”* (Sánchez y Aguirre, 2013: pág. 13)

Es en sí, un principio que busca crear riqueza espiritual y material. En cuanto a las fiestas patronales entonces tenemos el concurso del FSLN que a través de las alcaldías municipales del circuito ritual, coopera de manera efectiva y material, persiguiendo el sentido de la Teología de la Prosperidad, de esta manera, se afianzan los poderes políticos y religiosos en las ciudades de la región histórica. Carlota Zepeda, mira con buenos ojos el apoyo rotundo del FSLN en las fiestas:

*“Para que, la fiesta es mejor. Ahorita el Frente apoya, pero sería importante que todas las cosas que hace la iglesia las apoyaran, porque eso es parte del turismo, atrae a la gente al municipio”.* (2017)

#### 6.4.2.- La mayordomía y los cargos con la nueva etapa de la revolución

Tres son las fiestas principales en el circuito ritual. Estas tienen por características un sinnúmero de cargos claramente establecidos. A continuación, se detalla cada uno de ellos en orden jerárquico.

El peldaño más alto es ocupado por el santo patrono que tiene la fiesta en turno, sea este san Marcos, Santiago y san Sebastián. Sin estos, las fiestas no son posibles ni pensables, pues son los depositarios de fe de sus fieles, estos residen en la iglesia durante todo el año, salvo los días de fiestas que son depositados en manos del pueblo.

La importancia de los santos es que en realidad son verdaderos intercesores entre el pueblo y Dios, El pueblo franco establece una red de comunicación a través de éstos, con la firme convicción de que alcanzarán la gracia divina siguiendo sus ejemplos, pues ellos fueron seres humanos que por medio de sacrificios y acciones, vieron la gracia y el don de Dios.

Como función de los santos, en ellos se juntan tristezas, esperanzas, deseos, problemas más sentidos. El santo entra en un juego de mismidad, es más cercano, los santos están un escalón debajo de Dios, y el pueblo en un tercero, la lucha es alcanzar el primero y no caer en el cuarto que es donde se ubica el infierno.



**Ilustración 1 Orden cósmico del catolicismo popular: Fuente: elaboración propia.**

El pueblo establece relaciones diádicas con los santos. Son especies de cadenas mítico-mágicas en las que se ofrecen peticiones y son pagadas con promesas, que en muchos casos simulan la gesta o vida de estos. Para el caso de san Sebastián en Diriamba, se manifiestan ofrendas de Dolor, personas de rodillas que sangran tal cual la imagen de este santo, bailes que duran todo el recorrido, que suelen ser más de 10 horas.



**Foto 18 Baile de las inditas en San Marcos, 2017. Fuente: propia.**

Para Santiago, el baile de los diablitos, representa la escena de Santiago enfrentando a los moros, que son representados por medio de disfrazados de esqueletos y espantos.

Muchos de los bailes y promesantes llevan cintas de mantequilla de los más diversos colores como parte de su atuendo de fiesta, estas cintas también son las que portan los santos, como un reflejo de esa unión entre éstos y sus fieles. Popularmente se cree que al incumplir el pago de las promesas, son ellos mismos los que se encargan de cobrar la afrenta, multiplicando el mal que iban a aliviar.

Una característica más de éstos, es que tiene sus propios cabildos, así: el Real Cabildo de Santiago de Jinotepe, Cabildo Real de san Sebastián de Diriamba y el Cabildo de san Marcos, de San Marcos. Son estos los principales organizadores de las fiestas, en tanto que constituyen organizaciones cívico-políticas compuestas exclusivamente por hombres que representan al pueblo y negocian con la iglesia la elección de los demás cargos, así como las procesiones, recorridos y ofrendas.

A este punto hay que aclarar que los cabildos son organizaciones diferentes a los comités de fiesta, mientras los primeros se encargan de velar por el santo, los comités de fiestas se organizan para garantizar que la fiesta se lleve a cabo.

### **El prioste mayor**

Cada cabildo es dirigido por un prioste mayor, este dispone de las obligaciones específicas de cada uno de los miembros que integran el cabildo; entre estos se puede señalar el porta banderas, atabales, piteros, cargadores de las imágenes, aguadores y una figura reciente, es el que carga el capote.

Todos ellos conocidos como alféreces mayores y menores, según la responsabilidad. Para llegar a ser prioste mayor, se debe pasar por cada uno de los cargos y es electo por el cabildo en pleno y el sacerdote en turno.

El cargo del prioste mayor, puede ser revocado cuando se infringen las leyes socialmente establecidas; como malversar fondos, muerte, enfermedades, cambios de profesión de fe, migración, exceso de consumo de licor y otras actividades no bien vistas por el cabildo en pleno. El cargo tampoco se hereda, es decir que no incluye relaciones de parentesco.

### **Los alféreces**

Los porta banderas generalmente son jóvenes de buena complexión física, pues demanda fuerza física para ondear la bandera; ésta es un rectángulo con una longitud de dos metros de ancho por uno de alto, descansan sobre un asta de madera de 5 metros de alto. Cada santo tiene su propia bandera, así la de Santiago es roja con la cruz de Santiago en blanco, la de san Sebastián son tres franjas de color amarillo el centro, con la leyenda “*viva san Sebastián*” en rojo formando un arco en forma de luna menguante.

La bandera de san Marcos, es roja con una franja amarilla al centro con la imagen del santo al centro; mientras la virgen de Monserrat es verde con la imagen de

ésta al centro. Los porta banderas siempre despuntan las procesiones, y el santo que está de fiesta, siempre se ubica al centro de las procesiones.

Los músicos, son hombres que cargan y tañen atabales y flautas; estos marcan el paso de las procesiones así como topes, subidas y bajadas de los santos; el ritmo de los atabales es grave mientras las flautas son agudas, suenan a marcha y son de guerra de tradición atávica indígena.

Las peañas donde descansan los santos son rectangulares, cargadas por lo general por cuatro alféreces; se buscan de la misma talla para dar equilibrio y nivel a la peaña, durante las procesiones, bailan sutilmente de izquierda a derecha a cada uno de los santos, en la parte inferior de la peaña se ubica una alcancía donde los devotos depositan ofrendas en dinero, éstos la inclinan un poco para dejarla al alcance de los promesantes que usualmente se acercan de rodillas.

Los aguadores, son los encargados de cargar agua y comidas para el cabildo y finalmente el cargador del capote, que es un nuevo cargo, su actuar depende del tiempo, generalmente en la Meseta de los Pueblos gracias a la elevación hay brisa de manera ocasional, entonces éstos cubren a los santos para protegerlos de la lluvia.

Actualmente, los miembros del cabildo se distinguen por las camisas tipo polo, y gorras de un mismo color, cada cabildo elige un color y siempre bordado a la altura del pecho izquierdo bordado la imagen del santo que representan. Además de atender a los santos, también se acercan a las enramadas y cocinas para bendecir los alimentos que serán distribuidos a la concurrencia. Así como hacer la *parada de banco*, un acto simbólico que señala el cumplimiento de la promesa.

La parada de banco consiste en que el cabildo se acerca a las viviendas de los fiesteros, que son personas que reparten comidas como pago de promesas por

favores recibidos y demandan el paso o la visita de los santos, una vez concluida el cabildo certifica el cumplimiento de la misma, y así se hace la parada de banco.

### **Mayordomos o comité de fiesta**

Luego del santo y el cabildo, los mayordomos o comité de fiesta son los cargos de importancia. Todas las ciudades del circuito ritual tienen estos cargos. En Diriamba, resulta que existe el mayordomo y la patrona, que responde a las mismas responsabilidades. Freddy González, explica el tiempo de duración de este cargo:

*“El cargo de mayordomo se asume todo un año y se entrega hasta el año próximo, sale caro porque debés de cubrir las salidas de los santos, estos salen en cada fiesta patronal cuando le toca a cada ciudad”. (2017)*

Ante la falta de personas con mucho dinero que costeen las fiestas, los pobladores se convocan y se organizan en el comité de fiesta, en ocasiones hay comité y mayordomo; pero el cargo de este último es más que nada titular, porque los gastos realmente son cubiertos por el comité.

Sus cargos son anuales, electos en las iglesias el último día de la fiesta de cada santo. El sociólogo italiano Simone Lanza, señala la importancia y el surgimiento de éstos:

*“Al parecer, el comité tiene más posibilidades de conseguir recursos que el mayordomo, pues puede contactar a gran parte del pueblo. No obstante, también juega un papel muy importante el número de promesas y el nivel económico de la gente de la región” (Lanza, 2002, pág. 46)*

Desde este punto de vista económico y de redes sociales, el comité permite recaudar más fondos para la fiesta, pues se cuenta con el apoyo de los familiares y amigos. Los promesantes aseguran que cuando no hay mayordomo se erige un

comité, “*se le echa la vaca*”, es decir se coopera con este, continúa planteando en su análisis este autor.

Ahora bien, existen subcomités encargados de tareas específicas, como la cocina, la iglesia, la música y el santo. Los de la cocina, se encargan de preparar las comidas tradicionales que se comparten en la fiesta, los de la iglesia se encargan de las misas, las flores, la atención de las actividades relacionadas con la iglesia. Todos ellos organizados por el comité de fiesta.

El comité de música por su parte, se encarga de las dianas con mariachis que se le ofrecen a los santos, los coros y atender a los músicos de las procesiones y los bailes. Mientras que el subcomité del santo reguarda y ayuda al cabildo. Freddy González menciona lo ocurrido con los subcomités en la fiesta de san Marcos.

*“El subcomité de la iglesia se encarga de limpiar el atrio, la iglesia, los patios de ésta. Lo adornos florales, el pago de las misas. Hay un arreglo para el 23, 24, 25 de abril y para cuando se van las imágenes. Así mismo, atender con comidas al obispo y sacerdotes que son invitados a las misas”.* (2017

### **La cocina**

Está compuesta por una batería de hombres y mujeres, que de esta manera pagan promesas hechas a los santos, o bien, son personas que solidariamente se suman a las actividades que implica la cocina. Según lo recaudado estas personas son *premiadas* con regalos de lo que queda de la cocina; los productos para la cocina son llevadas por promesantes, entonces es posible ver cerdos, gallinas, arroz, cargas de leña, yuca, jengibre, maíz, aceite, bananos verdes, guineos cuadrados, chiltomas, tomates, cebollas, achiote, naranjas agrias, limones, carne de res, peroles, hiel, azúcar y otros

Con estos ingredientes se cocina buñuelos de yuca, masa de cazuela o picadillo, ajiaco, nacatamales. El plato característico que se reparte en San Marcos, La Concepción, y Diriamba es el picadillo, mientras en Jinotepe es ajiaco.



**Foto 19 Cocina general de san Marcos, 2017.  
Fuente: propia**

El picadillo se prepara cociendo hueso chombón, carne de res, especialmente trasera de cecina o pecho, mientras se cose se le agrega sal y ajos; posteriormente se descarnan los hueso y se desmenuza la carne al punto de cabello de ángel, se guarda la sopa resultante de la cocida de huesos y carne. Se prepara la masa de maíz cocido molido con achiote y se diluye con la sopa haciendo una especie de atol. A este se le agrega naranja agria y sal.

Se ponen las ollas al fuego, se le agrega aceite y se sofríe cebolla, chiltoma y tomate, se agrega la carne desmenuzada y posteriormente la masa diluida, se mueve constantemente para evitar que se pegue, ahúme y se hagan grumos. Se cuida el espesor que debe ser líquido incluso estando frío y para finalizar se le adiciona hierba buena. Este plato se acompaña de guineo cuadrado cocido o banano o plátano cocido según lo recolectado.

El ajiaco que es la comida tradicional de la fiesta de Santiago, los ingredientes para este plato son; costillas de cerdo, hojas de quelite, dulce de panela rayado, pina en cuadritos, plátanos maduros fritos en cuadritos, tomates, cebollas, jocotes, chiltomas, pimienta de chapa, vinagre, masa de tortillas, leche, huevos, jengibre, ajo y sal.

Se pone una olla al fuego y se cocen en agua las hojas de quelite, ya cocidas se pican finamente, se parten y hierven las costillas de cerdo con sal, cebolla y ajo,

cuando están suaves, se agrega la piña, el maduro, los jocotes y el quelite ya cocido.

El resto de los ingredientes se muelen y se mezclan con la maza disuelta con leche, los huevos batidos, el dulce rayado, vinagre y la sal. Se pone todo junto a fuegos lentos y cuidando que no se pegue para evitar se ahúme y se hagan grumos. El sabor de este plato es agridulce.

### **La enramada**

La construcción de la enramada es un trabajo donde impera la fuerza masculina. Construida de cuarterones, bambú y forrada de palmas de coco, se adorna con banderines y globos del color de la bandera del santo. En ésta se hace la cocina con piedras canteras formando dos hileras paralelas de hasta quince metros de largo por veinte centímetros de alto en los que se colocan las ollas donde se preparan las comidas.

### **Los mecenas**

A pesar de que se ubican en la parte inferior de la estructura, son los patrocinadores de las fiestas, estos pueden variar en número y en lo que proveen, también los mecenas son personas o grupo de personas que se encargan de visitar a los posibles colaboradores de la fiesta, la colaboración puede ser monetaria o en especie. Bajo el dicho de echar la vaca, los mecenas se enrumban a solicitar dinero o bienes materiales para la fiesta, Simone Lanza, señala esta situación.

*“Echar la vaca es una expresión que me explicaron así: "andar recorriendo los lugares y los amigos para conseguir algo para la fiesta... nosotros decimos vamos a echar la vaca a Fulano para que nos regale algo... esto significa echarle la vaca a toditito el pueblo. " (Lanza, 2002; pág. 60)*

## **La manifestación de las creencias**

En este apartado se analizan las manifestaciones de la cultura intangible que se manifiesta en el circuito ritual. Cada una de las iglesias donde descansan los santos hermanos presentan en la parte exterior el santo titular, de manera que en Jinotepe en el frontispicio posee una imagen de Santiago, en San Marcos, el santo se observa en el lado izquierdo de éste, mientras en Diriamba, san Sebastián ostenta el lugar más alto, la cúpula central. En ésta se logra ver una escalera de metal hasta la que asciende un promesante desafiando la muerte para cambiar la toalla del santo, nombre con el que se reconoce el vestido del santo.

Las principales peticiones en la actualidad responden a enfermedades y salud, adquisición de bienes muebles e inmuebles y trabajo principalmente; es decir, responden a las problemáticas actuales, muchos de los promesantes colocan pequeñas medallas en forma del favor recibido, también les colocan cintas de colores, le cambian el vestuario, las capas, flores, ir de rodillas, integrarse a los bailes, repartir comida. Heriberto Mercado, director de la casa de Cultura de Diriamba, señala la forma de pagar promesas:

*“La promesa la ofrece la gente el tiempo que quiera, están las promesas de rodillas, ponerle toallas a los que van de rodillas, cambiarle el vestuario al santo, ser padrino de bailes, ser fiestero, hacer las comidas y las bebidas, esos muñequitos que se ven son los milagros, si usted está enfermo en cama, le pone una cama, si es un brazo, le pone un bracito” (2017)*

Resulta ser que los milagritos son de oro y plata, pues el europeo venido a estas tierras, le dieron valor comercial a estos elementos, muchos indígenas al inicio, optaron por ponérselos a los santos, como resguardo de sus bienes, tal es el caso de la lavada de la plata de la Virgen del Trono, en El Viejo, Chinandega.

Los devotos de los santos se acercan a las imágenes a orar por el bienestar de la familia, la comunidad, a hacer peticiones, el motivo que sea, reciben de los

miembros de los Cabildos un pequeño trozo de cinta de mantequilla que fue pasado por la imagen y se cree que este queda impregnado con la gracia del santo, de manera que es tenido por reliquia, al tiempo que es útil para contar los años que llevan los devotos pagando las promesas. Como una especie de magia contaminante dijera James Frazer (2006) haciendo una cadena de relaciones entre el santo y el fiel.

Existen dos formas de participar de las fiestas, primeramente los promesantes que son personas que adquieren deberes con los santos, sean estos transitorios o de por vida, responden al ofrecimiento que hace el promesante, mientras que los tradicionalistas acuden a las fiestas por ser parte del circuito ritual, bien por tradición familia, curiosidad o turismo religioso.

### **Promesas familiares**

Hay promesas que son familiares, entre estos se tienen a los fiesteros, su promesa consiste en repartir comida el día de la fiesta, se organizan por parentesco consanguíneo, afín o ficticio en el caso que lo haya.

No es precisamente un baile tradicional, se le llaman fiesteros porque participan de las fiestas. El Cabildo se encarga de bendecir los alimentos que serán compartidos, hacen una oración para dar gracias a Dios y al santo en fiesta, a la vez que pide que sea multiplicada la ofrenda. Hay fiesteros de comunidades rurales que llevan las comidas y son repartidas en los atrios de las iglesias.

### **Los mayordomos de Bailes**

Los bailes que requieren la figura del mayordomo, son los bailes grupales, entre estos se tiene: El toro guaco, Güegüense, El Gigante, Las inditas Cantoras o del guacal, Baile de Húngaras, Baile de la Vaca y Los Diablitos. Los mayordomos pueden ser hombres o mujeres, su distintivo es una banda de color que cruza por el pecho de izquierda de derecha con la leyenda Mayordomo.

Es deber del mayordomo de baile recaudar fondos para la confección de trajes, pago de los músicos, comidas y bebidas durante las procesiones y los ensayos que suelen ser los domingos. Los fondos son recaudados en primer lugar entre los familiares, luego los amigos, empresas que patrocinan. A continuación se detalla cada uno de los bailes que acompañan a cada santo.

#### 6.4.2.1.- Bailes que acompañan a los santos

##### **San Sebastián de Diriamba**

**Toro guaco:** es una baile ejecutado por dos hileras de bailantes hombres y mujeres, puede estar integrado hasta por treinta personas, al centro de éstas hileras que serpentean a ritmo de pito y atabal, aparece la figura de un capitán con tajona que dirige cada hilera, un mandador y un bailante que hace de toro, con una armazón de madera y en cuya parte frontal aparecen los cachos de un toro, éste además de bailar, es utilizado para apartar a las personas que se cruzan en el baile por medio de embestidas.

El vestido de este baile consiste en: pantalón jean o de mezclilla, camisas manga larga a la que se le añaden pañuelos de diversos colores, unas polainas o sobrebotas en las piernas del pantalón y una sonaja de metal que los bailantes hacen sonar a ritmo de la música y al mismo tiempo. El rostro va cubierto con una máscara de madera que semeja el rostro de un español de ojos azules, tez blanca y barbado. Una gran paca cubre la parte trasera del vestuario y finalmente en la cabeza, un sombrero tipo adornado con plumas de pavo real y que hacen de este baile un atractivo sin igual.

La música que acompaña este baile es el pito y el atabal, ejecutado por una misma persona que se ubica delante del baile. Son nueve sones los que tocan durante el baile y son cambiados al sonido de ruuuu!, una onomatopeya que el campesino llama a las aves de corral. Este sonido es ejecutado primeramente por el capitán de cada hilera, y luego los bailantes lo imitan.

**El Güegüense**, es una comedia bailete, declarado por la UNESCO en 2005 como patrimonio cultural intangible de la humanidad, y que posee parlamentos que combinan náhuatl y español. En éstos, se evidencia el humor, los dobles sentidos y la burla hacia el español.

El baile está integrado por hombres y mujeres que asumen personajes concretos, entre estos se tiene: señor Güegüense, sus hijos don Forsico y don Ambrosio, el alguacil, el señor Capitán Alguacil Mayor, el Escribano Real, el Regidos Real, El señor Gobernados Tastuanes y su hija doña Suche Malinche y dos mujeres más que hacen la corte de ésta.

Quienes representan a los indígenas, se les llama machos, son los que se encargan de hacer sátiras a los españoles, el vestido de estos es un pantalón jean o de mezclilla, camisa manga larga y un chaleco ricamente adornado con tonos dorados, la parte interior de los chalecos lleva pegadas monedas y pedrería simulando riqueza, zapatillas negras con chischiles de metal que suenan al dar pasos, una especie de faldellín amarrado a la cintura también adornado con monedas y pedrería. Una sonaja de metal que suena a ritmo de la música.

El viejo macho o señor Güegüense, lleva un cofre en la mano, que entra en juego pues el español espera apoderarse de éste, todos los machos llevan una máscara de madera que semeja a un caballo, las crines hechas de mecate de cabuya, trenzadas y pintadas de diversos colores, también en las crines llevan flores plásticas.

El vestido del español es similar al de los machos, solo difiere en la máscara que en este caso representa a un español, blanco, ojos azules y barbado. Su cabeza es rematada con un sombrero tipo español colonial, finalmente de la parte trasera del sombrero, cae un pañuelo rayado grande, generalmente de colores rojos y dorado.

Las mujeres usan vestidos largos de una sola pieza, generalmente de seda y en colores pasteles, su cuello adornado con collares de cuentas de colores, la cabeza coronada por una tiara y doña Suche Malinche se distingue del cortejo, porque es la única que porta un abanico.

La música de este baile es producto de atabal, pito, guitarra y violín de talalate, los músicos van delante de la procesión, mientras estos tañen los instrumentos, los bailantes suenan las sonajas, al tiempo que dan giros, pequeños saltos e intercambia lugares. José López Romero, quien hace de Alguacil Mayor en este baile, cuenta un poco su participación en este baile:

*"Yo desde los siete años aprendí de mi mamá el lenguaje náhuatl y chorotega, además de los pasos del baile. Llevo más de setenta años bailando, ya la costumbre se había perdido, pero hemos logrado rescatarlo". (2017)*

**El Gigante,** Es un teatro-baile religioso que representa la lucha bíblica de David y Goliat. Compuesto por hombres que simulan este pasaje bíblico, durante el baile se hacen paradas o estaciones, en las que es posible verificar los parlamentos.

Su vestimenta es similar a la del Güegüense o el Toro Guaco, salvo que quien representa a Goliat lleva una máscara con una incrustación de piedra en la frente, desde donde aparecen hilos de sangre finamente pintados. Todos llevan espadas de madera y una sonaja en forma de compas que hacen sonar cuando la golpean con la espada.

La música es ejecutada por una misma persona que tañe un tatil o pito de madera y un tancún o pequeño tambor, su música es repetitiva y a los sentidos hace intuir sonidos de guerra.

**Las inditas Cantoras:** compuesta por mujeres, que se organizan en dos hileras, durante la procesión hacen el llamado *paso sencillo* del folklore nacional que

consiste en colocar un pie delante y otro detrás, mientras armónicamente se hace un cambio de pie para avanzar, el codo derecho hace un ángulo de noventa grados, en la mano y sobre el cuadril un pequeño guacal de jícaro.

La vestimenta está compuesta por un huipil, la blusa indígena por excelencia, un fustán o enagua blanco con muchos vuelos en la parte inferior, sobre el que descansa un trapeado o manta de franjas de colores horizontales. Complementan el traje, el ya mencionado guacal, que va tapado con un pequeño pañuelo blanco, en la mano derecha, sostenido entre los dedos pulgar e índice, otro pañuelo que contonea al compás del baile.

Sobre su cuello llevan collares de cuentas de diversos colores, aretes grandes generalmente dorados en los lóbulos de las orejas, su cabeza esta coronada por un sombrero de palma ricamente adornado con flores plásticas y sendas cintas que salen de este hasta la cintura, estas cintas son similares a los que llevan los santos. Su cabello tranzado a dos tantos con cintas de mantequilla que caen a izquierda y derecha sobre los hombros, y en sus pies caites por calzado. La música que acompaña el baile es una marimba de arco, guitarra y guitarrilla.

**Baile de Húngaras:** baile compuesto por parejas hombres y mujeres que se organizan en dos hileras. Se cree que es una adaptación de los gitanos que llevaban circos y ferias a esta zona.

La vestimenta de la mujer consiste en un huipil con mucho vuelos, una enagua blanca cubierta de una falda por lo general floreada, tan grande que hasta los tobillos y tan ancha que fácilmente la mujer al elevar los brazos junta las puntos sobre su cabeza. Y sobre ésta una pequeña falda de seda adornada con orlas de moneditas doradas. Su calzado es un zapato de charol tipo casino con un pequeño tacón, adornado con una hebilla dorada y chischiles de metal.

En su mano derecha, porta una pandereta adornadas con cintas de mantequilla que hace sonar sobre su cintura y con su mano izquierda al compás de la música, remata su cabello con una chalina de seda de diversos colores. El hombre por su parte, lleva pantalón negro de casimir, camisa manga larga de colores fuertes pero monocolor, un pequeño chaleco sobre esta y una capa ricamente bordada con lentejuelas que descansa sobre la espalda.

El calzado del hombre son zapatillas negras con hebilla plateada y chischiles de metal, que suena en cada zapateo. Su cabeza está coronada por una chalina que se anuda a un lado y sobre esta un sombrero tipo cordobés en negro. Con un arete en la oreja izquierda, un accesorio notable es una balanza metálica dorada, que cae sobre la capa, señal de que los gitanos eran buscadores de tesoros. La música que acompaña el baile es similar a la del baile de las Inditas Cantoras.

**El Viejo y la Vieja** es un baile de pareja, integrado por dos hombres que semejan una pareja de ancianos, el que va vestido de mujer coquetea, mientras el que hace de viejo, galantea a la vieja queriendo comprarla con riquezas.

El traje de la vieja es similar al de las Inditas Cantoras, salvo que ésta lleva enorme trasero y pechos que dan la impresión de ser una vieja culona y tetona, lleva máscara que simula una mujer de avanzada edad, su mano derecha lleva una canasta de bambú cubierta con flores plásticas. Durante el baile la vieja le coquetea al viejo, pero ésta siempre lo rechaza, incluso le da golpes con la canasta de flores.

El viejo por su parte lleva un traje parecido al del baile de Güegüense, pero con saco y corbata, y sin tocado en las cabeza, más bien este es un sombrero de palma, del que caen cintas de colores y en cuya parte posterior lleva flores plásticas de colores. La máscara simula a un viejo con la tez marcada por la edad, en la boca parece un puro de tabaco, y una dentadura mal trecha.

Durante el baile la vieja le mueve el culo y las tetas, tentando al viejo, mientras este abre su saco y muestra monedas al tiempo que le golpea el trasero de ella con un bastón que carga, ella reacciona y le da golpes con la canasta de flores. La música es similar al de baile de húngaras y de las Inditas Cantoras.

### **Santiago de Jinotepe**

**Los diablitos de Jinotepe:** es un baile en el que se integran hasta treinta personas, entre hombres y mujeres, niños jóvenes y adultos, dirigidas por el Diablo mayor y el Corín o diablo segundo, y dispuestas en dos hileras. Entre estos dos personajes inician los diálogos, y se hacen acompañar por los Padrinos que organizan el baile, ayudándole al Diablo Mayor. Mientras estos bailan, se organizan las coplas que cada hilera va a dirigir a la columna contraria. Otros personajes de importancia son la muerte Quirina y la Dama que bailan al centro de las dos columnas.

El vestuario es vistoso, consiste en pantalones de vestir remangados y metidos en medias blancas, camisa manga larga de diferentes colores, una capa ricamente adornada que cuelga por la espalda, zapatos que pueden ser cualquier tipo, un pañuelo largo que llevan en la mano y agitan al bailar. El rostro va cubierto por una máscara de madera que asemejan a los españoles, ojos azules, rubios y barbados. Y finalmente sobre la cabeza llevan una corona hecha de cartón, papel lustrillo y un infaltable espejito.

La muerte Quirina lleva un traje de cuerpo completo algo ajustado de color negro, en el que se ha pintado en blanco un esqueleto humano, en las manos lleva unas grandes tijeras de madera que hace sonar y aparta a los que interrumpen el paso del baile. La dama por su parte, se viste como las inditas cantoras, salvo que ésta lleva una máscara de madera que simula a una mujer española.

Su música es producto del sonar de una guitarrilla, guitarra y violín de talalate, mientras tañen la música y bailan, ocasionalmente se escucha un juuáá!!! Que emiten los bailantes.

## **De San Marcos**

### **El baile de la vaquita.**

El baile es muy similar al Torovenado de Masaya, por lo que no tiene un vestuario específico, de manera que se puede encontrar hombres disfrazados de mujeres que ridiculizan hechos históricos y personajes del pueblo, así como espantos propios de la cosmovisión de la región. La característica que lo distingue es que va una persona vestida con un armazón que asemeja a una vaca parecida a la de san Juan Bautista en San Juan de Oriente, una gigantona y un enano cabezón, similares a los de León.

La música es ejecutada por una banda filarmónica que tañe generalmente instrumentos de viento y percusión, entre estos se puede mencionar: oboes, cornos, tubas, trompetas, clarinetes, bombos y platillos, los que se encargan de tocar música tradicional del pacífico nicaragüense.

### **Baile de Inditas**

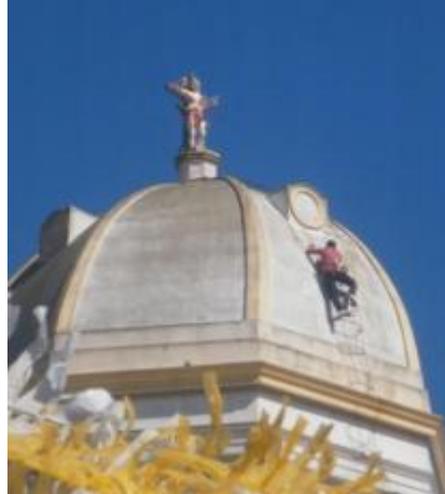
A diferencia del baile de las Inditas Cantoras o del Guacal de Diriamba, las Inditas de San Marcos, es un baile en el que se integran hombres. El vestido de la mujer es igual que el de Diriamba, mientras el hombre, lleva cotona monocolor, generalmente pastel y de seda en manga larga, un capa amplia cae sobre los hombros hasta debajo de la cintura, pantalón blanco, zapatillas negras, un rebozo de unos 10 cm de ancho, anudado a la cintura y que cae al lado derecho hasta la altura de la rodilla. En la cabeza porta un sombrero igual que las inditas.

### **Las promesas individuales**

Además de las promesas familiares, también se presentan las individuales, estas por lo general, son personas de rodillas y otras que ponen toallas, los que reparten

comida sin ser fiesteros, ofrendar con dinero, asistir año con año a los topes y procesiones de los santos.

Una de las promesas individuales de mayor impacto tiene lugar en la Basílica Menor de San Sebastián en Diriamba. Esta consiste en cambiar la toalla a la réplica del santo que se ubica en la cúpula central de este templo, con las fuertes ráfagas de viento en el mes de enero y la escalera maltrecha, se convierte en todo un espectáculo para el pueblo que acude a las fiestas y un verdadero riesgo para el que asciende.



**Foto 20 Momento de promesa, en que se cambia la toalla a la réplica de san Sebastián, ubicada en la cúpula central. Fuente propia**

#### **6.4.3.- Así se celebra en el circuito ritual**

Las actividades del circuito ritual no se detiene, pues estas tienen una parte pública que responde a las bajadas y subida de imágenes, topes y procesiones, todo ello junto con sus Cabildos, mayordomías, y promesantes. Por otro lado se tiene la parte privada, lo que no se ve, que es el recaudo de ofrendas, dinero y otros bienes para sufragar los gastos de las fiestas, todo lo relacionado al santo, la música, comidas, bailes, pólvora y demás.

##### **6.4.3.1.- Guachán la fiesta de Diriamba**

La parte pública del circuito ritual inicia de manera anual con la bajada de la imagen de san Sebastián o guachán, como se le conoce cariñosamente, en la Basílica Menor de San Sebastián en Diriamba, 10 días antes del 20 de enero día de la fiesta de éste.

El día 19 de este mismo mes se lleva a cabo el primer tope de los santos, San Marcos es sacado de la parroquia de su localidad y es llevado en hombros por su Cabildo, rodeado de sus bailes, devotos y promesantes, éste se encuentra con Santiago de Jinotepe, en el beneficio Santa Rosa que queda en las afueras de esta ciudad y finalmente se dirigen a la ciudad de Dolores.

La ciudad de Diriamba que es anfitriona, toma a san Sebastián que deja su morada al sonar de “vivas” a su santo patrono, este es sacado de su nicho hacia el atrio en donde ve la luz del día, en medio de festones que caen de los campanarios, suena mucha pólvora, repique de campanas, pitos, atabales marimbas y se ordena la procesión, que se dirige a la parroquia de Nuestra Señora de los Dolores, de la ciudad de Dolores, lugar del tope de los santos.



**Foto 21 san Sebastián, patrón de Diriamba. Fuente propia.**

Es importante destacar que el santo sale al atrio tras una invitación simbólica que hacen los bailantes, cada uno organizado en su propio baile entran a la iglesia antes de que éste sea sacado por el Cabildo. De manera que la procesión que lleva san Sebastián tiene el siguiente orden: despunta la procesión el baile de Húngaras, seguido de las Inditas Cantoras o del Guacal, El Gigante, El Güegüense y por último el baile del Toro Guaco, a continuación de los bailes aparece el Cabildo Real de san Sebastián quienes llevan al santo en hombros; por su parte, san Marcos deja su ciudad y se hace acompañar del baile de inditas y su Cabildo y Jinotepe cuyo Cabildo trae a Santiago, se acompaña del baile de los Diablitos.

A este tope, en la actualidad se ha sumado la imagen de san Antonio de Padua de Jinotepe y San Caralampio de Diriamba (que no tienen bailes propios), es más se ha querido que la virgen de Monserrat patrona de la ciudad de La Concepción

se involucre en el tope. Todos estos cambios han causado recelo entre los conservadores de las tradiciones.

A las 9 de la mañana, el circuito ritual se pone en movimiento para estar puntual a las 12:00 del mediodía, frente a la parroquia de Nuestras Señora de los Dolores, lugar del tope con San Sebastián. Al encontrarse suena la pólvora y repican las campanas en Dolores, como señal que los santos se han encontrado.

La música de las bandas filarmónicas que acompañan cada santo, esperan a que salga la virgen de Dolores al encuentro de San Sebastián que es el santo de fiesta. Suena la música y los santos son agitados, uno a uno, en la medida que la virgen los recibe en su templo. Mientras tanto, los promesantes, devotos y tradicionalistas agitan pañuelos blancos en forma de saludo entre los pobladores de las ciudades y entre los santos que las representan.

Las imágenes son colocadas en el altar mayor de la parroquia, donde descansan aproximadamente tres horas. Luego de este tiempo salen en orden de menor a mayor importancia, siendo el último en salir san Sebastián. Dentro de la parroquia son entonados los himnos de los santos principales (Santiago, san Marcos y san Sebastián). Posteriormente todos los santos salen con su Cabildo en pleno. Primeramente suena la música de pito y atabal, luego es agitada la bandera del santo y por último el santo en cuestión.



**Mapa 5 Tope de san Sebastián, en la ciudad de Dolores. Fuente: elaboración propia**

El orden que sigue es el siguiente, primero sale san Antonio de Jinotepe, seguido de san Caralampio de Diriamba, san Marcos evangelista, Santiago, san Sebastián y por último la virgen de Dolores, que sale al atrio a despedirlos. Una vez afuera, los santos se dirigen a la ciudad de Diriamba.

Rondando las 5 de la tarde, por fin la procesión llega a la ciudad de Diriamba, donde los santos son recibidos por los pobladores con gran júbilo, música, explosiones de cohetes y los mayordomos o comité de fiestas, que reciben a sus similares de las otras ciudades para *“echar la casa por la ventana”*, como popularmente se dice. Es un despliegue de riquezas que los mayordomos o el comité en ocasión de la fiesta, demuestran a los pares invitados, una especie de potlatch diría el antropólogo norteamericano Marvin Harris (2004) quien señala el encuentro de dos comunidades que demuestran el poder económico, invitando a grandes banquetes, a sus pares.

La procesión recorre de noche las calles la ciudad que recibe a los santos, hasta pasada las 10 pm. Las imágenes son llevadas a la Basílica Menor de San Sebastián, y recibidas con repique de campanas y festones de muchos colores. El día 20 de enero es el propio día de san Sebastián, los santos hermanos del circuito ya están en la Basílica; ese día despunta con una diana con pólvora, avisando a la ciudad que la fiesta inicia de nuevo, mientras tanto en un terreno elegido por el mayordomo o el comité de fiesta, se erige la enramada y se preparan grandes peroles de picadillo o masa de cazuela para compartir a medio día con todos los que participan de la fiesta. Mientras en la Basílica, es celebrada una solemne misa en honor al santo patrón, en la voz del obispo de la diócesis de Managua que contempla esta región.

Las imágenes descansan 4 días en la Basílica, donde son objeto de contemplación por devotos, promesantes y tradicionalistas, y vuelven salir en procesión por toda la ciudad desde el 24 hasta el 27 de enero, día en que los santos son acompañados hasta Dolores, donde son despedidos. Ésta fiesta

concluye el 2 de febrero con una misa en honor a la virgen de Candelaria, en la que se nombran y presentan a los nuevos mayordomos o comité de fiesta, que se encargarán de las actividades relacionadas al santo el próximo año.

#### **6.4.3.2.- La morenita de fiesta: la virgen de Monserrat**

En el mes de febrero, el circuito ritual nuevamente se dinamiza en ocasión de las fiestas patronales de la virgen de Monserrat de La Concepción “La Concha”, como popularmente se le llama a esta ciudad.

La fiesta inicia con el tope de los niños, una semana antes del inicio de la fiestas patronales. Ésta actividad como su nombre lo indica es realizada por niños, que llevan las imágenes de los santos patronos de los municipios y ciudades cercanas. Los niños se dividen en 5 grupos que cargan replicas miniaturas de los santos que asisten al tope de la virgen de Monserrat. Desde diferentes puntos salen los grupos y se van encontrando, hasta llegar a la casa del mayordomo, donde se reparte masa de cazuela y chicha.



**Foto 22 Nuestra Señora de Monserrat, patrona de La Concepción. Fuente: propia**

Al tiempo que se da el tope de los niños por la mañana, en la tarde se despliegan las actividades de elección de la reina de las fiestas patronales, una semana antes de la bajada de la imagen que tiene lugar el 5 de febrero. Durante esta solemnidad, el Cabildo después de una misa, baja en hombros la imagen de la virgen de Monserrat para hacer procesión en las calles de la ciudad.

El tope de imágenes tiene lugar el 8 de febrero. A este tope asisten, de manera tradicionalmente la imagen de San Juan Bautista patrono de San Juan de La Concepción una ciudad del mismo municipio que dista a 5 km al noreste de La Concepción, ya reunidos éstos, se enrumban hacia las pilas de Sapasmapa. Lugar

donde se encuentran con san Marcos, y en algunas ocasiones, se topan con Santiago de Jinotepe y san Sebastián de Diriamba, para luego enrumbarse a la parroquia de La Concepción. La participación de estos últimos depende de las negociaciones de los Cabildos y la cantidad de recursos que logran obtener para el costo de la peregrinación.

Este encuentro en las pilas, representa la unión entre los departamentos de Masaya y Carazo. La historia del tope señala la disputa por la fuente de agua que tenían los pobladores de ambas ciudades, al darse la división departamental, las pilas quedan entre los límites y como señal de amistad y compartir, se celebra el tope.

La celebración no se corresponde con el día de la virgen, que es señalado en el calendario católico el 27 de abril, dos días después de la fiesta de san Marcos, sino que un 9 de febrero fue encontrada una medalla de oro con la imagen de la virgen. Durante este día, se celebra misa por el obispo de la diócesis de Managua, que abarca esta región, y a las 12 en punto salen los santos en medio de explosión de pólvora, sonido de atabales y pitos, repicar de campanas, agitación de pañuelos y vivas a los santos.

El orden de salida de los santos es el siguiente: todos en el orden con bandera ondeando, sonido de pito y atabal, san Sebastián, Santiago, san Juan, san Marcos y por último la virgen de Monserrat patrona de la fiesta, mientras se dejan caer desde el campanario pétalos de rosas. Juntos recorren las principales calles de la ciudad escoltados por sus bailes folklóricos y centenares de feligreses, promesantes, devotos y tradicionalistas originarios en su mayoría de la región histórica aquí estudiada.

El día 18 de febrero culminan las fiestas de Monserrat, con una misa donde se presentan los nuevos mayordomos o comités de fiestas y luego en procesión, se dirigen nuevamente los santos hacia las pilas de Sapasmapa, donde se despiden las imágenes de san Marcos, Santiago y san Sebastián, y regresan a La

Concepción san Juan y la virgen, y en el mismo atrio de la parroquia estos se despiden hasta el próximo año.

#### **6.4.3.3.- El Evangelista y su fiesta en San Marcos**

Ahora, se dinamiza el circuito ritual con san Marcos. Estas fiestas inician como de costumbre en los pueblos, nueve días antes del propio día de del santo, entonces el comienzo tiene lugar más o menos el domingo de ramos que en 2017 fue un 16 de abril. Desde este día hasta el 25 de ese mismo mes, el santo va y viene de la enramada de los mayordomos o comité de fiesta, o demandas en las comarcas a la parroquia de San Marcos.



**Foto 23 san Marcos, patrón de San Marcos. Fuente propia.**

Las demandas consisten en que los caseríos y comunidades rurales del municipio, piden la visita del santo. Una vez que éste se encuentra en el lugar de la demanda, se hace fiesta con comida y bebida. En ese trayecto y el propio 23 de ese mismo mes se desarrolla el tope de los niños, al igual que se hace en ocasión de la fiesta de la virgen de Monserrat, anteriormente descrito, con la salvedad que son los colegios del municipio quienes se encargan de llevar en anda a cada una de las réplicas de los santos. Carlota Zepeda recuerda cuando inició este tope de niños.

*“El tope de los niños y sus mayordomitos, se celebra el 23 de abril desde hace unos 10 años, se hace una réplica del tope, van los cuatro santos Santiago, san Marcos, san Sebastián y la virgen de Monserrat, con todos los bailes, la Vaquita, las Inditas, el Güegüense. En la propia iglesia es el tope de los santos.” (2017)*

Por la tarde de cada 22 de abril tiene lugar la bajada del santo, durante este acto, se escucha el pito y el atabal, se ondean banderas, repican campanas y en las

afueras del templo parroquial se escuchan estallidos de pólvora indicando que san Marcos esta entre el pueblo.

El día 24, dos días después de la bajada de la imagen y en vísperas del día de san Marcos, tiene lugar el tope de los santos. Primeramente, a las 8 de la mañana sale san Marcos de su parroquia y se dirige hasta las pilas de Sapasmapa, para encontrarse con la virgen de Monserrat, Estos dos se enrumban hacia el lugar conocido como El Guachipilín, donde se topan con san Sebastián, para finalmente ir hasta el mojón o beneficio de café Santa Rosa, en las afueras del sector sur de Jinotepe, lugar donde se encuentran con Santiago. Para enrumbarse nuevamente todos, a la ciudad de San Marcos a celebrar la fiesta del santo patrón de la ciudad, san Marcos Evangelista. Orlando Ortega se refiere a este encuentro:

*“El día 24, se hace el tope, nuestro patrono se congrega con la virgen de Montserrat, patrona de La Concepción, San Sebastián, y Santiago. Como dicen, las damas primero, así que san Marcos se dirige al puente de Sapasmapa, lugar de añejas disputas con los concheños, en donde se topa con la Virgen de Montserrat, luego dirigen a El Guachipilín, en donde se realiza el tope con San Sebastián y luego los tres juntos van a encontrarse con Santiago en El Mojón. Luego todos se dirigen al pueblo, donde ingresan con pompa y algarabía a la iglesia, que después de trescientos años, es la única del pueblo” (2017)*

Los cuatros santos y la virgen son custodiados por los porta bandera y cabildos de cada imagen, así como el baile del Toro Guaco de Diriamba, los Diablitos de Jinotepe y las Inditas, y la vaquita de San Marcos, fieles, devotos, promesantes y tradicionalistas.

Durante el recorrido del tope, desde el beneficio Santa Rosa a San Marcos, los devotos, promesantes y tradicionalistas disponen enramadas para esperar el paso de los santos, mientras tanto reparten agua, masa de cazuela, chicha y comparten

entre los de las enramadas bebidas embriagantes. Freddy González, observa con recelo el aumento de consumo de licor en las fiestas:

*“La característica que distingue a San Marcos, es que la música del baile de la vaca es de chicheros, filarmónicos, entonces la gente baila aunque no ande vestida. Ahora tenemos el fenómeno que las familias también contratan a sus propios filarmónicos, eso es más fiesta y más guaro. En el trayecto del tope con san Marcos, Santiago y san Sebastián, ahora es posible encontrar marimbas, chicheros, mariachis y discomóviles, claro, eso atrae a más familias, amigos, conocidos y al final es un montón de picados en todo el trayecto del tope” (2017)*

El día 25 de abril, el día inicia con una alegre diana al son de música filarmónica y estallidos de pólvora, que desde las 4:00 am empiezan a invitar a los sanmarqueños a la parroquia, para escuchar la misa ofrecida por el obispo de la diócesis de Managua que tiene lugar a las 10:00 am.

Ese mismo día, después de la misa, salen en procesión los santos, precedidos de sus banderas, pitos, atabales, la banda filarmónica entona el himno de cada santo. Cada Cabildo, carga la imagen de su localidad. Al pasar frente al altar mayor se escucha un silbato y el Cabildo pone frente a éste cada imagen y los inclinan en señal de saludo al altísimo.

Todos ellos en el siguiente orden. Primero aparece la virgen de Monserrat, seguida del mártir san Sebastián, a continuación Santiago y finalmente san Marcos el patrono que está de fiesta, Al salir por la puerta principal de la parroquia es recibido con festones de colores, los devotos agitan pañuelos, el baile de la vaquita saludan a su santo, y la pólvora no se hace esperar. Estos ya afuera visitan las viviendas de los fiesteros que demandaron la visita de los santos, ahí reparten masa de cazuela y chicha. Éste recorrido se hace por todo el pueblo, hasta entrar de noche al templo parroquial.

Los días que siguen son misas dedicadas a cada uno de los santos. Así el 26, es para todos los santos, el 27 a la virgen de Monserrat, misa que coincide con la fecha oficial de esta en el calendario católico. Por lo que los concheños, acuden a esta ciudad para celebrar el día de su patrona. Luego el 28 y 29 se hacen misas en honor a san Sebastián y Santiago respectivamente.

Finalmente, la fiesta termina el 4to domingo de pascua, que en 2017 cayó el 7 de mayo con la despedida de los santos patronos a las 9:30 am.

#### **6.4.3.4.- Chaguito de Jinotepe en fiesta**

En Jinotepe se tiene dos imágenes del mismo Santiago, la imagen pequeña que pernocta todo el año en la casa del mayordomo o la directiva del comité de fiesta y la imagen que es resguardada en la iglesia.

Las fiestas patronales de Jinotepe inician el 29 de junio, con la llamada demanda mayor. A esta actividad, asiste el Cabildo quien se encarga de llevar por todos los rincones del municipio donde es demandado el santo; después de 14 días de andar entre los campesinos, llega hasta la comunidad de Veracruz de Acayo, en las costas del océano Pacífico, cerca de la reserva de Chacocente y regresa a la ciudad con una entrada triunfal donde se encuentra con la imagen de Santiago, que mora en la parroquia de su mismo nombre el 12 de julio.



**Foto 24 Santiago, patrón de Jinotepe. Fuente: propia.**

El día 15 de julio se realiza la bajada de la imagen de la parroquia, en manos de la mayordomía o comité de fiesta, para iniciar la novena que concluye el 23 de éste mismo mes. Durante la bajada de su nicho, repican las campanas y el baile de los diablitos entra a hacer lo suyo al templo parroquial.

Mientras dura la novena, un sábado se elige para hacer el tope de los niños, con réplicas de las imágenes de san Marcos, san Sebastián, San Antonio y el Divino Niño, los dos últimos propios de la ciudad de Jinotepe.

Llegado el 24 de julio se desarrolla el tope de los santos, dinamizando nuevamente el circuito ritual, después de una misa matutina que concluye pasada las 10 de la mañana. Santiago, hoy por hoy, se encuentra con San Antonio de Padua de esta misma ciudad y juntos se dirigen al beneficio Santa Rosa, acompañados de su mayordomía o comité de fiesta, el Cabildo de Santiago, y el baile de los Diablitos, para recibir a san Marcos que salió desde tempranas horas de su ciudad, acompañado de sus mayordomos o comité, Cabildo y sus bailes tradicionales.

Los tres santos ahora se dirigen a la ciudad de Dolores, donde se topan con san Sebastián y san Caralampio, que desde horas tempranas dejan sus templos para hacer el recorrido que va desde Diriamba hasta la parroquia de nuestra señora de Dolores, haciéndose acompañar de sus mayordomías, Cabildos y los bailes del Toro Guaco y el Güegüense. Ahí, se encuentran los santos con Santiago, san Marcos y san Antonio. En esta ciudad son recibidos por la virgen de Dolores donde descansan para luego dirigirse a la ciudad de Jinotepe, donde son recibidos con júbilo por los devotos, promesantes y tradicionalistas.

Ese mismo día y luego de recorrer las calles de la ciudad, son recibidos por la noche en la parroquia de Santiago de Jinotepe, donde los santos visitantes descansan como huéspedes de honor.

El 25 de julio día, que la iglesia católica celebra el martirio de Santiago el mayor, se celebra una solemne misa presidida por el arzobispo de la diócesis de Managua. Luego de ésta, las imágenes de Santiago y sus huéspedes san Sebastián, san Marcos, san Caralampio y san Antonio, salen en procesión por las principales calles de la ciudad, custodiados por sus mayordomías o comités,

Cabildos, sus bailes tradicionales y un mar de gente entre devotos, promesantes y tradicionalistas.

A medida que la procesión avanza, los promesantes hacen públicos sus pagos, les colocan cintas, capas, milagritos; otros bailan durante el recorrido sin pertenecer a los bailes, muchos más, lo hacen frente a los santos de espaldas al recorrido, otros con los ojos vendados y de rodillas caminan hacia los santos



**Foto 25 Casa de fiestero en San Marcos. Pago de promesas. Fuente: propia.**

En San Marcos y Diriamba, la acción de repartir comidas, es conocida como fiesta, mientras que en Jinotepe a ésta actividad se le llama alborada, en estas reparten comidas y bebidas tradicionales como rosquillas, masa de cazuela, chica de maíz y de jengibre y el infaltable ajiaco, platillo característico de estas fiestas.

La procesión del 25 termina rondando las 12 de la noche, el frío de la ciudad no apacigua el fervor religioso, muchos embriagados aún continúan de pie con su promesa de acompañar al santo, otros más revientan de júbilo al ver engalanado a su santo patrón.

Los días siguientes al 25, se celebran misas en honor a los santos visitantes, para luego despedirlos el 31 de julio, con el tope de despedida haciendo el recorrido del tope de bienvenida a la inversa.

#### 6.4.4.- Turismo religioso: La dinámica del cambio cultural con la nueva etapa de la revolución.

Actualmente y por consenso, el turismo se entiende con un conjunto de actividades que desarrollan las personas durante sus viajes y estancias en lugares distintos al de su residencia o entorno habitual, por un periodo consecutivo no mayor a un año. Los motivos de éstos pueden ser económicos, políticos, religiosos, ocio, naturaleza, historia, antropología, deportes y otros.

El hecho de que las personas circulen y pernocten en diferentes lugares, conlleva una relación diádica, en la que surgen necesariamente intercambios culturales, pues todas las personas sin distinción somos portadores de cultura, gracias a nuestra condición de ser seres sociales.

Con el pasar del tiempo los elementos culturales que trae consigo el turismo, las migraciones y las políticas económicas de los diferentes gobiernos, se encuentran con los elementos culturales propios, que ya se tienen por tradicionales. Los nuevos elementos se integran, se resignifican o simplemente no se toman en cuenta, como señala Guillermo Bonfil Batalla (1991) ya sea por negociación o imposición, transformando las tradiciones.

En el caso del baile de los Diablitos de Jinotepe, ha habido cambios sustanciales. Antiguamente eran campesinos devotos los que integraban el baile; estos participaban con sus trajes según sus posibilidades y la bonanza económica del ciclo económico de primera, que coincidía con la entrada de la canícula que va del 15 de julio al 15 de agosto, misma fecha de la demanda mayor. Estos en el trayecto elaboraban las coplas que contaban las tragedias, sucesos y esperanzas de sus vecinos. Hoy ha sido modificado un poco. Simone Lanza así lo certifica:

*“Antes se bailaba descalzo, ahora se usan zapatos de estilo deportivo. Por otra parte, en la actualidad se utilizan materiales modernos y baratos para elaborar los*

*trajes que llevan los participantes. Esto se debe a que el costo de las telas para elaborar las vestimentas tradicionales se elevó mucho, convirtiéndose en un lujo imposible de sostener” (Lanza, 2002, pág. 45)*

Con el crecimiento de las ciudades y el aumento de las comunicaciones personales e impersonales, como las redes sociales tecnológicas, se han venido cambiando los patrones de comportamiento, el respeto a los adultos, el orden, la conservación de la sabiduría. Hoy la gente agarra la comida y no respeta a nadie, pero en tiempos pasados se sentaba para comer, hay más gente y menos dinero.

La pobreza es un factor determinante, que ha generado cambios incluso en la elección de mayordomos o comités de fiesta, sin embargo el posicionamiento político del FSLN en el gobierno nacional a partir de 2006 y en los gobiernos municipales del circuito ritual desde siempre, han permitido el surgimiento de relaciones de confianza entre éstos y los creyentes.

El actual alcalde de San Marcos, profesa la religión evangélica, Carlota Zepeda, ve esta situación con ciertas dudas:

*“Ahora [2018] no sé si el Frente va a asumir la mayordomía, porque el alcalde actual es evangélico, solo que Juan Edgard Zeleya que es el vice alcalde se haga responsable” (2017)*

Más cambios han llegado con la promoción del turismo religioso de parte del gobierno nacional y los gobiernos municipales, a pesar de dinamizar la economía local, los pobladores ven con recelo a los que llegan para las fiestas, pues como continúa su relato Carlota Zepeda, haciendo gestos de desagrado al asegurar que donde ponen la feria huele a todo. Y es que las ferias son una nueva invención para el atraer el turismo religioso y el comercio.

La fiesta que se mantuvo con poco consumo de licor, hoy está llena de “cosas mundanas”, la población resiente la transformación de éstas en fiestas populares donde lo religioso cada vez es menos perceptible, la gente al calor de los tragos hacen pleitos.

Los bailes están casi por desaparecer, anteriormente se integraban por devotos y promesantes. Muchos de éstos en la actualidad son grupos de bailes formales que no pagan promesas, incluso reciben pago por participar de las procesiones, asistimos entonces a una mercantilización de las intenciones religiosas.

El famoso miedo a ser tildado de homosexual es otro elemento que ha tenido repercusiones fuertes en cuanto a los bailes, pues popularmente se cree que los bailarines y miembros de grupos de danza son “cochones”.

Un elemento importante de destacar es el cambio que tiene lugar a partir de la incorporación de las hípicas y el carnaval alegría por la vida que nació en Managua y ahora se integra a las fiestas. Las hípicas por un lado crean imaginarios colectivos de riqueza, de manera que los más pobres, adultos y humildes acompañan a los santos; mientras los jóvenes, con ropas tipo vaquero o texano asisten a las hípicas.

Ahora resulta ser que los montados y los hípicos vienen de otras localidades y no solo del circuito ritual y la región histórica; es decir, no están enterados de las fiestas religiosas, sino que hacen presencia con el galanteo y presunción de sus riquezas, La población de las localidades se confunde entre los hípicos, haciendo eco de las identidades de encaje, inmersos en una realidad momentánea que les es completamente ajena.

El carnaval “*Alegría por la vida*” que nació en Managua, ahora es posible observarlo en los días de las fiestas, generalmente por la noche, con desfiles de carrozas, plumas, brillantes, bandas musicales generalmente de percusión y

viento, muy al estilo del carnaval de Río de Janeiro. Es decir, que ahora se observan tres fiestas diferentes. Orlando Ortega, menciona esta realidad:

*“yo veo y siento que las fiestas ahora son diferentes, vienen las hípicas que son completamente ajenas, parecen caravanas de motos, andan de fiesta en fiesta, como un club en pueblo ajeno y ni hablar del carnaval de Managua que ahora también lo traen”. (2017)*

La aparición de nuevas imágenes de santos en el circuito ritual, es un elemento mal visto por los pobladores, pues según ellos saltan la tradición y elevan los gastos de las fiestas al asistir más personas. Orlando Ortega señala que para el año 2000, los santos salieron a recoger a cuanto patrono se encontraban en el camino, señala entre risas que hasta casi llevan de invitado al señor del Rescate, que mora en San Jorge a unos 80 km al sur del circuito ritual.

Las relaciones diádicas entre santos y devotos, deben continuar muy a expensas de la difícil situación económica. Los devotos hacen sacrificios para pagar las deudas contraídas con el santo; es decir, que el proceso de secularización no es producto de la crisis económica, sino está más bien relacionado con la introducción de nuevas tecnologías y el modelo neoliberal que hace de los prodigios de los santos menos importantes. Por mencionar algunos, los santos ya no curan enfermedades, ahora se atienden en el hospital; así mismo, las plagas en los cultivos ahora son combatidas con plaguicidas.

Las comidas también son sujetos de cambio, a veces por las mismas dificultades económicas, otras por la rapidez y las cantidades que se pueden hacer con menos costo. Es posible encontrar junto con las comidas tradicionales, arroz a la valenciana o *“arroz con suerte”* como se le llama popularmente, sándwich, la misma chicha a veces es sustituida por bebidas embolsadas o embotelladas de fabricación industrial. Osler Velásquez se refiere al caso ocurrido en Jinotepe durante las fiestas:

*“En Jinotepe el plato típico es el ajiaco, pero ahora te dan glu glu, gaseosas, arroz a la valenciana, sándwich, entonces la caridad de compartir se está haciendo pero no conservaron la tradición de los platillos especiales para la fiesta”. (2013)*

Nicaragua no ha escapado a la modernidad y con ello la mejoría notable de la infraestructura vial, a la par de la inseguridad ciudadana. Muy a pesar de que las estadísticas que colocan al país como el más seguro de la región, sumado a las telecomunicaciones, han hecho de que las relaciones sociales se vuelvan más fugaces e impersonales. Las personas que otrora visitaban el circuito ritual durante las fiestas, y que pernoctaban en las enramadas, casa de mayordomos y de fiesteros, hoy por hoy no lo hacen por las razones antes descritas.

Finalmente se puede decir que todo puede cambiar y la fiesta continúa mientras la fe y la devoción, que es la esencia de las fiestas se mantengan, junto con sus sistemas de cargos, oraciones, procesiones, peticiones, rogativas, promesas, acciones colectivas e individuales, incluso sus comidas tradicionales que se llenan de mejor sabor durante éstas. Y año con año el pueblo de la Meseta pueda gritar con júbilo: Vivan los santos hermanos de la Meseta de los Pueblos.

## Conclusiones

La teoría que aborda el tema de la región histórica, es ciertamente integradora, muchas son las unidades de análisis que toman en cuenta, sin embargo tras concluir este trabajo, se puede dar fe de que la región histórica se puede también estudiar, permitiendo el énfasis en el fenómeno religioso, a la que se agregan otras como el estudio de la política, las memorias, el folklore, turismo, crecimiento urbano.

La región histórica, es un hecho real de convergencias, más o menos comunes a un territorio, que en este caso se ubica en la Meseta de los Pueblos. Aquí se encuentran formaciones geológicas, características orográficas, clima, flora, fauna, elementos históricos y lingüísticos comunes.

La Revolución Popular Sandinista, marca un antes y un después en la historia de Nicaragua en general y del circuito ritual religioso de los santos hermanos en la región histórica en particular. Ésta al dar cabida ideológica a la Teología de la Liberación, la observa como fuente de fe e inspiración cristiana de los que habían participado en la guerra de liberación contra los Somoza.

La jerarquía católica en tiempos de la revolución, era clara opositora del proceso que se vivía en la Nicaragua libre. Intereses por mantener el poder real que se aseguraban con Somoza, impulsan este sentimiento negativo hacia la revolución, que incluso hace aparecer vírgenes y trae a Carol Wojtila, el papa Juan Pablo II, condenando el espíritu de libertad del renovado pueblo nicaragüense.

Por otro lado, el FSLN, toma posiciones de respuesta ante los ataques y prodigios de la iglesia católica; permite el surgimiento y crecimiento de nuevas profesiones de fe, muchos desencantados buscan alternativas de comunicación con lo sagrado y he aquí que el circuito ritual integra nuevos rumbos, las ingestas de licor y los juegos de azar quedan prohibidos; sin embargo con la guerra de agresión y

el surgimiento del servicio militar, los cargos de las fiestas quedan en manos de personas adultas y de mujeres, coartando así, la herencia social de éstos.

Las ciudades que aquí se vinculan, se ven sensiblemente afectadas por el fenómeno migratorio, estas se deprimen en un primer momento gracias a la migración internacional, los más pudientes son expropiados o dejan sus propiedades, mientras que nace el fenómeno migratorio del campo a la ciudad, haciendo una explosión de éstas.

El surgimiento de los nuevos liderazgos con la Revolución, específicamente en la figura de los alcaldes, se institucionalizan como mayordomos de fiestas, a los que se suma el pueblo llano, integrado en los comités de fiestas, como respuesta a la falta de personas con el suficiente poder adquisitivo, para cubrir las demandas del circuito ritual que experimentó un crecimiento demográfico notable.

La entrada del neoliberalismo supuso el fin de la guerra armada en Nicaragua. La iglesia por su parte, entra en una luna de miel con este nuevo modelo de gobierno, mientras tanto el pueblo llano y franco se ve envuelto en otras formas de guerra como la migración económica, la pobreza, falta de servicios básicos y atención primaria, que desde los púlpitos era anunciado como consecuencias de la Revolución y no como resultados de la implementación de políticas públicas contra los más desposeídos.

Los que habían migrado regresan y traen con ellos elementos culturales exógenos que tienen impacto en la visión de comunidad que tenían los pobladores de la región histórica. Este hecho hace aparecer rápidamente una segmentación de clases sociales, donde el más pobre es segregado.

A pesar de la aparición de estos “nuevos” sujetos, no asumen las mayordomías, a pesar de que en el imaginario colectivo se tiene por cierto de que quien regresa

después de migrar trae dinero. Sin embargo, el fenómeno migratorio religioso aquí es pendular.

Con la migración religiosa temporal y su impacto definitivo en las mayordomías, se fortalece el FSLN, por medio de los gobiernos municipales que apoyan decididamente las fiestas patronales, una especie de gobierno desde abajo, que prepara, poco a poco, la asunción al poder de éste.

Alcanzar el poder político por parte del FSLN, significó una apuesta de fe. En el seno de la iglesia católica, se fortalece la renovación carismática y es aquí donde una parte del clero, establece alianzas con el nuevo gobierno.

El fenómeno del turismo y la modernidad, claramente han tenido efectos en la vida religiosa del circuito ritual, promesas, bailes, comidas, expresiones propias de la región histórica, han cambiado, se resignifican o simplemente dejan de reproducirse, gracias a los elementos culturales que estos fenómenos acarrear.

Sea cual sea el periodo que se tome en cuenta, el elemento económico es determinante para que se dinamice el engranaje que mueve el circuito ritual religioso. La *"pomposidad"* y el derroche que se ve en las fiestas, es un indicador de la situación económica que atraviesa la región histórica.

Se puede decir, que los santos principales, dinamizan la región, con intervalos de tres meses más o menos, este nunca se detiene, pues al finalizar la fiesta de cada santo, sus Cabildos y mayordomos o comités de fiesta inician los preparativos para el próximo año, al tiempo que preparan la visita a los santos hermanos.

Todo el circuito religioso, enfrenta peligros de desestructuración, no por la proliferación de muchas confesiones de fe, sino por la imperante pobreza que hace difícil el cumplimiento de promesas como los bailes y mayordomías, que implican grandes inversiones de dinero. Siendo así, la magnitud, esplendor y

belleza de las fiestas constituyen un indicador que mide el decrecimiento económico y su colateral impacto en la vida religiosa popular

Los cambios en el gobierno nacional han tenido impactos positivos y negativos. Sin embargo, el poder municipal es de importancia para la fiesta, pues los alcaldes según la ley electoral, deben ser del municipio o haber residido al menos 5 años antes de su elección, por lo que suelen ser conocidos por el pueblo, y más en la actualidad, los secretarios políticos del FSLN, quienes tienen mayor influencia en la toma de decisiones, el hecho de mantener relaciones vecinales, parentales y fraternas, asegura un bien para las fiestas y el mantenimiento del circuito ritual.

Las comidas tradicionales, no solo son repartidas durante las fiestas; sino también, en las demandas o recorridos que hacen los santos a las comarcas y vecindarios rurales, así como el pago de promesas cumplidas durante el año. Es frecuente observar un domingo después de misa, algún promesante repartiendo masa de cazuela en las afueras de las iglesias.

Se puede argumentar que el fenómeno de la religiosidad católica popular, es una unidad de análisis muy amplia, que incluso integra el hecho político; no obstante. Son realidades que se vinculan, ambas crean relaciones de dependencia, por lo que, afirmar que los congregados en un profesión de fe son todos afines políticamente, es un claro error. Así como pensar que éstos mismos no tienen vínculos e influencias políticas.

Se evidencia que el circuito ritual religioso de los santos hermanos en la Meseta de los Pueblos, constituyen una intrincada red de relaciones sociales, familiares, vecinales y comunitarias, que hacen posible observar a cinco municipios como una misma región histórica, que se ha transformado por los vaivenes políticos recientes y su impacto en la vida socio-religiosa.

Finalmente, se afirma que la hipótesis es positiva y se cumple, pues realmente existe una identidad regional religiosa, construida como proceso histórico cultural, en la que año con año se dinamizan de manera cíclica, resignificando, innovando, integrando y poniendo en el olvido, elementos propios del circuito ritual, todo ellos mientras de manera simultánea, se van creando y reafirmando nuevas redes de solidaridad entre pares.

## Recomendaciones

A los investigadores:

Se deja claro que el abordaje de temas relacionados a la cosmovisión y la vida religiosa, son susceptibles de estudio por medio de metodología cualitativas, por lo que se recomienda, seguir líneas metodológicas en este sentido.

A los pobladores:

Se recomienda retomar este, otros y nuevos estudios sobre el tema, para ampliar el horizonte de oportunidades que pueden tener las fiestas, así que sea de utilidad referencial y de empoderamiento, para ser partícipes activos de sus propios procesos.

Tener apertura a los científicos investigadores, para generar alianzas que permitan conocer en profundidad el fenómeno religioso católico popular en el que se ven imbuidos.

Generar espacios de concertación y disertación, donde el tema de la identidad sea primordial para ellos y las futuras generaciones como legado trascendental.

A las alcaldías municipales que forman parte del circuito ritual religioso:

Ejecutar acciones tendentes a preservar las fiestas, más allá de asumir los gastos de ésta por medio de las mayordomías.

Establecer alianzas estratégicas reales con los actores principales involucrados en las fiestas, de manera que por medio del consenso, se

tomen las acciones conducentes a la preservación de los elementos culturales que perviven en el circuito ritual religioso.

Al Instituto Nicaragüense de Cultura, INC.

Retomar este y otros estudios con la finalidad de declarar al circuito ritual religioso, como Patrimonio Cultural de la Nación. Al mismo tiempo, gestionar ante la UNESCO, la declaración de Patrimonio Cultural de la Humanidad, para evitar seccionar la fiesta. Tal es el caso de El Güegüense, que sin las fiestas, se hubiese perdido o fosilizado en los tablonés de los teatros y grandes escenarios, y no en las calles donde transita el pueblo.

Al Instituto Nicaragüense de Turismo INTUR:

Promover el turismo religioso; pero al mismo tiempo crear mecanismo que coadyuven a todos los momentos de la fiesta, por medio de capacitaciones en temas de identidad, cambios culturales, globalización y cultura; y turismo religioso.

Al gobierno Nacional:

Hacer cumplir las la Constitución Política de la República de Nicaragua. En sus artículos 126 y 128, donde se establece que es deber del Estado, la promoción, el rescate, desarrollo y fortalecimiento de la cultura nacional en todas sus manifestaciones y de proteger el Patrimonio arqueológico, histórico, lingüístico, cultural y artístico de la nación.

A las universidades:

Incluir en los planes de estudios de las diferentes especialidades, temas de cultura nicaragüense, establecer simposios, mesas de trabajo, congresos y

actividades académicas, que pongan de manifiesto la idiosincrasia de nuestras poblaciones.

Establecer planes contingentes de capacitación formal para los miembros activos de las fiestas en el circuito ritual religioso. De manera que haya un encuentro más cercano entre ambos.

Retomar las nuevas propuestas teóricas y relecturas que se hacen, para luego formular acciones de divulgación de la producción científica en estos temas.

Al pueblo en general:

Empoderarse de los elementos culturales generadores de identidad. De manera que los impactos de la globalización sean negociados socialmente. Así, la cultura nuevamente es llamada al ser el alma y nervio de los pueblos.

## 7.- Bibliografía

### 7.1 Bibliográficas

Asociación de Municipios de Carazo, AMUC. (2010) Atlas Departamental Carazo. Managua: AMUC.

Asociación de Municipios de la Subcuenca del Lago de Managua, AMUSCLAN (2013) Plan Municipal de Ordenamientos y Desarrollo Territorial 2012 - 2027 Municipio La Concepción. Managua: AMUSCLAN.

Arellano, J. E. (1991) El Güegüence: obra de teatro representativa de la Nicaragua colonial. Managua: Instituto Nicaragüense de Cultura.

Argüello Molina, H. (2009) El Güegüense o macho ratón. Nicaragua: ADECA.

Arnaiz Quintana, A. (1990) Historia del pueblo de Dios en Nicaragua. Managua: Centro Ecuménico Antonio Valdivieso.

Barth, F. (1967) Los grupos étnicos y sus fronteras. México: FCE.

Blandón, M & Castañeda R. (2012) El abuso de Dios y la Virgen. Su impacto en la vida de las mujeres. Managua: La Corriente.

Bolaños Geyer, E. (2003) Una grande noche oscura. 2003 Managua: Comercial S.A.

Bourdieu, P (2000). La dominación masculina. Anagrama. Barcelona.

Bravo Marentes, C. (1989) Arrieros somos. México: DGCP.

Camacho, J. (2016) *Ipegüe*: intimidades de las fuerzas armadas en Nicaragua (1980 – 1989) Londres: Lulu Publishing.

Cardenal, E. (2003) La cultura en la revolución. Managua; END.

Cluckhohn, C. & Kroeber, A. (1952) La cultura: una revisión crítica de conceptos y definiciones. Cambridge: Harvard University Press

Cohen, G. (2001) Si eres igualitarista, ¿cómo es que eres tan rico? Barcelona: Paidós.

Dueñas García de Polavieja, I. (2012) La teología de la liberación en sus primeros años. LA CEBs en Nicaragua como referencia. Cadiz: Editorial Académica española.

Dussel, E & Lafon, C. (1969) El catolicismo popular en la Argentina. Buenos Aires: Bonum.

Eliade, M. (2014) Lo sagrado y lo profano. Barcelona. Paidós.

Foucault, M. (2001) Defender la sociedad. México: FCE

Frazer, J. (2006) La rama dorada. México: FCE.

García Martínez, B. (2008), Las regiones de México. Breviario geográfico e histórico. México: El Colegio de México.

Geertz, C. (1987) La interpretación de las culturas. Barcelona: Gedisa.

Girard, R. (1983) La violencia y lo sagrado. Barcelona: Anagrama.

Gluckman, M. (1977) Politics, law and ritual in tribal society. London: Oxford university.

Gramsci, A. Notas sobre Maquiavello, sobre la política y el estado moderno, Buenos Aires, Nueva Visión.

Guerrero, J y Soriano, L. (1964) Monografía de Carazo. *Managua; S.E.*

Gómez Santibáñez, G. (2009) Globalización y religión en Nicaragua. Managua: CIELAC.

Halftermeyer, G. (1946) Managua a través de la historia. León: Hospicio San Juan.

Harris, M. (2004) Vacas, cerdos, guerras y brujas. Barcelona: Alianza Editorial.

Harnecker, M. (1987) Enemigos, aliados, frente político. Managua: Vanguardia.

Hernández Sampieri, R. et al. (2014) Metodología de la investigación. México: McGraw Hills.

Instituto de Estudios para América Latina y África, IEPALA. (1982). Las relaciones entre cristianismo y revolución: en Cuba, Tanzania, Nicaragua, Mozambique, EL Salvador y Guatemala. Madrid: IEPALA.

Incer, J. (1985) Toponimias indígenas de Nicaragua. San José: Libro libre.

Inestrosa González, S. (1994) Vivir la fiesta un desenfreno multimediado. México: Universidad Iberoamericana.

Kottak, C. P. (1997) Introducción a la Antropología: espero para la humanidad. Madrid: McGraw Hills.

Mántica, C. (1989) El habla nicaragüense y otros ensayos. San José: Libro Libre.

Mardones, J. M. (2007) Matar a nuestros dioses. Un Dios para un creyente adulto. Madrid: PPC Editorial y distribuidora.

Marzal, Manuel M. 1983. La transformación religiosa peruana, Lima: Pontificia Universidad Católica.

Mejía González, M et al. (2010) Letras diriambinas: cronología, cuentos y relatos de Diriamba. México: Herbal.

Montañez, G. et al (2001) Espacio y territorio: razón, pasión e imaginarios. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

Mudarra Vidal, T. (2015) Las romerías como hechos sociales. Castellón – España: UNED.

Olouch Awiti, M. (2015) Fiesta e interculturalidad, el rito religioso en Licto. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar.

Palma, M. (1988) Revolución tranquila de santos, diablos y diablitos. Diario de procesiones bailes y teatro callejero en Nicaragua. Bogotá: Nueva América.

Palomo Infante, M. (2009) Juntos y congregados. Historia de las cofradías en los pueblos de indios tzotziles y tzeltales de Chiapas (siglos XVI al XIX). México: CIESAS.

Ramírez Soriano, P. (2016) Nicaragua, sandinismo, revolución y religión. Barcelona: CEI.

Reyes García, S. (2013) Estudio sobre la Obra Poética de Netzahualcóyotl, como una expresión de contacto con lo Sagrado. México: Tochan.

Romero, J. et al (2009) *Nuestras comunidades: una mirada histórica de los pueblos indígenas del pacífico, centro y norte de Nicaragua*, Managua: UNAN – Managua.

Romero Vargas, G. (1981) *Las estructuras sociales de Nicaragua en el siglo XVII*. Managua: Vanguardia.

Sánchez Espinoza, J. R. (2000) *Jinotepe y su identidad*. Managua: CIRA.

Sánchez, M., & Aguirre, C. (2013). *Iglesia y Ciudadanía: una agenda pendiente en Nicaragua*. Managua: CASC-UCA.

Sotomayor, M. (2004) *Cofradías, caciques y mayordomos: Reconstrucción social y organización política en los pueblos de indios, siglo XVIII*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia.

Taylor, S. & Bodgan, R. (1987) *Introducción a los métodos cualitativos de investigación: la búsqueda de significados*. Buenos Aires: Grupo Planeta.

Todorov, T. (1991) *Nosotros y los otros*. México: Siglo XXI.

Turner, V. (2005) *La selva de los símbolos: aspectos del ritual Ndembu*. Madrid: Siglo XXI, Madrid.

Turner, V & Turner, E. 1978. *Imagen y peregrinos en la cultura cristiana. Perspectivas antropológicas*. Nueva York: Columbia University Press.

Urtasum Martínez, D. (1994) *Miguel Obando y Bravo. Cardenal por la paz*. Managua: Hispamer.

Urtecho, M. (2007) *¡Los de Diriamba!* Managua: Diriamba: S. E.

Valle, A. (1948) Diccionario del habla nicaragüense. Managua: La Nueva Prensa.

Wallerstein, I. (2007) Abrir las ciencias sociales. Mexico: Siglo XXI.

Weber, M. (1991). La ética protestante y el espíritu del capitalismo. México: La red de Jonás.

Zamora, D & Valle – Castillo, J. (1982) Hacia una política cultural de la Revolución Popular Sandinista, Managua; Ministerio de Cultura.

## 7.2 Publicísticas.

Álvarez Fabela, R. San Isidro y San Juan; de Huehues y Mandones. El sistema de cargos en dos comunidades mesoamericanas. En Cuicuilco, sistema de cargos. Año 2000, Vol 7 pp 83 – 102.

Boehm, B. (1997) El enfoque regional y los estudios regionales en México: Geografía, Historia y Antropología. Relaciones año 72 vol XVIII, pp.15 – 46.

Bonfil Batalla, G. La teoría del control cultural en el estudio de procesos étnicos Estudios sobre las Culturas Contemporáneas, vol. IV, núm. 12, 1991, pp. 165-204 México: Universidad de Colima.

Bourdieu, Pierre. La identidad y la representación: elementos para una reflexión crítica sobre la idea de región (Análisis). En: Ecuador Debate. Memorias de la izquierda, Quito: CAAP, no. 67, abril 2006. pp. 165-184.

Cariño Olivera, M. (1996) Hacia una nueva historia regional de México. En: Clío Vol 4, núm 17.

Cienfuegos Narváez, M. Un tanto de aquí, otro de allá: tejiendo los orígenes de la Fiesta Patronal de San Sebastián [en línea]. Revista Andaluza de Antropología, Núm. 11, septiembre de 2016.

<http://www.revistaandaluzadeantropologia.org/uploads/raa/n11/cienfuegos.pdf>, pp. 249-269 [Consulta: 03 de febrero de 2017].

\_ Aproximación teórica a la región histórica y al catolicismo popular de la Meseta de los Pueblos. Revista Humanismo y Cambio Social. Número 7. Año 3. Enero - Junio 2016. Pp. 39-48.

Dávila Bolaños, A. (1978). Introducción a los calendarios indígenas de Nicaragua y sus relaciones con el santoral Católico. En: Nicaragua Pre-hispánica. Ensayos del doctor Alejandro Dávila Bolaños. Managua, BCN pág.s. Pp. 103 -152.

González, J. L. (2000) "Catolicismo popular y tejido cultural", Estudios, núm. 62-63, ITAM, México. Pp. 99 - 119.

\_\_\_\_\_. El catolicismo popular, entre la generación y la represión de la cultura. En: Rodolfo Casilla, comp. (1993) Problemas socioreligiosos en Centroamérica y México: Algunos estudios de caso. México: FLACSO. Pp. 69 – 90.

FORCANO, Benjamín: "¿Fraude en las elecciones de Nicaragua?", *El País*, 10 de diciembre de 2008. Pp. 25-26.

Houtart, F. (1987). Perspectivas sociológicas sobre la crisis del catolicismo nicaragüense. En J. M. Vigil, *Nicaragua y los teólogos*. México: Siglo XXI. Pp. 288 - 297.

GUBA, E. G. (1981): Criteria for Assessing the truthworthiness of naturalistic inquiries ERIC/ECTJ Anual, vol. 29, n°2. Pp. 75-91.

Hlúšek, R. (2003) “La Peregrinación como demostración de la devoción Guadalupeana de los indígenas mexicanos” En: Martínez Cárdenas, R. coord. Santuarios, fiestas patronales, peregrinaciones y turismo religioso. Guadalajara: Eumed. Pp. 86 – 98.

Lanza, S. Los topes de Jinotepe, persistencias chorotegas y cambios en sus fiestas patronales, Revista de Historia De Nicaragua, n.14, mayo 2002, pp. 37-59.

Lefebvre, H. (1974) La producción del espacio. Revista de sociología, N° 3. Pp. 219-229.

Mejía Lacayo, J. (2013) Los indios de tierra adentro. En: La Nicaragua Precolombina. Managua: ITSA. Pp. 42 – 47.

Monroy García, J. “La teología de la Liberación y su participación política en Nicaragua” en Revista Dialéctica, nueva época, año 33, números 42, 2009. Pp. 23 – 44.

Montañez G y Delgado O. (1998) Espacio, territorio y región. Conceptos básicos para un proyecto Nacional. Cuadernos de Geografía. Vol III N° 1-2. Pp. 120 – 134.

Nugent, G. (2005). El orden tutelar: una clave para entender y para entendernos. *Revista Envío* No. 282. Managua. Disponible en; <http://www.envio.org.ni/articulo/3042> [Consulta: 22 diciembre 2017]

Pérez Baltodano, A. (2007). La ignorada contradicción entre el Estado moderno y el Dios providencial. *Revista Envío* No. 304. Managua. Disponible en: <http://www.envio.org.ni/articulo/3601>. [Consulta: 22 diciembre 2017]

Rubio Tovar, J. La peregrinación como encuentro. En: Leibana y letras. Ediciones de la Universidad de Cantabria 2008. Pp. 67 – 82.

Santos, Milton. Dinero o territorio. En: Santos, Milton; Becker, Bertha; Silva, Carlos Alberto, da Franco da; et al. Territorio, territorios: ensayos sobre el ordenamiento territorial. Niterói: Programa de Pos-Graduación en Geografía da Universidad Federal Fluminense; Asociación de Geógrafos Brasileños, 2002.

Silva, S. “La teología de la Liberación” en; Teología y Vida, Vol. L 2009. Pp. 93 – 116.

### 7.3 Documentales o primarias.

INEC. (2001) III Censo Nacional Agropecuario. Managua: INEC. Disponible en: <http://www.inide.gob.ni/cenagro/introduccion.htm> Consulta el 28 diciembre 2017.

\_ (1898) Título VIII Disposiciones transitorias. Decreto - Ley Electoral - 16 de Octubre. Managua: Tipografía Nacional.

\_ (1981) Ley de Reforma agraria. Managua: Asamblea Nacional.

\_(1987) Constitución de la Republica de Nicaragua, disponible en: [http://www.oas.org/juridico/spanish/mesicic3\\_nic\\_const.pdf](http://www.oas.org/juridico/spanish/mesicic3_nic_const.pdf) [Consulta: 3 de Marzo 2017].

García, I. (2004) Región Histórica - Región deprimida y método retrospectivo. Su aplicación a un caso. Memoria del Taller de Historia regional y local “Globalización, regiones y naciones. La Habana.

Morel de San Cruz, P (1752) Visita apostólica, topográfica, histórica y estadística de todos los pueblos de Nicaragua y Costa Rica. Disponible en: [http://www.enriquebolanos.org/coleccion\\_RC/933.pdf](http://www.enriquebolanos.org/coleccion_RC/933.pdf), [Consulta: 20 de febrero, 2017].

Obando y Bravo. M (1994) Carta pastoral de la conferencia episcopal de Nicaragua: «para avivar la esperanza del pueblo de dios. Disponible en: [www.cen-nicaragua.org/magisterio/1990.../DOCUMENTOS%20CEN%201994.docx](http://www.cen-nicaragua.org/magisterio/1990.../DOCUMENTOS%20CEN%201994.docx)

[Consulta: 26 diciembre 2017].

Urtecho, Mario. 2002 "Diriangén, Cacique de Diriamba", publicado el 20 de Abril del 2002 en El Nuevo Diario. Disponible en:

<http://archivo.elnuevodiario.com.ni/2002/abril/20-abril-2002/cultural/cultural5.html>,

[Consultado el 9 de mayo, 2017].

#### 7.4.- Sitios web

Argüello Molina, H. (2008) Efemérides de Diriamba. En: [http://diriamba.info/EFEMERIDES\\_DE\\_DIRIAMBA.pdf](http://diriamba.info/EFEMERIDES_DE_DIRIAMBA.pdf) [Consulta: 7 de mayo de 2017].

\_ (2010) Diriamba indígena. En: <http://www.foronicaraguensedecultura.org/wp-content/uploads/DIRIAMBA-INDIGENA.-A-pdf.pdf> [Consulta: 12 de mayo 2017].

Agís Villaverde, M. (2008) Antropología de la peregrinación, ¿Quiénes son los peregrinos?IX Encuentro de santuarios de España. En: [http://www.conferenciaepiscopal.nom.es/pastoral/turismo/encuentro/xi/marcelino\\_agis.pdf](http://www.conferenciaepiscopal.nom.es/pastoral/turismo/encuentro/xi/marcelino_agis.pdf). [Consulta: 4 mayo, 2016].

Cardenal, E. (2003) Cristianismo y revolución. Disponible en:

<http://archivo.elnuevodiario.com.ni/cultural/117266-cristianismo-revolucion/>

[Consulta: 10 agosto 2017].

Chamorro Cardenal, J. (2011) Las elecciones y la parábola de la víbora. Disponible en: <https://www.laprensa.com.ni/2011/09/06/opinion/72310-las-elecciones-y-la-parabola-de-la-vibora>. [Consulta: 23 diciembre 2017].

CJA. (2014) Estado actual y análisis de la fauna silvestre en Nicaragua. Managua: MARENA. Disponible en: [http://www.bvsde.org.ni/Web\\_textos/MARENA/MARENA0273/revi-y-analisis.pdf](http://www.bvsde.org.ni/Web_textos/MARENA/MARENA0273/revi-y-analisis.pdf) [Consulta: 01 de junio 2017].

González, A. (2015) La de a peso. Diario Hoy. Disponible en: <http://www.hoy.com.ni/2015/04/21/la-de-a-peso/> [Consulta: 22 diembre, 2017].

Guzmán Stein, L. (1982) Las fuentes secundarias. Disponible en: <http://www.ts.ucr.ac.cr/binarios/docente/pd-000169.pdf>. [Consulta: 23 mayo, 2016].

Ortiz, T (2016) Arracan las fiestas patronales de San Marcos. Managua: END. <http://www.elnuevodiario.com.ni/variedades/389655-arrancan-fiestas-patronales-san-marcos/> [Consulta: 3 febrero de 2017].

Ramírez Mejía, L. (2006) Cartas al director. Disponilbe en: <https://www.laprensa.com.ni/2006/08/18/cartas-al-director-noticias/1715944-1715944> [Consulta: 22 diciembre 2017].

Ramos, H. (2016) Jinotepe celebra sus fiestas de octava en honor a Santiago. <https://www.el19digital.com/articulos/ver/titulo:44806-jinotepe-celebra-sus-fiestas-de-octava-en-honor-a-santiago-apostol>. [Consulta: 9 de febrero, 2017].

Rodríguez Mejía, L (2006) Cartas al Director. Managua: La prensa: disponible en: <https://www.laprensa.com.ni/2006/09/01/cartas-al-director-noticias/1715958-cartas-al-director-1225> [Consulta: 03 enero 2018].

Sánchez, D. El concepto de Cosmovisión. Seminario Teológico Centroamericano. Disponible en: <https://issuu.com/rosariadomingarositamunozgomez/docs/el-concepto-de-la-cosmovision> [Consulta: 3 marzo 2017].

Significado de Pénjamo en: <http://aulex.org/es-trs/?busca=p%C3%A9njamoo..> [Consulta: 22 de mayo, 2017].

Tamayo Acosta, J.J. Fundamentalismo y diálogo interreligioso. En <http://www.servicioskoinonia.org/relat/327.htm>. [Consulta: 16 noviembre, 2017].

[www.mafut.org/carazo/marcos.html](http://www.mafut.org/carazo/marcos.html) Información del municipio de San Marcos. [Consulta: 8 agosto 2017].

[www.manfut.org/carazo/dolores.html](http://www.manfut.org/carazo/dolores.html) Información del municipio de Dolores. [Consulta: 8 agosto 2017].

[www.manfut.org/masaya/laconcepcion.html](http://www.manfut.org/masaya/laconcepcion.html) Información del municipio de La Concepción. [Consulta: 8 agosto 2017].

## 7.5 Tesis monográficas

Cienfuegos Narváez, M. (2014) ¡Viva san Sebastián! Sistema de cargos, fiesta patronal e identidad en la ciudad de Diriamba. UNAN – Managua: Tesis de Maestría.

García Martínez, T (2012) Fuentes informativas para el estudio de las fiestas tradicionales de invierno en el sureste peninsular (1879 – 1903) Murcia: Universidad de Murcia. Tesis Doctoral.

Granelli, R. (2011) La penalización del aborto en Nicaragua. Una práctica de feminicidio de Estado. Granada: Universidad de Granada. Tesis de Maestría.

Straffi, E. (2015) Ofrendas para la lluvia: transformaciones en los recorridos rituales en el sur de Chiapas, Madrid: Universidad Complutense de Madrid. Tesis doctoral.

## 8.- Presupuestos y recursos

Los recursos por el momento son personales, y se cuenta con el 75 % de beca proporcionada por el Sindicato de Trabajadores Docentes de La UNAN – Managua. En cuanto a inversión se ha tomado como referencia lo siguiente:

Fases	Actividad	Recurso	Costo Unitario	Costo Total
Diseño de Investigación	Visita a centros de documentación Reproducción de materiales	-Laptop -Impresiones -Fotocopias	100.00 us	100.00 us
Trabajo de campo	Preparación de herramientas de trabajo -Visita in situ en territorio -Realización de entrevistas - Visita a centros de documentación Reproducción de materiales	-Laptop -Impresiones -Grabadora -Cámara fotográfica	2500.00 us	2500.00 us
Organización y análisis de información	Digitalización de entrevistas y grupos focales	-Laptop -Impresiones -Grabadora	1200.00 us	1200.00 us
Entrega de Tesis para revisión inicial	Impresión de tres documentos	-Laptop -Impresiones	100.00. us	300.00 us

Incorporación de sugerencias	Lectura crítica	-Laptop -Impresiones	500.00 us	500.00 us
Defensa Final de Tesis	Entrega de documentos	-Empastado	200.00 us	200.00 us
				4800.00 us

## 9. Cronograma de trabajo

Tiempo para cada etapa de la investigación:

### Etapas

- Definición, preparación de la investigación y elaboración del proyecto.
- Defensa del proyecto.
- Recopilación de información.

### Duración

Análisis, balances, síntesis y elaboración de

Cronograma de actividades

N°	Actividad	1er año	2do año	3er año
1	Definición, preparación de la investigación y			
2	Elaboración del proyecto.			
3	Defensa del proyecto.			
4	Recopilación de información.			
5	Análisis, balances, síntesis y elaboración de la guía de redacción.			
6	Redacción de la primera versión.			
7	Redacción de la versión definitiva			
8	Defensa de la tesis.			

## 10.- Relación de informantes

N°	Nombre	Sexo	Edad	Importancia para el estudio	fecha
1	Wilfredo Gago	Masc.	36	Mayordomo de Baile, Diriamba	2017
2	Carlota Zepeda	Fem.	58	Dirigente del comité de comida, San Marcos	2017
3	Freddy González	Masc.	56	Ex Mayordomo, San Marcos	2017
4	Osler Velázquez	Masc.	41	Hijo de ex Mayordomo, Diriamba	2017
5	Orlando Ortega	Masc.	60	Historiador, San Marcos	2017
6	Heriberto Mercado	Masc.	67	Director de la casa de Cultura, Diriamba	2017
7	José López Romero	Masc.	62	Historiador oral, bailante, Diriamba	2017

## 11.- Fuentes del cuadro toponímico:

N°	Clave	Fuente
1	*	Análisis propio
2	**	Incer, J. (1985) Toponimias indígenas de Nicaragua. San José: Libro Libre.
3	***	Está en su lugar correspondiente.
4	****	Mántica, C. (1989) El habla nicaragüense y otros ensayos. San José: Libro Libre
5	*****	Valle, A. (1948) Diccionario del habla nicaragüense. Managua: La Nueva Prensa.

## 11.- Índice de fotos, mapas, tablas e ilustraciones

### Fotos.

Foto 1. Tepezcuintle o Guarda Tinaja. Fuente: <a href="http://www.teletica.com">www.teletica.com</a> .....	71
Foto 2 Frontispicio de la Basílica menor de San Sebastián en Diriamba. Fuente: propia	88
Foto 3 Antiguo Mercado de Jinotepe, bordeando la Parroquia Santiago, de este municipio. Fuente: Diario hoy. <a href="http://www.hoy.com.ni">www.hoy.com.ni</a> .....	97
Foto 4 Lilliam Somoza, hija del Dictador Anastasio Somoza García, luciendo la corona de la Virgen de Candelaria. Fuente: diario Hoy, <a href="http://www.hoy.com.ni">www.hoy.com.ni</a> .....	107
Foto 5: Virgen de Cuapa, en el lugar de las apariciones de 1980, municipio de Cuapa, Chontales, Fuente: El Nuevo Diario, <a href="http://www.elnuevodiario.com.ni">www.elnuevodiario.com.ni</a> .....	111
Foto 6 Baile de diablitos de Jinotepe, nótese la cruz de Santiago en el penacho del bailante, símbolo del patrono de la ciudad. Fuente: Bolsa de Noticias. <a href="http://www.bolsadenoticias.com.ni">www.bolsadenoticias.com.ni</a> .....	122
Foto 7 Masa de Cazuela, servida en plato de barro. Fuente: Oscar Meléndez. ....	133
Foto 8 Chicha de Jengibre, llamada en la década de 1980 como chicha negra, dispuesta para ser repartida. Fiestas patronales de Santiago, Jinotepe. Fuente propia. ....	134
Foto 9 Vista aérea de la nueva catedral Metropolitana de Managua. Fuente: diario Metro. <a href="http://www.diariometro.com.ni">www.diariometro.com.ni</a> .....	143
Foto 10 Campus de la UNICA. Fuente: <a href="http://www.unica.edu.ni">www.unica.edu.ni</a> .....	143
Foto 11 Frontispicio de la parroquia de San Marcos, nótese a la izquierda, parte de la verja y el ala norte. Fuente: propia.....	151
Foto 12 Mujeres del comité de cocina, preparando masa de cazuela para la fiesta patronal. Fuente: propia .....	158
Foto 13 María Teresa Valverde, bailante de aparecida, símbolo de la participación femenina por años, en los topes. Fuente: propia .....	160
Foto 14 Carretas desde las comunidades rurales llevando ofrendas para la fiesta. Fuente: propia. ....	162
Foto: 15 Masa de cazuela en plato de poroplast. Fuente: Orlando Ortega .....	164
Foto 16 Tres santos titulares del circuito ritual, y dos santos menores. De izquierda a derecha: san Caralampio, Santiago, san Sebastián, san Marcos y san Antonio. Fuente: propia. ....	164
Foto 17 Baile de la vaquita de san Marcos, es una verdadera mezcla de tradiciones de otros pueblos en los que se puede destacar, el torovenado de Masaya y la gigantona de León. Fuente: propia. ....	165
Foto 18 Jóvenes carismáticos en Betania. Fuente: la voz del sandinismo.....	170
Foto 19 Baile de las inditas en San Marcos, 2017. Fuente: propia. ....	174
Foto 20 Cocina general de san Marcos, 2017. Fuente: propia.....	179
Foto 21 Momento de promesa, en que se cambia la toalla a la réplica de san Sebastián, ubicada en la cúpula central. Fuente propia.....	190
Foto 22 san Sebastián, patrón de Diriamba. Fuente propia. ....	191
Foto 23 Nuestra Señora de Monserrat, patrona de La Concepción. Fuente: propia .....	194
Foto 24 san Marcos, patrón de San Marcos. Fuente propia.....	196
Foto 25 Santiago, patrón de Jinotepe. Fuente: propia.....	199
Foto 26 Casa de fiestero en San Marcos. Pago de promesas. Fuente: propia.....	201

## **Mapas.**

Mapa 1: Área geográfica de la región del estudio. Fuente: elaboración propia .....	44
Mapa 3 Mapa de suelos de Nicaragua. Fuente: INETER .....	73
Mapa 4 Tope de Santos en ocasión de las fiestas de san Marcos evangelista: Fuente: Elaboración propia .....	121
Mapa 5 Tope de Santos en ocasión de la fiesta del martir san Sebastián. Fuente: elaboración propia.....	152
Mapa 6 Tope de san Sebastián, en la ciudad de Dolores. Fuente: elaboración propia ...	192

## **Tablas.**

Tabla 1 Flora de la región histórica. (Representación) .....	76
Tabla 2 Fauna de la región histórica. (Representación).....	78
Tabla 3 Apuntes sobre la fundación de las ciudades del circuito ritual.....	87
Tabla 4 Toponimias indígenas en la región histórica. ....	99
Tabla 5 Cuadro comparativo del crecimiento religioso en Nicaragua.....	114

## **Ilustraciones.**

Ilustración 1 Orden cósmico del catolicismo popular: Fuente: elaboración propia.....	173
--	-----