



El dilema colectivo de los pueblos miskitos de Nicaragua en los años 90

El caso de Tasbapauni

Ken Henriksen & Christopher Kindblad

ESTE ARTÍCULO EXAMINA EL IMPACTO del ajuste neoliberal sobre la Costa Atlántica de Nicaragua a partir de los años 90.¹ Durante los tres últimos gobiernos hubo una doble tendencia en el desarrollo regional. El estado nicaragüense ha limitado muy seriamente su presencia en la región. Esta tendencia se puede apreciar sobre todo en el poco interés que puso en este período el estado nicaragüense para resolver los problemas vinculados a la tenencia de la tierra y para adoptar el reglamento de aplicación de la Ley de Autonomía. Esta deserción del estado ha permitido la extensión del mercado. Existen pocas restricciones para regular el desarrollo comercial en la región. Durante los años 90, las industrias forestales y pesqueras iniciaron una explotación comercial rápida e intensa

de los recursos del mar y de la tierra. Este artículo estudia el efecto combinado de estas dos tendencias—primero la deserción del estado y luego el avance del mercado—al examinar la vida económica y étnico-política en el pueblo de Tasbapauni a finales de los años 90.

En esta investigación se sostiene que las políticas neo-liberales han creado un dilema para los miskitos y amenazan el régimen de propiedad comunitaria. Por un lado, la deserción del estado

1. A inicios de la década de los noventas, el Frente Sandinista perdió las elecciones y el gobierno pasó a manos de la oposición.

significa que intereses foráneos, especialmente los campesinos mestizos y los emprendedores extranjeros, ocupan las tierras comunitarias para sobrevivir o especular. Esto constituye una amenaza para los miskitos como grupo étnico quienes sólo pueden resistirse a través de la acción colectiva. Por otro lado, la penetración del mercado en la región significa que los individuos quieren explotar los recursos comunitarios comercialmente. Esto crea una situación donde los individuos—u hogares—entran en competencia por los recursos comunitarios. Corre el riesgo que los recursos comunitarios se exploten excesivamente y los incentivos para intercambio de regalos o donaciones entre los hogares disminuyan. Además, en un momento cuando cada comunidad debe tomar acciones colectivas para defender sus recursos contra los intereses foráneos, los incentivos para tomar acciones colectivas disminuyen, pues, cada individuo—hogar—se siente más y más atraído por las oportunidades brindadas por el nuevo mercado de los recursos comunitarios.

Nuestro marco teórico se basa en el artículo clásico "La tragedia del bien común" de Hardin (1968), que describe un conflicto entre la racionalidad individual y la racionalidad colectiva. Si el acceso a los recursos comunitarios es libre y cada individuo intenta maximizar su utilidad, entonces ocurre una explotación excesiva—o la extinción—del recurso. Como Ota Brox (1990) consideramos que la "tragedia del bien común" es un modelo analítico que se puede contradecir con observaciones empíricas; en los casos donde no funciona es simplemente porque las hipótesis del modelo no son respetadas. No obstante, el modelo es muy valioso, porque permite hacernos preguntas sobre unos casos precisos tales como los pueblos de la Costa Atlántica en los años 90'.

Mucha literatura ha formalizado la "tragedia del bien común" refiriéndose a la teoría del juego como un dilema colectivo ("el dilema de los presos"), donde hay dos jugadores con dos estrategias posibles en la interacción mutua—cooperación o no-cooperación. Cada jugador toma su decisión independientemente del otro y no se comunican. Si ambos jugadores deciden cooperar para cuidar los recursos comunes, entonces cada uno recibe un punto. Si ambos hacen trampas, no reciben ningún punto. Si el jugador A decide hacer trampas y el jugador B decide cooperar, entonces A recibe tres puntos y B-1. En este juego, las reglas favorecen al jugador que no coopera. Por consiguiente, la estrategia dominante del juego es la no-cooperación, porque el tramposo recibe más puntos sin considerar las decisiones del otro jugador. La falta de incentivos para cuidar los recursos explica el resultado trágico en el uso de los recursos comunitarios.

El problema fundamental consiste en justificar la acción colectiva a partir del conjunto de premisas en que se basa esta situación de la teoría del juego.²

En los programas de investigación sobre los recursos comunitarios hubo dos intentos para resolver este problema. Siguiendo su modelo, Hardin (1968) sostuvo que los individuos son egoístas racionales y sólo pueden evitar la tragedia encontrando algún tipo de arreglo social, lo cual implica coerción externa que podría limitar la tendencia que tienen los individuos a maximizar su beneficio. Recomienda que los individuos acepten respetar restricciones legales impuestas por una autoridad soberana, o sea un Estado. En forma de respuesta, Ostrom (1998, 1999) y otros han sugerido que la tragedia no es el resultado inevitable del uso comunitario de los recursos. Existen muchos ejemplos de sistemas locales de auto-gestión, que se han desarrollado en forma natural y espontánea. Sobre la base de estos casos, Ostrom sugirió una lista de condiciones favorables para la auto-gestión: el número de usuarios tiene que ser limitado y definir las reglas y controlar las sanciones las cuales deben ser graduales, lo que significa que sólo las infracciones graves deben sancionarse severamente.

Sin embargo, según nuestra opinión, ambas perspectivas mantienen la suposición que la coerción—o la norma reguladora—es necesaria para que se desarrolle la acción colectiva. En el caso de Hardin es el estado central y en el caso de Ostrom es el mismo grupo de usuarios quien impone las normas sobre los individuos que intentan maximizar su utilidad. Esto recuerda la idea de Durkheim sobre las normas sociales y los valores como algo impuesto a los actores a través de sanciones legales o políticas o a través de la socialización. Según esta opinión, las normas sociales regulan el comportamiento de los individuos. En este artículo, la noción de coerción a través de la imposición de normas sociales queda cuestionada. Nos parece que la suposición es problemática por dos razones. En términos epistemológicos se podría probar que la suposición no es correcta.³ Las observaciones empíricas realizadas para redactar este artículo también cuestionan la susodicha suposición; observamos dos situaciones estables que se excluyen mutuamente: o hay una ausencia de normas (anomia) y esto termina en la tragedia del bien común, o existe

2. En las Ciencias Sociales se trata de un viejo problema que abordó Thomas Hobbes. Sugirió que una sociedad de egoístas racionales terminaría con la guerra entre los individuos. La solución que proponía era un contratossocial.

3. Según la teoría de Santiago desarrollada por Maturana y Varela, los seres—incluyendo a los seres humanos—se caracterizan por reproducirse a sí mismos y se encierran en sus procesos de producción, también en términos cognitivos. Esto implica que lo determinante es la estructura de su propia organización, no el entorno. Para ellos, la idea que el entorno—a través del control externo o instrucciones—podría ser determinante es falsa y puede identificarse como "el mito de la interacción instructiva".

un grupo de usuarios —o el Estado— que impone normas sociales sobre los individuos delincuentes y así se evita la tragedia. Estas situaciones se pueden describir como estables y no-ambiguas y no son compatibles con el material que hemos recolectado en Tiasbapauni.

Sobre la base de este material avanzamos en la hipótesis de un dilema colectivo altamente inestable y ambiguo, con dos posibilidades de desarrollo contradictorias: por una parte existe la posibilidad que se extienda la racionalidad individual, lo cual podría provocar “la tragedia del bien común”; por otra parte existen las condiciones para incentivar la auto-gestión. Defendemos la idea que el resultado de tal situación es inseguro y no queda determinado por la situación, ni por la “fuerza” de las normas sociales sino por los actores históricos —o sea, la estructura epistemológica de las personas creada por las experiencias históricas que son un factor determinante. De acuerdo con Ostrom (1999) enfatizamos la posibilidad de auto-gestión, pero la vemos como una respuesta espontánea de individuos históricos a una situación crítica, o sea, que algún tipo de crisis brinda unidad entre ellos.⁴

El viraje neo-liberal en la Costa Atlántica constituye el contexto de este dilema. Dadas las condiciones económicas y políticas de los miskitos, en los años 90, existen dos posibilidades: (1) considerando la desertión del Estado, los individuos del pueblo apoyan una mayor cooperación para defender el territorio comunitario contra las amenazas externas, como en el caso del avance de la frontera agrícola y en el de los emprendedores extranjeros. Según la teoría del juego, esta actitud beneficia a todo el grupo a largo plazo, pues, los recursos estarán disponibles para generaciones actuales y futuras. (2) Dada la extensión del mercado, los individuos escogen la maximización de su propia utilidad, deben competir por los recursos comunitarios sin usar las defensas colectivas contra las amenazas externas. En los años 90, la situación en Tiasbapauni fue tal que ambas posibilidades parecían probables. No obstante, el pueblo tomó acciones colectivas en forma creativa y organizada.

En este artículo consideramos la posibilidad (2) como una alternativa que hubiese podido ocurrir. Explicamos por qué no fue el caso desde las premisas de la hipótesis y nos preguntamos: *¿Por qué el régimen de propiedad comunitaria de Tiasbapauni no fue destruido?*

El propósito de este artículo es analizar, a partir de observaciones empíricas, porqué la segunda posibilidad no aconteció en Tiasbapauni y, por consiguiente, sugerir una explicación. Siguiendo la idea antes mencionada, esta explicación se basará en el importante rol desempeñado por unos sujetos históricos. En el caso de Tiasbapauni se trata de un grupo de individuos



FOTO: BICU-BILUEFILOS

Lugareño trepando un cocotero, Tiasbapauni.

con cierta experiencia en los años 80—participación en la vida política y la guerra de La Contra, etcétera. Este grupo se convirtió en el núcleo que organizó la acción colectiva en respuesta al dilema, desarrollando acciones como la auto-gestión y la defensa de los recursos comunitarios. Algunos de estos individuos son ex soldados de La Contra, quienes recibieron el apoyo de los ancianos y mujeres que estaban en desacuerdo con el uso excesivo de los recursos comunitarios. La alternativa de que emprendedores locales, con la ayuda de capitalistas foráneos, hubiesen podido incentivar la tenencia privada de la tierra no pudo desarrollarse en este ámbito social.

Acercamiento metodológico

Los resultados presentados en esta sección provienen de dos estudios etnográficos independientes realizados en la comunidad de Tiasbapauni en la Región Autónoma del Atlántico Sur. Basándose en su trabajo de campo realizado en Tiasbapauni —en 1994, 1995-96 y 1999— Christopher Kindblad llevó a cabo una investigación histórica comparativa sobre los procesos de cambio y continuidad en el sistema económico de la sociedad miskita (Kindblad 2001). Ken Henriksen ejecutó su trabajo de

campo en la comunidad en 1997 y 1998-1999, con el objetivo de explorar las prácticas étnico-políticas y la formación del estado (Henriksen 2002). El presente artículo mezcla ideas que han surgido de dos estudios independientes sobre la misma comunidad. Nos parece que la combinación de perspectivas económico-históricas y étnico-políticas brinda una doble y enriquecedora descripción del desarrollo local. Así esperamos lograr una comprensión actualizada de Tasbapauni —una comunidad muy estudiada por Bernard Nietschmann (1973, 1979).

El proyecto investigativo de Christopher Kindblad (2001) se concentró en el uso de los recursos comunitarios y el espíritu emprendedor en los años 90. Se propuso comparar dos períodos en la historia económica de los miskitos/creoles, destacando semejanzas y diferencias, para entender la situación económica durante los gobiernos neo-liberales. La comparación entre los dos periodos podría explicar a la vez la sobrevivencia (semejanzas) y la evolución (diferencias) del sistema económico. Los resultados usados en este acercamiento metodológico fueron después integrados en la perspectiva comparativa elaborada por Bloch y Parry (1991) en *El dinero y la moralidad del intercambio*. Tal y como los casos de Asia, África y Sudamérica presentados en este volumen, la sociedad miskita presenta dos órdenes transaccionales distintos: un orden de intercambio a largo plazo, basado en donaciones y rituales, y un orden de intercambio a corto plazo, que consiste en competición individualista, etcétera. El enfoque estaba puesto en la transformación simbólica del dinero en este contexto.

Durante su trabajo de campo, Ken Henriksen estudió las prácticas étnico-políticas en Tasbapauni. Con esta expresión se refiere a la movilización de la etnicidad en actividades políticas formales e informales (Henriksen 2002). No interpreta la práctica étnico-política como una mera estrategia opositora contra el Estado sino como un conjunto de actividades que contribuyen a la construcción de la comunidad y del sentido de pertenencia. Por consiguiente es importante destacar que la práctica étnico-política está basada en una orientación colectiva que pone de realce la solidaridad y el sentido de pertenencia comunitaria. Se estudió esta orientación a través de la recolección de datos sobre la construcción de la comunidad y de las identidades locales en el discurso. Como la comunidad y la identidad son fenómenos relacionados se recolectó también información sobre cómo los miembros de la comunidad representan al “otro” y a las “cosas foráneas”, tales como el gobierno, otros grupos étnicos y pueblos. Finalmente, este trabajo de campo implicó detallar los tipos de organización institucional tanto formales como informales.

A continuación vamos a describir los importantes cambios económicos y étnico-políticos acaecidos en Tasbapauni. A nuestro parecer, estos cambios económicos y políticos no vie-

nen de la nada. Son el producto de cambios pasados y llevan huellas históricas. Estudiar el contexto histórico nos ayuda a entender las prácticas actuales. Al intentar enfocar los procesos económicos y políticos en Tasbapauni, nos dimos cuenta que gran parte de la bibliografía sobre la historia de la Costa Atlántica no se preocupaba por los asuntos locales.⁵ Dedicaremos la próxima sección a la historia de los eventos y cambios ocurridos en Tasbapauni en la medida en que fue posible recoger los datos necesarios. Los datos sobre los cambios históricos en Tasbapauni fueron recolectados durante nuestro trabajo de campo, a través de una investigación documental en el archivo del Centro de Investigaciones y Documentación de la Costa Atlántica (CIDCA) en Bluefields y revisando las investigaciones existentes sobre Tasbapauni (Nietschmann 1973, 1979 a+b). Cuando los datos recolectados no bastaban decidimos consultar la literatura sobre La Costa en general, partiendo de la hipótesis que las tendencias generales se pueden aplicar al caso de Tasbapauni.

Reseña Histórica

En esta sección sostendremos que los cambios económicos y políticos en Tasbapauni fueron en gran parte marcados por la formación del Estado en la Costa Atlántica en general y por la evolución de la dominación estatal. Decidimos partir del año 1894 cuando fue abolida la Reserva Miskita, vigente durante la colonia británica, y el territorio vino a llamarse Departamento de Zelaya. Este episodio se conoce como la “Reincorporación”. Cuando se retiraron los británicos arrancó un proceso marcado por los constantes esfuerzos del estado nicaragüense para ejercer control político y económico. A continuación destacaremos momentos decisivos después de 1894, cuando las orientaciones colectivas económicas y étnico-políticas ya existentes fueron amenazadas, desbaratadas o consolidadas. La cuestión agraria será el punto clave para estudiar estos cambios en Tasbapauni, por dos razones principales. El acceso a la tierra y otros recursos naturales ha sido históricamente una de las fuentes de ingreso más importantes para la mayoría de los hogares de Tasbapauni. Además, la cuestión agraria provocó varios conflictos políticos. Aunque resulta difícil separar factores comerciales y políticos, escogimos explorar el desarrollo comercial y étnico-político en Tasbapauni en dos secciones distintas. Es una decisión metodológica que nos permite establecer las continuidades y rupturas en cada esfera—no los vínculos y prácticas comunes.

4. La idea no es nueva. Se acerca a la individuos que se unen para enfrentar a una crisis y se transforman en grupo.

5. Tres excepciones importantes son: el estudio de Mary Helms sobre la comunidad de Asang (1971), el trabajo de Charles Hales en Sandy Bay (1994), y sobre todo, la investigación de Bernard Nietschmann en Tasbapauni (1979a+b).



FOTO: SCARLETH CUADRA

Vecindario de Tisbapauni

La Historia Económica de los Miskitos en el Siglo XX

1. El Trabajo Asalariado en las Empresas Extranjeras

La Reincorporación en 1894 consolidó la economía de enclave en la Costa Atlántica. Las compañías estuvieron presentes desde los años 1860, pero el estado nicaragüense empezó a otorgar concesiones a empresas nuevas a cambio del pago de un impuesto. Las empresas realizaron inversiones masivas en infraestructuras tales como puertos, ferrocarriles y barcos e iniciaron la explotación a gran escala de los siguientes recursos: madera, minerales, bananas y caucho. Asentamientos crecieron alrededor de las grandes compañías. Algunas empleaban a miles de trabajadores y tenían sus comisarías y sus tiendas chinas etcétera. Esto provocó un desarrollo inaudito de la economía regional: "la región se estaba moviendo", dijo un informante. En estos tiempos los miskitos de Tisbapauni y otras comunidades trabajaban para las compañías extranjeras. La posibilidad de comprar mercancías extranjeras representaba el principal incentivo. Mercancías como ropa, herramientas, y comida se habían convertido en necesidades para ellos (Helms 1967). Podían trabajar por un año en una planta-

ción de bananas, un molino o en uno de los barcos que transportaban la mercancía hacia las naves comerciales. Muchos solían mandar regalos a sus familias que permanecían en el pueblo. Se distribuían en los hogares con quienes tenía vínculos familiares. Para la navidad regresaban a su casa y traían los regalos que habían comprado en las comisarías. En la economía de enclave la oferta de puestos de trabajo podía variar considerablemente de una época para otra. A menudo, los hombres tenían que recorrer largas distancias a pie o en canoa, en búsqueda de trabajo y así se relacionaban con gente de otros pueblos.

En las épocas de bonanza económica, los hombres dejaban el pueblo para buscar trabajo en las compañías. Los ancianos y las mujeres se quedaban y se ocupaban de las tareas agrícolas. La agricultura de subsistencia constituía un importante complemento a las remesas mandadas por los hombres, a menudo flojas e irregulares. Además, las mujeres criaban animales tales como pollos y cerdos que proporcionaban la carne. En épocas de depresión, los hombres se regresaban a los pueblos, donde la gente se sentía deprimida por la falta de oportunidades laborales y las limitadas posibilidades de comprar productos del mercado. Los hogares se volvían de-

pendientes de los recursos locales; la economía hogareña tenía que desarrollar un gran número de actividades tales como la agricultura de subsistencia, la pesca, la caza y la cría de animales. Algunas familias abandonaban su comunidad y salían hacia el interior donde se dedicaban a la agricultura y a la caza. También se aprovechaban de las oportunidades disponibles para vender recursos de la propiedad comunitaria (Helms 1967).

La economía de enclave se basaba en una jerarquía étnica del trabajo en la cual los miskitos ocupaban los lugares más bajos junto con los campesinos mestizos (Hale 1987, 1994). La población creole ocupaba una posición más favorable en esta jerarquía, aparentando un tipo de clase media. Trabajaban como administradores, capitanes, supervisores, etcétera. Muchos creoles residían en Bluefields y controlaban el comercio de la región. Existía entre ellos una fuerte tendencia a la movilidad ascendente. Una élite mestiza del Pacífico dominaba el aparato estatal de La Costa y los mestizos también se desempeñaban como comerciantes. A la cabeza de esta jerarquía estaban los dueños blancos de las compañías quienes en su mayoría eran norteamericanos (Hale 1987).

Las empresas extranjeras llegaron a la región acompañadas por misioneros especialmente los de la Iglesia Morava que llegó a Bluefields en 1849 y a Tasbapauni en 1853, según un anciano del pueblo. La presencia simultánea de las compañías norteamericanas y de las iglesias protestantes llegó a constituir el símbolo de la historia cultural de los miskitos para el período: "La Costa les pertenecía económicamente a las compañías. Ideológicamente le pertenecía a la Iglesia Morava." (IHCA 1984:5c). A principios de los años 1880, los miskitos empezaron a convertirse a la religión morava a gran escala. Este episodio quedó conocido como "el Gran Despertar". La fe morava proporcionó la base para una ética del trabajo que beneficiaba a las compañías en búsqueda de una mano de obra diligente y disciplinada. Al mismo tiempo incentivaba a la gente a participar en la vida comunitaria, basada en las donaciones entre hogares y la noción de unidad comunitaria.

Sin embargo, después de la segunda guerra mundial, una depresión afectó la economía regional. La crisis se agudizó al inicio de los años 60 cuando las grandes compañías se fueron unas tras otras. Los asentamientos que habían crecido en la zona se convirtieron en pueblos fantasmas. Los empleados regresaron a su pueblo y trabajaron en la agricultura junto con las mujeres. En la comunidad de Asang, la antropóloga Helms (1971) notó que la gente estaba deprimida por la falta de oportunidades laborales y un acceso limitado al dinero en efectivo. Dependían de la comida generada por las actividades de subsistencia y no podían comprar los bienes de consumo a los cuales habían tenido acceso anteriormente.

2. La Producción de Bienes de Consumo en los Años 70

A finales de los años 60, cuando los miskitos de las zonas costeras empezaron a explotar comercialmente sus recursos comunitarios, se abrió un nuevo período en la historia de la Costa Atlántica. La llegada de las empresas pesqueras en búsqueda de tortuga, langosta y pescado brindó una nueva fuente de ingreso monetario para los miskitos. Dada la ausencia de trabajo asalariado, que les hubiese podido dar acceso a los productos del mercado, empezaron a explotar comercialmente los recursos comunitarios. La comunidad de Tasbapauni, ubicada en una franja de tierra entre Laguna de Perlas y el mar, presentaba una posición ventajosa para la recién llegada industria pesquera. A principios de los años 70 Nietschmann (1973, 1979) estudió el impacto de la pesca comercial en Tasbapauni. Al cabo de un largo trabajo de campo en esta comunidad presentó sus resultados en la monografía "Entre tierra y mar" (1973).

En este libro, Nietschmann describe cómo se les dio un nuevo significado a los recursos comunitarios en Tasbapauni, o sea, cómo se convirtieron en una fuente de ingreso monetario distinta de la fuente de subsistencia que representaban antes. Esto significó un cambio radical. De pronto, una generación de jóvenes y hombres mayores sacaban dinero de los recursos comunitarios. Muchos habitantes del pueblo estaban explotando los recursos comunitarios que habían sido objetos de uso o de donación. Entre estos objetos estaban el pescado, el jaguar, la nutria de río, el caimán, el venado, el jabalí y el coco, así como productos provenientes de animales domésticos. La especie más importante en términos económicos era la tortuga verde cuyo comercio se destacó en Tasbapauni a inicio de los años 70. Durante siglos, los miskitos habían tenido fama de ser excelentes pescadores de tortugas, en detrimento comercial de esta especie.

Sin embargo, con la transición hacia la explotación comercial de los recursos comunitarios se explotaba simultáneamente para la subsistencia—incluyendo las donaciones de comida—y el intercambio comercial. Conflictos morales entre las nuevas y antiguas generaciones y entre hombres y mujeres surgieron en Tasbapauni. Los ancianos de la comunidad se afligieron al ver cómo los más jóvenes explotaban los recursos locales. Opinaban que se olvidaban de sus responsabilidades sociales: "El dinero representa todo, no piensan en su familia", según la frase de un habitante del pueblo citado por Nietschmann (1973:203). Estos conflictos morales se agravaron en torno a la tortuga verde, plato central en la dieta cotidiana de los miskitos y una importante muestra de solidaridad entre los hogares cuando es entregada como regalo o donación. La existencia de un mercado interno y externo para la tortuga y otros recursos propició un dilema moral. Se trataba de regalar los recursos o venderlos a cambio de efectivo.

Durante su trabajo de campo, Nietschmann (1973:196) fue el testigo de un intercambio sobre la pesa, de alguna forma un símbolo clave para estos cambios. La pesa se usaba desde el inicio de los años 20, pero solo esporádicamente para la venta en mercados externos. No obstante, a finales de los 60 se usaba frecuentemente en la comunidad para evaluar los recursos comunitarios en términos monetarios. Esto provocó fuertes reacciones de parte de los ancianos de la comunidad, quienes se quejaban del desarrollo comercial: “antes, la pesa comercial no existía aquí. Cuando llegó, los indígenas dijeron que estaba arruinando este lugar. Ahora juegan con la pesa. A los indígenas no les gusta esto” (Nietschmann 1973:196).

A finales de los años 70, una desigualdad económica creciente afectó a los miskitos en Tasbapauni—y en otras comunidades de la cuenca de Laguna de Perlas—, como consecuencia del impacto de la pesca comercial. Algunos miskitos empezaron a identificarse como creoles para intentar subir escalones sociales. Esta tendencia se aceleró cuando, debido a la sobre explotación y las restricciones internacionales sobre la pesca de la tortuga, los pobladores empezaron a explotar comercialmente la langosta como principal fuente de ingreso monetario. Debido a unos tabúes, la langosta ha sido tradicionalmente sometida a restricciones y excluida del consumo y por consiguiente de la red de donaciones o regalos de comida. Los miskitos creen en un guardaespaldas (*kangbaiya*) que los protege de los malos espíritus, pero para que esto sea efectivo la persona tiene que evitar algunas comidas (Nietschmann 1973: 110-111). Se podía explotar la langosta comercialmente sin entrar en conflicto con las obligaciones sociales de donar comida. Esto significa que probablemente los pescadores no hayan pasado por el dilema de los pescadores de tortuga entre “vender o donar”.

3. La producción de subsistencia en los años 80

La situación económica de los miskitos cambió después del triunfo de la revolución sandinista en 1979. El nuevo gobierno veía en la industria pesquera el pilar de la economía regional y se esforzó para empoderar a los pescadores artesanales, a través por ejemplo de incentivos para formar cooperativas y sindicatos de la pesca. Sin embargo, muchas empresas pesqueras se habían ido y existían dificultades en el acopio, el transporte y el mercadeo de los productos. Cuando la guerra de la Contra estalló dos años más tarde, la situación empeoró. Tuvo consecuencias para muchas comunidades costeras que habían dependido de la pesca comercial durante los años 70 y ahora no tenían a su alcance oportunidades para ganar dinero en efectivo.

La economía de Tasbapauni entró en un periodo de recesión durante el cual se redujo la producción de bienes de consumo. El complicado conflicto entre subsistencia e intercambio co-

mercial, que había marcado los años 70, se alivió. La participación activa en la guerra de miembros de la comunidad afectó negativamente a Tasbapauni. A inicio de los 80, muchos habitantes dejaron la comunidad y emigraron hacia Bluefields, Puerto Cabezas, Managua, otras ciudades regionales o el extranjero. Esto resultó en la pérdida de una parte importante de la mano de obra y en la reducción de la producción. La comunidad no podía producir lo suficiente para cubrir sus propias necesidades y muchos hogares dependían de la ayuda del gobierno, pero se irritaban al tener que hacer cola para recibir su comida. Además, los militares sandinistas de guardia en Tasbapauni limitaron el acceso a las plantaciones durante largos periodos, a veces porque había combates en la comunidad o la zona aledaña y a veces porque sospechaban de la entrega de comida a los Contras. Mientras que el otro lado de la Laguna había sido plantado antes de la guerra, sólo los campos a lo largo de la playa fueron cultivados durante los 80. Las personas que permanecieron en la comunidad tenían pocas oportunidades que no fuese la producción de subsistencia. Las restricciones sobre la caza, la pesca y el cultivo obligaron muchas personas a tener gallinas y cerdos o a plantar huertos alrededor de sus casas. Los Contras y el ejército sandinista eliminaron todo el ganado del pueblo. La solidaridad entre los hogares se incrementó porque dependían los unos de los otros en una situación de guerra.

Los cambios en la estructura demográfica de la comunidad constituyeron otro aspecto interesante de los acontecimientos de los 80. Mucha gente se fue, lo cual hizo disminuir drásticamente la población global. La presencia de los militares sandinistas y la necesidad de productos agrícolas en Tasbapauni trajeron nuevas costumbres a la comunidad. El material de trabajo de campo recolectado en los años 90 sugiere que el trueque y el intercambio, que no habían existido antes, se convirtieron en instrumentos importantes.

Formación del estado, etnicidad y consolidación de las orientaciones colectivas

1. Resistencia étnico-política en Tasbapauni

Las manifestaciones colectivas o la movilización política no son fenómenos nuevos en Tasbapauni. La comunidad posee una larga historia de resistencia, especialmente en los conflictos agrarios. Gracias al esfuerzo de memoria de algunos habitantes y los archivos escritos del CIDCA es posible reconstruir algunas ocurrencias de manifestaciones políticas colectivas en Tasbapauni. En 1941, por ejemplo, miembros de la comunidad le escribieron una carta a Ana Crowdell, una importante e influyente ciudadana americana que vivía en Bluefields. En la carta expresaban quejas sobre la explotación ilegal de las tierras comunitarias:



FOTO: BICHU BLUEFIELDS

Vista de la playa (Tasbapauni).

De parte del comisionado británico, el señor Chocolate [Cónsul H.O. Chalkley] les entregó a los habitantes de Tasbapownie un pedazo de tierra entre Set Net y Karastaya en la playa, como propiedad personal para la cual tenemos título. Desde entonces no tenemos problemas con nadie... Hace unos años este Alexander Carr vino a reclamar una parte de la propiedad que nos fue otorgada... Tenemos un montón de problemas con este hombre, casi nos cansamos de quejarnos con el jefe político y también la corte y no podemos conseguir una respuesta, solo nos rechazan... El jefe político nos dijo que hacíamos demasiado problema... Aunque tenemos un título para nuestra propiedad, están tratando de quitárnosla... Lo cual nos obliga a recurrir a su autoridad superior.⁶

Algunos ancianos en Tasbapauni se acuerdan muy bien de Alexander Carr. Parece que era originario de la isla de Providence, y le había comprado a un habitante un gran pedazo de tierra, aproximadamente a diez millas de la comunidad (a mitad del camino hacia Set Net Point). Dado el hecho que los pedazos de tierras individuales le pertenecen a la comunidad, no pueden ser vendidos según las reglas comunitarias. Aunque por lo menos un miembro de la comunidad—el que vendió su pedazo de

tierra—puede parecerse al tramposo de la teoría del juego, la carta arriba mencionada indica que “un nosotros colectivo” estaba también presente en Tasbapauni. Este “nosotros colectivo” no está solamente hablando en nombre de la comunidad, también representa la situación como una amenaza para la comunidad y para el régimen de propiedad comunitaria.⁷

Aunque las fuentes escritas son escasas es posible encontrar información sobre otras manifestaciones, remontándonos hasta el año 1915, cuando la primera compañía nicaragüense de titulación agraria empezó a medir tierras en La Costa.

6. Carta desde Tasbapauni to Mrs. Ana Crowdell, November 30, 1941. Crowdell files, CIDCA Bluefields archive. El Comisionado británico, el Señor Chocolate (sic) a quien se refieren es probablemente un error; en realidad se trata del Cónsul británico H.O. Chalkley, de servicio en Bluefields a principios de siglo. Ver más adelante.

7. La disputa nunca se resolvió oficialmente. Un día, un grupo de locales armados fueron a la finca para asustar a Carr y sus asociados. Aunque Carr se fue para Set Net y luego a Bluefields vendió la tierra a un mestizo, que se quedó hasta poco después de la Revolución, cuando el gobierno sandinista regresó la tierra a la comunidad.

El Tratado Harrison-Altamirano de 1906, entre Gran Bretaña y Nicaragua, reconocía la plena soberanía de Nicaragua sobre La Costa y establecía las condiciones para el reconocimiento de las tierras indígenas y creoles. Poco después, el gobierno nicaragüense estableció una compañía de titulación agraria, pero, durante los primeros cinco o seis años no entregó ningún título (Hale 1994:48). Esta ineficiencia se explica por dos razones: la admitida indiferencia del gobierno (Vilas 1989; Hale 1994; Gordon 1998), y el hecho que la población local mantenía “la mayor desconfianza hacia todos los nicaragüenses”.⁸ Debido a esta desconfianza se negaron a cooperar con los oficiales nicaragüenses (Henriksen 2002 capítulo 2). En cambio enviaban sin parar, quejas y peticiones a los representantes británicos en Bluefields. Esto impulsó a la diplomacia británica para adoptar un papel más activo; y todo parece indicar que cuando el cónsul británico H.O. Chalkley empezó a coordinar los esfuerzos en 1915, la Comisión trabajó en forma más satisfactoria. Hale, por ejemplo, asevera que unos treinta títulos colectivos fueron otorgados antes del inicio del año 1916; en una carta, Chalkley le contaba que la Comisión había tenido éxito en la medición de tierras de las comunidades indígenas y creoles. Solo en Tiasbapauni, la aparición de los miembros hispano-hablantes de la Comisión dio lugar a la expresión de sentimientos anti-nicaragüenses entre los habitantes:

Con idéntico fin se visitó al pueblo de Tiasbapownie, en donde no fue posible hacer nada, por tropezar con obstinada resistencia por parte de aquel vecindario, quien siempre se ha negado a que se le demarque zonas para sus trabajos agrícolas.⁹

A pesar de que más tarde se le otorgó a Tiasbapauni un título de propiedad, la experiencia del Gobernador sugiere que la comunidad expresaba orientaciones colectivas en asuntos políticos y económicos y que tenía una larga historia de resistencia colectiva y de movilización política. Parece también que existe una orientación *hacia adentro* en las actividades, hasta el punto que la pertenencia colectiva expresada sólo incluye a los habitantes del mismo pueblo. El incidente de 1915, especialmente provoca una reflexión sobre la naturaleza y la extensión de las alianzas colectivas en juego. Aunque debió de haber existido comunicación y coordinación, entre las comunidades, sobre cómo tratar a la comisión de titulación agraria

no hay manifestaciones “pan étnicas” o intercomunitarias comunes. Al contrario, la gente en Tiasbapauni parece haber reaccionado de forma diferente y más agresivamente que las comunidades alcedafas. Aparentemente, la orientación colectiva tenía un eje más local que regional o étnico.

2. Orientaciones Colectivas en los años 80

La orientación comunitaria, o *hacia adentro*, arriba mencionada, no significaba que no se daban movimientos más regionales y más étnicos. Evidentemente, la insurrección anti-sandinista ofreció las condiciones para formar alianzas regionales en búsqueda de la autonomía territorial y la auto-determinación política. Existe una vasta literatura sobre la movilización violenta de los años 80, por lo tanto sólo resumiremos algunos puntos importantes que nos ayudan a entender el desarrollo de las identidades colectivas en La Costa en general y en Tiasbapauni en particular. El punto clave es que la tradicional orientación política y económica en Tiasbapauni se consolidó durante la guerra mientras que la escena étnico-política local sufría transformaciones profundas.

En un interesante estudio sobre importantes aspectos políticos e institucionales de la movilización étnica, Carlos Vilas pone de realce el papel decisivo de las organizaciones étnicas e indígenas (1989). Constituida poco después de la Revolución y oficialmente reconocida por el liderazgo sandinista, MISURASATA es una de las organizaciones que recibió la mayor atención. Vilas asevera que las reivindicaciones de MISURASATA se radicalizaron rápidamente en los primeros años después de su constitución (Vilas 1987: 79ff, 1989:237ff). Desde el inicio, la organización adoptó una postura étnica, pero las declaraciones iniciales no eran muy diferentes de las visiones culturalistas y desarrollistas promovidas por algunas organizaciones previas (e.g. ALPROMISU), y, además, MISURASATA reconocía el idioma español como idioma oficial. En diciembre del 80, a más de un año de la publicación de las primeras declaraciones, MISURASATA emitió un Plan de Acción que revelaba una posición mucho más fuerte y de índole diferente (MISURASATA 1981, impreso en Ohland & Schneider 1983:89-94). Este documento presentaba un discurso sobre la nación indígena y proponía el establecimiento de instituciones paralelas en La Costa. Siguiendo esta ruptura radical, las antiguas reivindicaciones por la titulación agraria comunitaria fueron reemplazadas por reivindicaciones territoriales. El nombre MISURASATA (Miskito, Sumo, Rama y Sandinistas trabajando juntos), simbolizaba la esperanza de una alianza entre las minorías indígenas y la Revolución; pero la radicalización de las reivindicaciones y una retórica más y más indigenistas eran incompatibles con el nacionalismo revolucionario del FSLN. Un corto pedazo de un discurso en inglés pronunciado en Rama Cay por el importante líder de MISURASATA Brooklyn Rivera ilustra esta radicalización:

8. Carta del Cónsul británico H.O. Chalkley to Lionel E.G. Garden, Minister Plenipotentiary, Guatemala, May 27, 1911. Crowdell files, CIDCA Bluefields archive.

9. Carta del Gobernador of Bluefields to H.O. Chalkley. September 8, 1915. Crowdell files. CIDCA-Bluefields archive.

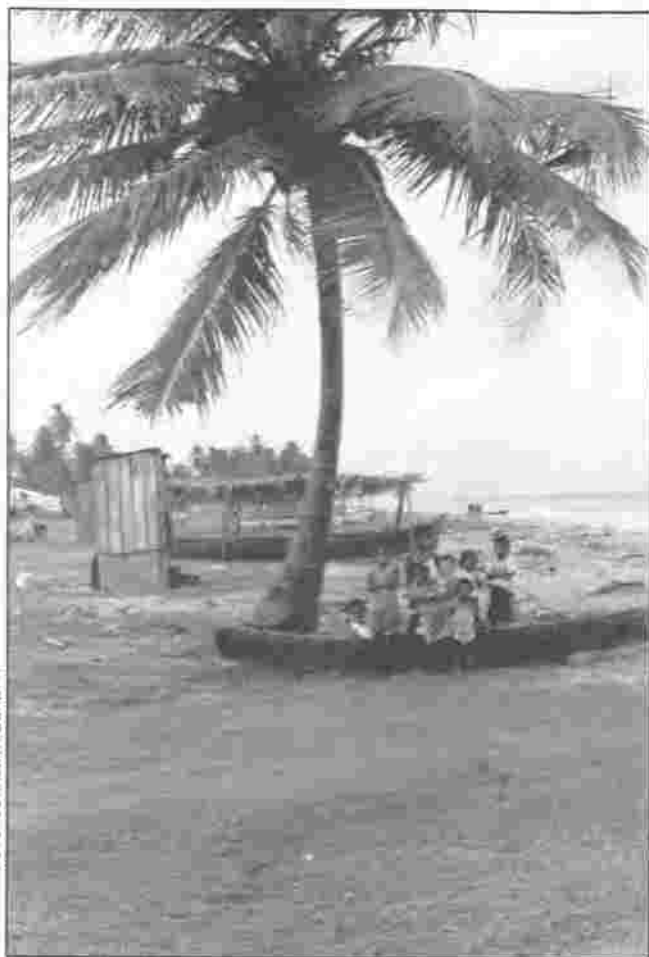


FOTO: SCARLETH CUADRA

Costa de Tashapauni

No es el momento de tener miedo. Estamos listos para morir defendiendo nuestros derechos... Tenemos que luchar. Tenemos que consolidar nuestra organización. Para el futuro tenemos que buscar cómo controlar el poder en esta Costa Atlántica. Tenemos que trabajar a favor de la autonomía de la Costa Atlántica. Poder en la producción y la administración de la Costa... No necesitamos a nadie de Managua... No está bien que nos traigan todas estas instituciones. En el futuro tenemos que hacer estas cosas nosotros mismos. (Rivera, septiembre de 1980).

A pesar de que los discursos sobre los derechos, la auto-determinación y la autonomía política hacían pensar en ideas ya existentes entre las minorías étnicas (Hale 1994: 160; Henriksen 2002: 141), no cabe la menor duda que las nuevas organizaciones étnicas desempeñaron un papel decisivo en la profundización y la transformación de la conciencia colectiva en la Costa. Intelectuales costeños, educados en universidades de Managua o del extranjero, constituían el liderazgo de estas organizaciones. Estaban familiarizados con el enfoque cuarto-mundista y con el movimiento global para la defensa

de los derechos indígenas, que remontaba a los años 70 (Plant 2001). En consecuencia, la radicalización de las reivindicaciones de MISURASATA puede interpretarse como la expresión local de las tendencias globales de la época y todo indica que el discurso sobre la defensa de los derechos indígenas ejerció una influencia importante sobre las formas colectivas de identidad en la Costa, sobre todo en Tashapauni que se identificaba claramente con la cultura miskita.

Por esto nos parece importante enfatizar el hecho que las condiciones históricas recientes contribuyeron a propiciar los cambios radicales en las alianzas colectivas y en las formas de pensar y de ser en Tashapauni (y en otros lugares de La Costa). Es útil hacer una distinción entre transformaciones cuantitativas y cualitativas. En términos cuantitativos pudimos notar que el enfoque espacial y étnico se extendió en los 80 hasta establecer alianzas intercomunitarias y entre grupos étnicos.¹⁰ En términos cualitativos, el contenido étnico-político de las alianzas sufrió transformaciones. Es importante subrayar el surgimiento de nuevas concepciones sobre el territorio durante la guerra civil. Implicaron la transformación de las luchas por la tierra en una lucha por la autonomía y la autodeterminación. Un nuevo sentido de la pertenencia se creó vinculado a la construcción política de un proyecto de vida étnica colectiva basada en la etnicidad y los derechos históricos e indígenas.

Sin embargo tenemos que evitar analizar las transformaciones (de orientaciones más locales a alianzas pan étnicas y cualitativamente diferente en los 80) según una lógica prospectiva, que tiende a ubicar los cambios en un proceso de modernización lineal hacia formas de organización más desarrolladas y más complejas. A continuación sostendremos que el viraje neoliberal en Nicaragua, caracterizado por la deserción del Estado y la promoción de la responsabilidad individual, ha tenido consecuencias sobre las orientaciones colectivas de Tashapauni. Las ideas étnico-políticas de autodeterminación y autonomía no fueron afectadas, las alianzas multiétnicas siguen presentes y una nueva identidad local se fue construyendo.

Hoy en día está consolidada una nueva combinación de auto-determinación y de comunitarismo local. En secciones anteriores sostuvimos que la formación del Estado en la Costa Atlántica tuvo un impacto importante sobre la historia económica y política de Tashapauni. Antes de la llegada de los sandinistas al poder, un Estado relativamente débil y desinteresado

10. No le corresponde a este artículo analizar los conflictos interétnicos que estallaron durante la guerra. Basta con mencionar que se acusó a MISURASATA de practicar un tipo de hegemonía miskitay que la organización excluía a los creoles y los garifunas.

do abandonaba la zona en manos de las empresas extranjeras. Como la población no percibía estas empresas como una amenaza para la propiedad comunitaria sino como una fuente de ingreso adicional, no había movimiento a favor de las manifestaciones colectivas. Sin embargo, el material recolectado muestra que se movilizaban colectivamente, especialmente cuando el estado interfería en lo que se percibía como asuntos locales o cuando personas foráneas intentaban explotar la propiedad comunitaria. El desarrollo de una economía de enclave en esta época tuvo efectos inconfundibles sobre la vida en Tasbapauni: comercialización, acceso a bienes de consumo "occidentales"; y con la salida de las compañías extranjeras, la gente tuvo que buscar nuevas fuentes de ingreso. Esto propició la explotación comercial de la propiedad, generando una competencia entre los hogares de la comunidad.

En los años 80, la recrudescencia de la guerra impactó negativamente la mayoría de las actividades económicas en Tasbapauni. Como fue prohibido o muy peligroso, durante mucho tiempo, salir de la comunidad para cultivar o pescar, gran parte de las actividades comerciales declinaron. En cambio se consolidaron las orientaciones étnico-políticas en los 80 y la creciente influencia de las organizaciones indígenas y los discursos sobre los derechos contribuyeron al desarrollo de nuevas ideas sobre el sentido de la pertenencia. En la siguiente sección estudiaremos cómo las transformaciones neo-liberales en Nicaragua afectaron las orientaciones económicas y étnico-políticas. Sostendremos que el establecimiento de un régimen que busca la privatización y la individualización contribuyó a aumentar la competición entre hogares en Tasbapauni, y por lo tanto, a una sobre-explotación de los recursos comunitarios. Pero nos parece aun más importante subrayar que no hubo decadencia simultánea de las orientaciones colectivas en la comunidad.

Resultados

En la introducción presentamos la posibilidad de la tragedia del bien común en relación con los miskitos de Tasbapauni. Los actores individuales (hogares) escogen maximizar su utilidad, lo cual significa que reciben incentivos para competir, mientras tanto no reciben ningún incentivo para defenderse colectivamente contra los intereses foráneos. En esta situación crítica, el régimen de la propiedad comunitaria de los miskitos no sobreviviría. En esta sección presentaremos material empírico de nuestros dos trabajos de campo en Tasbapauni. Se trata de presentar una doble descripción del pueblo: (1) primero describiremos la situación económica de Tasbapauni en los 90, la cual incluye la descripción de los intereses externos e internos, así como las amenazas presentadas por la explotación de los recursos comunitarios; (2) luego describiremos la organización étnico-política que se desarrolló a raíz de la situación político-económica y que muestra que la conclusión trágica arriba mencionada no aconteció en los 90.

El Desarrollo Económico en Tasbapauni

1. El Desarrollo Comercial en los 90

Los gobiernos neo-liberales que ganaron las tres últimas elecciones crearon las condiciones para una extensión del mercado en la región de la Costa Atlántica. La señal de un viraje estaba clara a inicio de los 90. El programa de ajuste estructural ejecutado por el gobierno de la Unión Nacional Opositora (UNO) modificó las condiciones de los productores rurales. Este programa privatizó las minas, los bosques y la industria pesquera. La victoria del PLC en las elecciones generales del 96 no cambió la situación. En algunos aspectos empeoró. La Costa Atlántica se hizo famosa internacionalmente por su abundancia de recursos naturales, su falta de regulación eficiente contra la explotación y un acceso fácil a una mano de obra barata. Se vendían títulos de propiedad por Internet y las numerosas concesiones provocaron la sobre-explotación de los recursos pesqueros y forestales. Esto lo permitía el Estado y había pocos intentos para ejercer un control sobre esta situación. Durante la novena asamblea de los pueblos indígenas y las comunidades étnicas se criticó fuertemente esta tendencia.

En el caso de Tasbapauni este desarrollo fue negativo. La comunidad posee un territorio relativamente extenso en relación con otros pueblos de la zona de Lagunas de Perlas. Cubre aproximadamente 58,000 hectáreas según unos informantes. La ubicación de Tasbapauni facilita el acceso a los recursos del mar y de la laguna. El mar provee acceso principalmente a la tortuga, la langosta y el pescado. Los bosques contienen maderas valiosas como caoba, la madera colorada, pino, etcétera. Los pobladores de Tasbapauni practican la quema agrícola en pequeña escala a lo largo de las playas o de los ríos de la laguna de Perlas. Cultivan arroz, coco, yuca, plátanos, mango y bananas. A veces combinan las tareas agrícolas con la caza de animales como el venado y el jabalí. La extensión del territorio y la abundancia de los recursos facilitaron la explotación por intereses foráneos. Durante los años 90 se incrementó la explotación de los recursos en las zonas aledañas a la comunidad.

En Tasbapauni, el avance de la frontera agrícola¹¹ representó la mayor preocupación en los 90. Durante esta década, los asentamientos de familias campesinas mestizas se multiplicaron. En 1996, los líderes de la comunidad estimaban que se habían asentado aproximadamente 300 familias en el territorio de Tasbapauni, lo que representaba unos 1,800-2,000 individuos. O sea, una población tan grande como la de la comunidad misma. Algunos campesinos que viven en el territorio de Tasbapauni se han instalado hace una generación y formaron pequeños pueblos. Construyeron sus propias casas. Una estimación realizada en 2004 sugiere que hay 4,000 individuos, lo cual significa que podría duplicar la población de Tasbapauni. El problema es grave porque la población crece



© MELBA WOODRUM (1990)

El mar provee el acceso a la tortuga en Tiasbapauni.

rápido. El Consejo de la Comunidad propuso distintas soluciones en los 90: echarlos a la fuerza, autorizar su presencia y restringir el uso del bosque, explicándoles cómo cuidarlo, etcétera. A veces, los líderes de la comunidad intentan incentivar a sus habitantes para que cultiven la tierra a fin de evitar futuros asentamientos pero sólo a una minoría en Tiasbapauni le interesa la agricultura.

11. La frontera es una zona donde las expectativas de reproducción se extienden a todos los actores del juego, lo cual significa que podría existir una mezcla de actores diferentes, algunos capitalistas, otros más tradicionales. La baja densidad poblacional es otra característica de la frontera. Hay espacio abierto para nuevos asentamientos. "La forma más común de propiedad es la pequeña propiedad rural, asociada con las nociones de libertad y por lo tanto un incentivo para la instalación permanente." La frontera, además, constituye un espacio para la acumulación privada, donde se establecen derechos de propiedad.

Durante los años 90, diferentes actores proclamaron ser dueños de partes del territorio de Tiasbapauni o manifestaron su derecho a explotar ilegalmente algún recurso. En ambos casos se ha tratado principalmente de emprendedores del Pacífico o de los Estados Unidos, quienes produjeron documentos alegando la compra de un pedazo de tierra antes de la revolución sandinista en 1979. Cuando terminó la guerra regresaron al país para reclamar lo que consideraban como suyo. Uno de estos incidentes se pudo observar durante el trabajo de campo realizado en 1999. Una persona de Managua reclamaba el 12% del territorio de la comunidad. Los líderes tuvieron que llamar a abogados para solucionar el problema. El periódico *Sunrise* publicó información sobre una persona que compró seis cayos del territorio de Tiasbapauni, Laguna de Perlas y Bluefields. Ocurrieron también incidentes con campesinos pobres que despalaban el bosque.

Además, la comunidad se enfrentaba al problema de las flotas pesqueras —nacionales e internacionales— que operaban a me-

nos de tres millas de la comunidad, violando la ley internacional. En los años 90, la pesca industrial de pescado, camarón y langosta se incrementó constantemente. En 1997 existían cinco fábricas procesadoras en la Costa Atlántica y 98 barcos pesqueros que les proporcionaban camarones y langostas. Las langostas y los camarones se exportaban por 32 millones de dólares, pero esta sobre-explotación amenazaba la fauna con la extinción. Estaban también los barcos piratas de Colombia, Panamá y Honduras pescando ilegalmente en la zona. Los pescadores artesanales de Tasbapauni, y de otras comunidades, no podían competir contra estas flotas. Algunos informantes mostraron enojo con respecto a los efectos destructores de estas flotas y porque generaban pocas oportunidades laborales en la región. A continuación se cita a un informante preocupado por las actividades de los barcos extranjeros:

La mayoría viene de Honduras y Panamá, y tienen un impacto grave. Cuando vienen y pescan por allá, plantan mil cestas, dos mil cestas, y cubren zonas extensas, lo cual significa que nosotros no agarramos nada. Me han dicho que pescan los camarones de noche, y me lo creo porque a

veces cuando pasamos la noche en los cayos, nos levantamos y vemos una luz bajita. La luz queda prendida toda la noche y cuando amanece ya no se escucha al barco. Se ha ido. Trabajan como piratas.

2. Competición por los recursos de la propiedad comunitaria

A inicio de los 90, la gente de Tasbapauni estaba todavía recuperándose de la guerra. El nivel de la población era bajo, pero aumentó constantemente durante la década debido al retorno de los refugiados, los migrantes y los soldados desplazados. En 1990 había aproximadamente unos 1,000 habitantes en la comunidad, y en 1997, la población alcanzaba las 1,509 personas según datos del programa de transporte de DANIDA. Muchos de los retornados habían tenido mejores niveles de vida fuera de su comunidad y tenían nuevos hábitos consumistas. Usaban maquillaje, estéreo, ropa de moda y productos alimenticios. Estas familias buscaban aumentar su ingreso para mantener su nivel de vida. Muchos se emplearon en la industria pesquera local. Fueron especialmente los jóvenes los que aprovecharon esta oportunidad.



FOTO: ANTON BLUB / TASBAPAUNI, 1990

Durante la década se destaca una tendencia a la disminución de la producción de subsistencia debido a la comercialización de los recursos comunitarios. Durante la guerra, el transporte y el mercadeo de los productos de la pesca eran problemáticos. Las pocas personas que permanecieron en la comunidad dependían de la producción de subsistencia obtenida en la zona cercana. Pero el desarrollo comercial en la economía regional, combinado con el aumento de la población y nuevos hábitos de consumo, pusieron más presión sobre los recursos comunitarios. Estos adquirieron de nuevo un significado simbólico, significando una fuente de dinero, como en los años 70. Los recursos comunitarios ya no representaban una fuente para la producción de subsistencia. En vez de concentrarse en las arduas y constantes tareas agrícolas se dedicaron a ganar dinero rápido, con una perspectiva cortoplacista.

La langosta desempeñó un papel clave en la comercialización económica local en los 90. Su explotación comercial fue interrumpida por la guerra pero se reinició a finales de los 80. La distancia hasta los mercados de Bluefields y Corn Island mantuvo la producción baja los primeros años, pero, en 1992, la empresa Promarblue empezó a comprar langosta y pescado a los pescadores de Tasbapauni. Estos crearon una cooperativa llamada "King's Cay", y la empresa les proporcionó el equipamiento para el trabajo, como motores, palos de madera, clavos y cemento para las cestas. A inicio de la década, los ancianos del pueblo mostraron su desacuerdo con esto. Algunos habían tenido experiencias personales con la bonanza económica de la tortuga y la langosta en los 70. La falta de empresas y oportunidades laborales dejaban pocas alternativas. El dinero que los jóvenes de Tasbapauni ganaban se percibía como una ayuda para la comunidad. En algunos hogares, el hijo ganaba el dinero que el padre invertía en la "finca". Hasta cierto punto, las dos generaciones tenían intereses complementarios.

Sin embargo, las cosas cambiaron rápidamente en 1994 cuando los pescadores de Tasbapauni se enfrentaron a una dura crisis. Barcos pesqueros hondureños operaban en Tasbapauni con 20-25 buzos y 1,500-2,000 cestas, y *pangas* de Corn Island y Sandy Bay hacían buceo y pescaban con 700-800 cestas. La pesca de la langosta en Tasbapauni empezó a declinar gradualmente y algunos pescadores empezaron a robar las cestas de los barcos extranjeros que no tenían ningún derecho para usar el territorio pesquero de la comunidad. La llegada de un hombre originario de otra comunidad con buzos y un compresor impulsó al presidente y a otros miembros de la cooperativa a infringir su propia regla de no usar buzos en el territorio de Tasbapauni. Unos seis o siete dueños de panga en Tasbapauni imitaron al presidente y empezaron a usar buzos también.

La decisión de usar los buzos provocó una división en la cooperativa pesquera. Un gran grupo de pescadores creó una nue-

va cooperativa llamada Coral Patch. Hombres mayores organizaron esta cooperativa. Algunos eran los padres de los pescadores más jóvenes y representaban una tradición más colectivista, más atraída por el uso sostenible de los recursos. A pesar de que los pescadores formaron la nueva cooperativa, porque no aceptaban el uso de los buzos, algunos miembros de Coral Patch empezaron a usar buzos también cuando la pesca declinó. Un informante explicó la situación en los términos siguientes: "Si lo pueden hacer ellos, lo podemos hacer también nosotros, porque todos tenemos derechos." La explotación continua y el creciente uso de los buzos causaron una disminución de la producción.

A finales de los 90, el ingreso proveniente de la pesca de la langosta seguía declinando. El huracán Mitch, en 1998, había afectado la pesca en la región. La empresa no quería dar más créditos para el material y los motores. Los pescadores sólo pescaban entre dos y diez libras de langosta en 1999, lo cual sólo bastaba para mantener la empresa y para pagar los gastos de gasolina y comida. La rentabilidad de la industria pesquera disminuyó y las características, durante la segunda mitad de los años 90, eran las siguientes: los pescadores usaban motores más potentes, barcos más grandes y un gran número de cestas para pescar la langosta. Además tenían que pescar en aguas más profundas. El mismo tipo de características se daba en las comunidades aledañas de Laguna de Perlas, Orinoco y Haulover, como lo reportó la revista WANI en 1997 (Tinkam et al 1997). La sobre-explotación de la langosta en Tasbapauni podría interpretarse como la tragedia del bien común: era racional para cada individuo maximizar su utilidad para comprar bienes o invertir, pero provocó una sobre-explotación del recurso.

3. La extensión del mercado local

La comercialización de la langosta impactó a otros sectores de la economía local. Durante la década crecieron las relaciones comerciales entre los hogares, a expensas de las relaciones sociales basadas en la solidaridad, como el *para para* (ayuda mutua en el trabajo) y la obligación de donación o regalo. En este aspecto, el desarrollo se asemeja a la situación que Nietschmann describió en Tasbapauni en los 70. Se puede describir el crecimiento de las relaciones de mercado en el pueblo como cuatro procesos interconectados: (1) especialización, (2) cálculo, (3) estratificación, (4) espíritu emprendedor. En esta sección y la siguiente comentaremos sobre estos cuatro procesos.

En los 90, unos hogares en Tasbapauni se especializaron en la pesca de la langosta. En algunos casos, estos hogares venían de una división: el hijo se había mudado a su propia casa y se dedicaba a la pesca comercial mientras que el padre seguía con la agricultura y llevaba una vida más tradicional, lo cual significaba producción de subsistencia, ayuda mutua y dona-

ciones. Los hogares constituidos por los hijos están basados en una estrategia económica, el uso de tecnología eficiente y la compra de su comida. Dependen del constante abastecimiento de comida barata, porque, como se dedican a la pesca, sólo tienen cultivos pequeños o no cultivan nada: "Es difícil conseguir comida para ellos porque no cultivan —se acostumbraron salir a pescar", dijo un informante. El problema es que resulta difícil conseguir comida barata; dependen de otras personas que quieran cultivar.

Desde que los jóvenes abandonaron la agricultura, los hombres mayores, los ancianos y las mujeres tuvieron que dedicarse a las tareas agrícolas. Para mantenerse económicamente tienen que relacionarse de una forma u otra con la economía de mercado y muchos de los hogares que no tienen hijos pescadores se ganaban la vida vendiendo productos agrícolas en el mercado local. Podían proveer a los pescadores de langosta con comida barata. Por lo tanto, la industria de la langosta creó las condiciones para un mercado local de productos agrícolas. Los pescadores de langosta y sus familias tienen que comprar comida. Esto llevó a una creciente especialización en la agricultura comercial, desarrollada a la par de la producción de subsistencia, que seguía proporcionando la comida para la familia.

El desarrollo en los 90 podría describirse como una lucha entre dos estrategias: "el trabajo de mar", orientado hacia el mercado y "el trabajo de campo", que representa una estrategia más diversificada incluyendo a la vez subsistencia e intercambio comercial. La especialización en la pesca es problemática, porque es un negocio riesgoso para las personas involucradas, debido a factores tales como la migración de los peces, el mal clima, las deficiencias técnicas, los problemas de acopio, la demora en los pagos, etcétera. La ventaja de la agricultura es que uno siempre tiene algo para comer y puede echarle una mano a sus familiares o vecinos y contar con su ayuda cuando le toca un momento difícil. Durante la década de los 90 fue la estrategia orientada hacia el mercado la que llegó a dominar la economía local. Algunos informantes notaron estos cambios en el pueblo: "Hoy en día se puede vender más—se puede vender más de todo... Hoy en día no le regalan nada a uno".

Las entrevistas realizadas en Tasbapauni revelaron que el incremento de la comercialización también afectó el *pana pana* y la tradición de las donaciones o regalos entre los hogares. La gente empezó a limitar sus donaciones de comida en los 90. En la mayoría de los casos, la gente intentaba equilibrar sus propias necesidades con las consideraciones sociales; un día venden lo que tienen, y otro día tratan de respetar las obligaciones sociales. La diferencia es que la donación no es tan "generosa" como antes, porque la gente tiene que comenzar a ahorrar. Esto significa que dan cantidades menores. En los años 70, cuando un pescador tenía camarones y unas personas

venían y pedían, podían a veces obtener cantidades de camarones gratis según los informantes. Si la pesca había sido exitosa se podía regalar hasta diez libras de camarones. Existe otra tendencia asociada a esto: el interés económico afecta las donaciones, o sea, que la gente empieza a considerar más de cerca el valor monetario de lo que se regala y lo que se recibe. Al contestar la pregunta "¿por qué los pescadores regalan menos camarones hoy?", los informantes dijeron lo siguiente:

Algunas personas lo piensan dos veces antes de dar una libra de camarones, porque cuesta más y se puede vender a un mejor precio. Les parece que dar una libra de camarones significa perder mucha plata, ¿sabes? Porque, por ejemplo, digamos que tienes 100 libras y regalas una libra y cuando llegas allá sólo tienes 99 libras y dices: "Ay, te regalé la libra..." ¿Entiendes? Entonces, algunas personas podrían pensar así: "Tengo muchos hijos y necesito mucho dinero para comprar cosas" Es como lo veo.

Esta tendencia calculadora se manifestaba también en los arreglos laborales, que se celebraban por contratos durante la década. Los hombres mayores y los ancianos que trabajaban en la agricultura notaron que era más difícil conseguir ayuda a través del *pana pana*. En vez de recibir la ayuda de los demás tenían que pagar empleados. Pero, en muchos casos, no ganaban suficiente dinero para pagar mano de obra, lo que significaba que tenían que hacer el trabajo ellos mismos. En muchos casos, esto implicaba sacrificios; era más difícil cultivar una finca grande y tenían que pasar más tiempo en el trabajo. Para los jóvenes que ganaban plata con la langosta, estos hombres mayores se estaban rompiendo la espalda para nada; el dinero que ganaban no compensaba el esfuerzo en el campo.

4. El creciente individualismo en Tasbapauni

El desarrollo de las relaciones comerciales entre hogares hizo incrementar el individualismo en Tasbapauni. El mayor involucramiento en la pesca de la langosta se convirtió en una meta en sí para los pescadores de muchos hogares. Estos hogares se independizaban, no porque producían para su subsistencia sino porque podían comprar los bienes de consumo que necesitaban; producían para el mercado y compraban en el mercado. Los mayores se quejaban de muchos jóvenes diciendo que no les interesaba trabajar en el campo. Para ellos, la pesca de la langosta no era un trabajo; el trabajo tiene que beneficiar a la comunidad, proporcionando comida, pescando tortuga o cazando animales. Asociaban la pesca comercial de la langosta con intereses individuales, particularmente cuando se usaba el buceo: "Todos buscan su interés personal". Algunos jóvenes de la comunidad no querían ayudar a su padre en las tareas agrícolas y encontraron en la pesca una forma de independencia. La cita más adelante muestra un claro cambio con el pasado:



Muelle de Tasbapauni

Todos trabajaban antes. En esa época, si tenías tu cultivo venía gente a ayudarte, preparar el lugar, arreglar para que puedas sembrar. Siempre recibías ayuda, pero esto ahora no existe. Hasta a los jóvenes no les gusta trabajar —no trabajan. Prefieren ganar dinero día a día. Prefieren salir, revisar sus cestas y pescar sus pequeñas langostas y regresar y esto les basta. O van y bucean en el agua y esto es diferente, otra cosa de nuevo. Nadie prepara el día de mañana. Todos se preocupan por el día de hoy mientras que antes siempre se pensaba en el mañana.

No es fácil observar el aumento del individualismo cuando los cambios acontecen gradualmente, pero un migrante retornado podía sentir el cambio. Un hombre oriundo de Tasbapauni, que habían vivido en el extranjero en los 90 y había regresado a mediados de los 90 sintió un cambio profundo en la forma cómo la gente se relacionaba con él: "...Me decepcioné mucho. Las drogas han afectado a la mayoría de mis amigos y compañeros de clase ... y la gente era muy materialista. Cuando me fui de Nicaragua, la gente se ayudaba pero ahora cuan-

do estaba construyendo mi casa (en Tasbapauni), no pude conseguir nada sin pagar." Se explica porque regresó al pueblo con dinero pero, en general, en los 80 se valoraba a la persona que ayudaba a los demás. A su regreso tuvo que pagar cada favor. Encontró una mentalidad diferente en todo, que describe como "materialista" y "capitalista", e insinúa que las personas estaban más orientadas hacia el dinero.

Según la opinión de los mayores, el involucramiento desequilibrado y cortoplacista en la industria pesquera les quitó interés en el pueblo, pero lo peores que perdieron interés en Dios. En Tasbapauni, que tiene una larga experiencia con la pesca comercial en comparación con otros pueblos, hay muchos jóvenes que ya no creen en Dios, lo cual provoca las quejas de los mayores. Una señora de una comunidad aislada del norte dijo: "No le temen a Dios en Tasbapauni." La falta de fe religiosa en la comunidad es obviamente el resultado de la influencia laica de la Revolución, de las experiencias de la guerra y de los medios masivos de comunicación, pero se atribuye sobre todo al impacto del desarrollo comercial de los 70 y los 90.

5. Espíritu emprendedor y desigualdad económica

La situación en los 90 nos obliga a interrogarnos sobre el papel jugado por los emprendedores económicos en el desarrollo. La comunidad posee una gran cantidad de recursos que podrían capitalizarse a gran escala. La situación demográfica después de la guerra era tal que hubiese podido facilitar el espíritu emprendedor; muchos migrantes regresaron a su comunidad después de haber pasado años en el extranjero, en Managua o Bluefields, y traían ideas y valores nuevos. Había también forasteros en el pueblo, o sea, personas que no habían vivido allá antes, como por ejemplo algunas familias mestizas. Por consiguiente, como lo veremos en esta sección, había un número de personas en el pueblo, quienes —por su origen étnico y/o sus valores— podían asumir el papel de pequeños emprendedores. Con el desarrollo comercial de los 90 se hubiesen podido transformar en emprendedores importantes, liderando el desarrollo capitalista del pueblo.

En la comunidad, un miskito se casó con una mujer china, hija de un emprendedor chino. La industria pesquera en los 70 le permitió a él y a su esposa construir una tienda y un hospedaje, que siguen manejando. En los 90 tenía empleados para pescar langosta con su panga y cuidar su finca en la laguna. Fue interesante notar que muchos pobladores consideraban su negocio como una “ayuda” para la comunidad, porque ofrecía trabajo a los jóvenes locales. Mostraba también su buena voluntad ayudando al equipo de béisbol. Él y su esposa adquirieron un alto estatus social en el pueblo y su tienda es un punto de encuentro. La comunidad contaba con otro emprendedor chino, que operaba un barco pesquero, un molino para el arroz y una máquina para producir aceite de coco en los 70. En los 90, el mismo hombre tenía un cine y una tienda pero ya no se dedicaba a la pesca.

En este caso estamos viendo emprendedores que son forasteros y quienes pertenecen a—o se casaron con alguien de—otro grupo étnico antes de iniciar su negocio en la comunidad. En Tasbapauni parece que algunas familias chinas han desempeñado un papel importante en el desarrollo comercial. Sin embargo se puede pensar que hasta cierto punto los emprendedores chinos en la Costa Atlántica han desarrollado funciones complementarias al sistema económico miskito, o sea, que se especializaron en servicios como el abastecimiento en bienes de consumo y maquinaria. Si un miskito pudiera proveer estos servicios, los demás lo podrían percibir como potencial amenaza. La relación entre los miskitos y estos emprendedores chinos no parece haber sido conflictiva, más bien parece haber sido una relación de beneficios e intereses mutuos.

En cambio está el caso de un emprendedor mestizo en Tasbapauni, dueño de una tienda y un barco que hace viajes a la

comunidad. Según unos informantes ha intentado vender madera que cortó por su propia cuenta. Siendo mestizo ha enfrentado mucha resistencia. Tenemos entendido que es el único emprendedor mestizo en el pueblo e infelizmente no quiso darnos una entrevista.

En los 90 hubo ejemplos de emprendedores miskitos quienes regresaron a la comunidad después de guerra. Fue el caso del presidente de la cooperativa pesquera. Durante la guerra se casó con una mujer de Bluefields. Trabajó en la pesca y sus ganancias sirvieron para construir un restaurante y bar en Bluefields, que manejaba su esposa. Cuando ella falleció siguió a la cabeza del negocio durante un tiempo, pero luego se dedicó a la pesca de la langosta en Corn Island. Conoció a una mujer creole de Tasbapauni, y la ayudó a instalar un bar en el pueblo. En 1990, decidieron agrandar la tienda de la esposa. Después de unos años llegó a ser el presidente de la cooperativa pesquera mientras desarrollaba su negocio hacia otras direcciones. Tenía empleados en su finca, empezó a construir un restaurante cerca de su casa, compraba gasolina en Bluefields que vendía en la comunidad y empleaba a dos personas para hacer ladrillos. En este caso, se trata de un miskito casado con una mujer Creole, con quien comparte un interés en el negocio. En su entrevista afirmó que siempre tuvo la costumbre de



FOTO: SCARLETH CUADRA

Tendiendo ropa frente al mar (Tasbapauni).

ahorrary es obvio que invierte el dinero en sus negocios. Está claramente orientado hacia la acumulación individual. Es importante notar que él y su esposa están involucrados en varios trabajos a la vez —la tienda, el restaurante, la finca, la pesca de la langosta, la venta de gasolina y la fábrica de ladrillos. Quería repartir los riesgos de la manera siguiente: “Si, algún negocio tiene que tener éxito, si el restaurante fracasa, la fábrica de ladrillos puede ayudarlo y si la tienda fracasa, tal vez puede ayudar la venta de gasolina”. El hecho de que él, el presidente de la cooperativa, decidió usar buzos en Tasbapauni, a pesar de la prohibición, se entiende económicamente. Sin embargo, a pesar de haber infringido la regla contra el uso de los buzos, no logró transformarse en un líder para coordinar los esfuerzos emprendedores.

Cuando él y sus compañeros empezaron a usar los buzos, un grupo de hombres mayores, más conectados con el Consejo de la Comunidad, se separó de King’s Cay y creó una nueva cooperativa: “Coral Patch”, para defender el viejo régimen (ver arriba). Los viejos líderes del pueblo, quienes tenían influencia en la industria pesquera a través de sus hijos, mantenían obvias diferencias sobre cómo debían usarse los recursos pesqueros. Por principio, no autorizaban el buceo, aunque algunos miembros empezaron a bucear también en un momento crítico cuando la pesca disminuyó.

A finales de los 90 se incrementó la desigualdad económica como consecuencia de la comercialización de la economía local y el aumento de las actividades comerciales por emprendedores locales. En 1999 se realizó un estudio sobre la riqueza en el pueblo. Éste indicó que existían seis grupos de riqueza. El grupo de los más ricos se componía de los hogares que tenían un negocio. Se podían considerar como emprendedores locales. Algunos de estos hogares, además, tenían familiares viviendo y/o trabajando en los EEUU u otros países. El negociante mestizo tenía por ejemplo uno o más hijos trabajando afuera. En esta categoría se encontraban también los pescadores más exitosos, dueños de pangas y motores, así como los hogares que tenían grandes fincas donde cultivaban y criaban ganado para la venta. Estas personas vivían en casas de cemento o de madera en buenas condiciones.

El segundo grupo de riqueza se componía de hogares que se ganaban la vida explotando los recursos comunitarios. En la mayoría de los casos, se trataba de los hogares orientados hacia la pesca de la langosta.

El tercer grupo de riqueza se componía de personas que combinaban producción para el mercado y producción de subsistencia, pasando de la pesca a la agricultura de alguna forma. Algunos eran dueños de una panga y de un motor pero frecuentemente solo tenían cestas para la langosta y redes para



FOTO: SCARLETH CUADRA

Nativa de Tasbapauni

las tortugas y dependían de los demás para salir a pescar. Tenían que “suplicar para que los llevaran a pescar”, como lo expresan en Tasbapauni. A veces los hijos jóvenes salían a pescar esperando ganar lo suficiente para mantener a la familia. En este grupo están también las personas con un empleo estable como los profesores de las escuelas locales. También están los que reciben remesas de afuera y los que venden o trafican drogas.

El cuarto grupo de riqueza contaba con gente que no tenía ni panga ni motor. Algunos tal vez tenían cestas que lograban colocar de vez en cuando y otros habían perdido su material o tenido problemas con el motor. Todo sugiere que muchos de estos hogares no podían competir en la industria pesquera. Muchos hogares tenían familias grandes y necesitaban mucha comida, por lo que tenían que trabajar en la agricultura de subsistencia. Algunos poseían las herramientas agrícolas y dependían de la ayuda de los demás para plantar y cosechar. Algunos hogares pescaban tortugas y camarones para la subsistencia.

En el quinto grupo había personas que cultivaban y pescaban para subsistir. En general tenían muchos niños y muchos jefes de hogares eran mujeres. Muchos dependían de la ayuda de familiares y amigos, pero podían proveer para sus necesidades de alguna forma, preparando pan, lavando ropa ajena y vendiendo comida en la calle. La mayoría era dueña de su casa.

Finalmente, en el sexto grupo están los hogares compuestos por personas sin domicilio que piden prestada o alquilan la casa de otros. Algunos eran ancianos muy pobres. Había un número considerable de viudas y discapacitados. Muchos no podían proveer para sus necesidades y recibían la ayuda de unas cuantas personas. Dependían de la ayuda voluntaria para sobrevivir. En algunos casos eran personas muy respetadas y recibían mucha ayuda. En esta categoría se encontraban tam-

bién los hogares que habían quebrado por culpa de la drogadicción. Las casas en esta categoría estaban en muy malas condiciones pero ocasionalmente obtenían la ayuda de amigos y vecinos para reconstruirlas o renovarlas en un acto de solidaridad.

Queda claro de la descripción previa que todos los que podían ganar algo de dinero con la pesca en Tasbapauni lo intentaban. Muchas familias tenían a un pariente trabajando en una panga pero no todos tenían las mismas oportunidades. En muchos casos, las familias eran pobres y no podían permitirse la compra de una panga y de un motor. En los 90 se desarrolló una clara diferencia entre los que tenían una panga y los que no la tenían. Esto se hizo más obvio aun con la introducción del buceo a mediados de los 90. Los dueños de panga podían explotar la langosta más intensivamente y por lo tanto ganaban más. La langosta terminó generando más desigualdades en el pueblo, donde los que no tenían las mismas posibilidades para competir y comprar el material se quedaban atrás.

En resumen, el desarrollo comercial de los 90 proporcionó pocas oportunidades de trabajo asalariado. Los miskitos tenían que contar con sus recursos comunitarios para generar un ingreso monetario. Por consiguiente, hasta cierto punto, el desarrollo económico en Tasbapauni en los 90 puede describirse como la continuación del período pre-revolucionario de los 70. Los miskitos han contado mucho sobre sus recursos comunitarios para conseguir un ingreso monetario y así comprar bienes de consumo que se habían convertido en una necesidad para ellos. Se da también una extensión de las relaciones de mercado y un incremento muy marcado del individualismo. Como lo pudimos ver, en los 70 explotaban la tortuga y la langosta. Lo hicieron también en los 90. Sin embargo se destaca una diferencia crucial: los recursos comunitarios usados a la vez para la subsistencia y el intercambio-comercial están *disminuyendo*, debido al incremento de la explotación

Práctica étnico-política en Tasbapauni

1. El resurgimiento de la identidad étnica en los 90

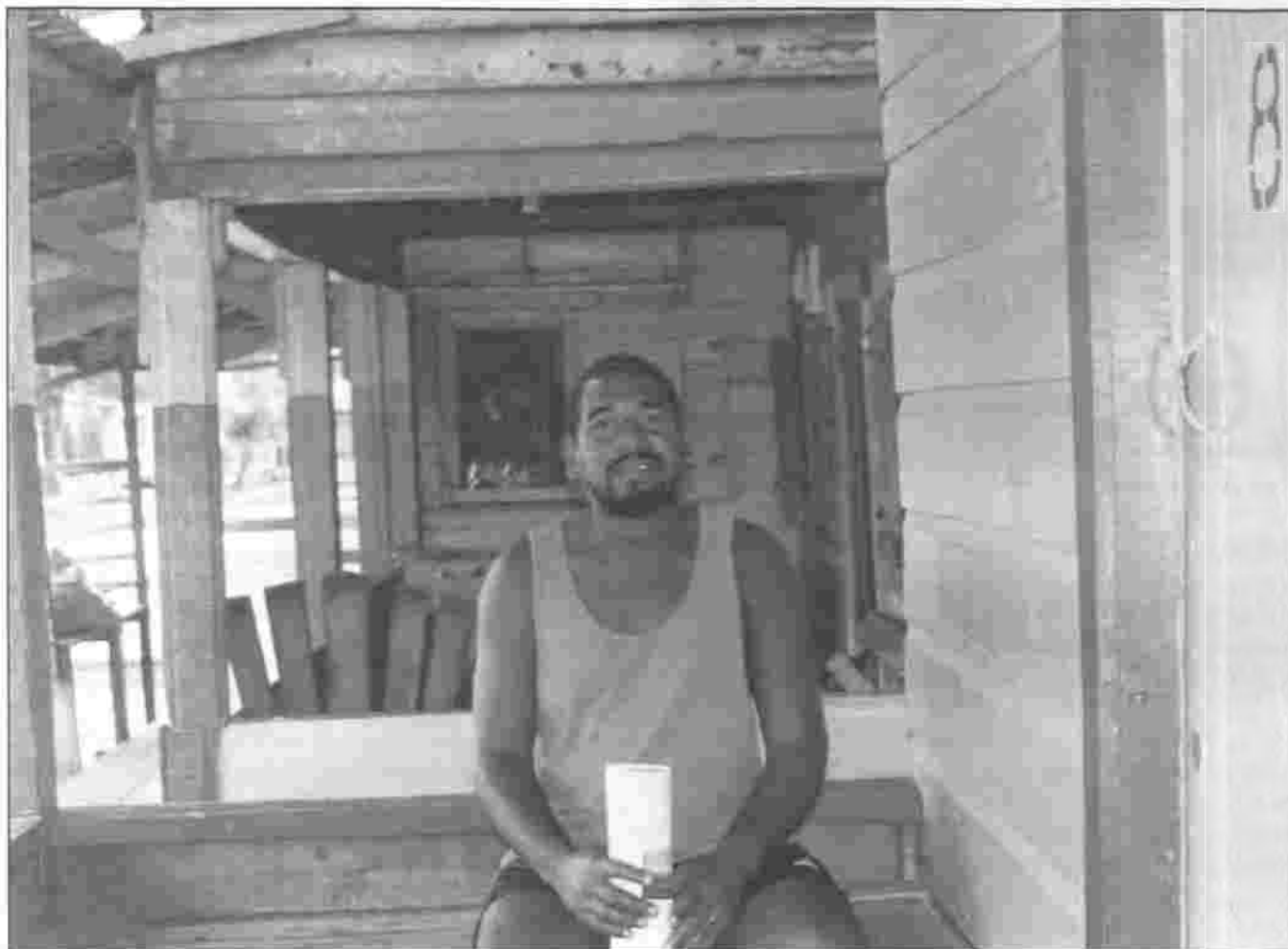
En esta parte de la sección sobre los resultados hacemos énfasis en la emergencia y la consolidación de una identidad colectiva comunitaria en Tasbapauni. Exploramos cómo se movilizaron las racionalidades colectivas en los esfuerzos de los miembros de la comunidad para defender sus recursos naturales contra la explotación foránea. El punto de partida es la noción de práctica étnico-política. Sostenemos que la formación de una identidad de grupo étnico en la Costa Atlántica es fundamentalmente un proyecto político, no solo porque parte de varias hipótesis sobre las formas de inclusión y exclusión y las construcciones de la otredad (Henriksen 2002), sino también porque los sentimientos étnicos en la Costa Atlántica se

han desarrollado en oposición al Estado y/o en situaciones de conflicto agrario (Freeland 1989; Hale 1994; Gordon 1998; Acosta 2001). Por lo tanto, la etnicidad está estrechamente vinculada con los derechos a las tierras comunitarias y otros recursos naturales

En términos de movilización étnico-política, Tasbapauni no es un pueblo ordinario. Esta comunidad tiene fama regional, tal vez hasta nacional, de ser una de las más reivindicativas en la región. Se sabe que los miembros de la comunidad tienen un profundo resentimiento contra el gobierno nicaragüense y que estaban entre los combatientes anti-sandinistas más militantes en los 80. Además, la comunidad tiene una larga historia de defensa de sus tierras comunitarias (Henriksen 2002).

Sin embargo, aunque los aspectos políticos de la etnicidad en Tasbapauni no son exagerados, cualquier afirmación sobre la etnicidad de la comunidad se puede cuestionar. Durante su trabajo de campo en los 60 y a principios de los 70, Bernhard Nietschmann aceptó la identidad miskita sin mayores preguntas, aunque hace algunos comentarios sobre una minoría creole en la comunidad (Nietschmann 1979a). Sobre la base de su trabajo de campo etnográfico en la región en los 80, Charles Hale y Edmund Gordon sostienen que un proceso de creolización estaba aconteciendo en Tasbapauni y otras comunidades (Hale 1994; Gordon 1998). Gordon afirma que la identificación de los miskitos con la cultura creole empezó en los años 30 (1998: 66), y Hale dice que los grupos con movilidad social ascendente al inicio del crecimiento económico en los 70 empezaron a identificarse con los creoles (ver texto anterior). Como Tasbapauni estaba creciendo, la creolización estaba particularmente marcada en esta comunidad (1994: 121 ff). Si aceptamos la veracidad de las observaciones de Hale y Gordon podemos pensar que la identificación con los creoles llegó a un pico en el siglo 20. Pero a finales de los 90, los cambios étnicos habían tomado una dirección opuesta (Henriksen 2002). A pesar de que la gran mayoría habla inglés creole y solo algunos ancianos prefieren hablar miskito, gran parte de la gente considera que Tasbapauni es una comunidad miskita. Como lo expresó un informante: "mi idioma nativo es el creole pero hablo miskito... Pero mis antepasados ellos eran miskitos y cuando se trata de nuestros derechos a nuestra tierra, Tasba [Tasbapauni] es una comunidad miskita".

Por razones obvias, el idioma dejó de ser un distintivo étnico en Tasbapauni. En cambio, ideas de ascendencia y aboriginalidad representan los principales ingredientes de lo que se puede interpretar como una identidad miskita renovada (Henriksen 2002). Opinamos que el resurgimiento étnico es una expresión de la orientación colectiva. Creció, por una parte, con las luchas políticas históricas y contemporáneas por los derechos agrarios, y, por otra parte, con los cambios sociales y políticos



Casero de Tasbapauni

recientes en la región. A continuación debatiremos cómo esta orientación se expresó en los conflictos agrarios.

2. Las orientaciones étnico-políticas contemporáneas en Tasbapauni

Había pasado ya una década desde que la gente había reiniciado una vida normal, sin embargo, la guerra estaba presente en los recuerdos de todos los adultos de Tasbapauni. Como ya lo mencionamos, muchos jóvenes (hombres y algunas mujeres) dejaron su familia para combatir y muchos otros se refugiaron en Bluefields, Managua o en el extranjero. Para los que no murieron (38 hombres y 2 mujeres según estimaciones locales) y los que decidieron quedarse en el exilio, la paz significó empezar todo de nuevo para recobrar lo que se perdió durante la guerra. Las familias necesitaban reencontrarse; muchos se enfrentaban con necesidades materiales severas. Tenían que reconstruir las casas o restaurarlas y en el campo tenían que reorganizar la finca y preparar los cultivos. Los pescadores tenían que comprar o arreglar el equipamiento, los barcos y otras cosas.

Por consiguiente es normal que la mayoría recuerde los 80 en términos de guerra y declive o como una destrucción social, económica y material, general, de la comunidad. Las mejoras sociales que muchos miembros de la comunidad experimentaron en los primeros años de la revolución, en cambio, fueron olvidadas. Cuando se les pidió recuerdos más positivos de la época sandinista, muchos habitantes, no obstante, enfatizaron la toma de conciencia y un mayor conocimiento de sus derechos:

Ellos [los sandinistas] traen muchas cosas. Llegan y abren los ojos de mucha gente, sabes. Les hacen ver sus derechos. Que tienes que luchar por esto y si no luchas, no lo vas a lograr... Entonces él [el gobierno sandinista] abre los ojos de mucha gente.

Opinamos que a pesar de los efectos desastrosos, la movilización étnica en los 80 contribuyó a construir una fuerte conciencia étnica en Tasbapauni. Esta conciencia les permite a miembros de la comunidad ejercer sus derechos indígenas e



Cocal en Tasbapauni.

históricos y les impulsa a actuar como sujetos sociales y colectivos. Las ideas de “derechos” desempeñan un papel especial en la toma de una conciencia étnica. Pero, mientras que los derechos se asociaban al establecimiento de la autonomía regional en La Costa en los 80, se trataba de manejar los asuntos comunitarios a finales e los 90. La gente de Tasbapauni seguía criticando la ausencia de un auténtico régimen autonómico y a menudo expresaba su irritación contra el abandono de la ley de autonomía por el gobierno. Pero en las conversaciones cotidianas, la autonomía se había vinculado a los problemas agrarios más inmediatos, y las ideas de auto-determinación se expresaban en relación con la defensa de la tenencia comunitaria. En comparación con los 80, la orientación colectiva se ha reducido pero las ideas étnico-políticas de pertenencia étnica y comunitaria se han mantenido. Esto se ilustra tal vez mejor al enfatizar el papel de las instituciones políticas en la comunidad.

3. Instituciones políticas y orientaciones colectivas

Aunque la estructura política se mantuvo estable en comparación con otras comunidades de la región (Kindblad 1995), Tasbapauni sufrió las consecuencias de las recientes turbulencias políticas y los constantes esfuerzos para “modernizar” el Estado en la Costa Atlántica. Por lo tanto, el liderazgo en Tasbapauni se compone de una mezcla de representantes estatales y diferentes instituciones independientes y locales. Durante el trabajo de campo, en 98/99, intentamos esclarecer la responsabilidad de cada institución. Sin embargo, aunque el principio de la responsabilidad era algo importante, el origen de las instituciones parecía ser el principio clasificador. Para los miembros de la comunidad, y los mismos líderes, parecían existir dos tipos de instituciones: “los de acá” (Tasbapauni o la Costa Atlántica) y “los que no son de acá” (las instituciones estatales). De hecho se puede describir la estructura política como un “confuso” arreglo de instituciones comunitarias tra-

dicionales, instituciones del estado y lo que se puede llamar “nuevas organizaciones indígenas”; además, la identidad inicial y actual de algunas instituciones puede ser problemática y delicada desde el punto de vista político.

El Consejo de la Comunidad es un órgano comunitario tradicional, que supuestamente toma las decisiones en gran parte de los asuntos locales y media en los conflictos comunitarios. Se compone de un presidente, un síndico, dos vocales y un fiscal. El Consejo a veces asume tareas legislativas y ejecutivas. En una ocasión se opuso a un decreto que imponía un período de *veda* sobre la tortuga; el Consejo autorizó la pesca para el consumo local. Luego, para limitar los robos prohibió la venta de coco a los negociantes de Puerto Cabezas que vienen a Tasbapauni regularmente para comprar. Finalmente, el Consejo tiene un papel importante en lo que se puede describir como una forma local de economía planificada. Mientras el mercado establece los precios de los productos comprados en Bluefields y Managua, para la reventa en Tasbapauni (harina, azúcar etc.), la junta directiva fijó los precios de la mayoría de los productos locales (coco, carne de tortuga, pescado y cosechas).

El presidente lidera el Consejo, pero, para la mayoría de los miembros en la comunidad, el cargo de síndico es el más importante políticamente en Tasbapauni (más adelante daremos más detalles sobre el cargo de *síndico*).

El coordinador también parece tener una posición importante en la comunidad. El coordinador se especializó en los asuntos externos. Se desarrolló el cargo más recientemente, probablemente con el gobierno sandinista. Cuando realizamos nuestro trabajo de campo, el encargado era muy dinámico, se preocupaba por el bienestar de la comunidad y cooperaba estrechamente con el síndico. Había sido electo en el Consejo Regional con YATAMA. Estaba en Managua durante la guerra y ayudó a organizar un vecindario, lo que le confirió experiencia como coordinador. Había también participado en conferencias y reuniones en los EEUU y otros países latinoamericanos organizadas por movimientos internacionales de defensa de los derechos indígenas. Se la pasaba viajando entre Tasbapauni y Bluefields para coordinar asuntos como la demarcación de las tierras comunitarias, los procesos judiciales contra las personas que reclamaban tierras en el territorio de Tasbapauni, reuniones locales, denunciando la explotación ilegal por la radio, etcétera.

El Consejo de Ancianos se puede describir como un órgano consultativo para el *síndico* y el Consejo de la Comunidad. Se consultaba al presidente del Consejo de Ancianos a veces y participaba como observador en las reuniones de la directiva. Pero, por lo general, el Consejo de Ancianos tenía un valor

simbólico. En 1999, ningún informante en Tasbapauni pudo recordar cuándo fue establecido el Consejo de Ancianos. Mientras algunas personas dijeron que era una vieja organización miskita, otros opinaban que había sido establecido durante la guerra. No obstante, entrevistas con los líderes de YATAMA, una organización nacida del movimiento indígena político MISURASATA, revelaron que YATAMA había recomendado el establecimiento del Consejo por el año 1995.

Al confirmar que el Consejo de Ancianos era una institución relativamente nueva, explicaron que: "las comunidades indígenas necesitan a los ancianos para ser más indígenas". Influenciado por los discursos globales sobre los derechos indígenas, el liderazgo de YATAMA probablemente consideró el Consejo de Ancianos como una herramienta política y simbólica útil para consolidar las reivindicaciones sobre los derechos. Aunque los líderes en Tasbapauni no pudieron incluir el Consejo en las estructuras políticas formales, la mayoría lo aceptaba como una de las principales instituciones de la comunidad y lo ve claramente como una "institución de acá".

El Alcalde es otra figura política que se hizo más importante en los 90. A diferencia del Consejo de la Comunidad y el Consejo de Ancianos, el alcalde se construyó como una institución política de afuera con poca importancia. Al alcalde se lo ve como un hombre del gobierno y por lo tanto distinto de las instituciones locales como el Consejo de la comunidad y el Consejo de Ancianos.¹² Un miembro de la comunidad lo explicó de esta forma:

El alcalde es un hombre del gobierno, es un hombre del gobierno. El alcalde recolecta los impuestos. No tiene nada que ver con la propiedad comunitaria. No tiene el derecho de tocar la propiedad comunitaria. Representa el gobierno, los asuntos del gobierno, El alcalde es diferente, no está con nosotros, está aparte.

4. El Cargo de síndico y la construcción de la pertenencia comunitaria

En 1919, un decreto del gobierno (Decreto No. 61, 13 de marzo de 1919) creó el cargo de síndico en las comunidades de la antigua Reserva Miskita que habían recibido títulos agrarios



FOTO: BICHIHUEFELDS

Lideresas comunitarias de Tasbapauni.

colectivos. Según el decreto, el gobierno nombra al síndico, quien: *Podrá dar poderes generales o especiales para que represente a la comunidad en los negocios judiciales o extrajudiciales que se relacionen con los terrenos* (art.5). Por lo tanto, la responsabilidad del síndico consiste en representar la comunidad en todos los asuntos que tienen que ver con las tierras comunitarias. Cuida la tierra y los títulos agrarios. El síndico conserva todos los documentos de la comunidad y tiene la responsabilidad de defender, proteger y desarrollar la comunidad. Como anotamos anteriormente, una gran parte del conocimiento disponible sobre los primeros años después de la Reincorporación afirma que los costeños solían protestar y resistir las intervenciones del estado nicaragüense. Pero el cargo de síndico fue aceptado y en unos años la institución se había establecido en la mayoría de las comunidades costeñas (Henriksen 2002). El síndico se convirtió rápidamente en la mayor autoridad de las comunidades y empezó a servir de intermediario o facilitador entre la comunidad y el gobierno (Hale 1994).

En Tasbapauni la gente afirma que el cargo de síndico es el más importante políticamente en la comunidad. Como los problemas agrarios tienden a multiplicarse, el cargo de síndico se vuelve más importante. Los problemas tienen que ver con la explotación ilegal de los recursos naturales, particularmente la madera, la venta deliberada de tierras que le pertenecen a la comunidad y el avance de la frontera agrícola. Una gran parte de la comunidad ha sido despalada y cultivada por colonos mestizos pobres. La gente insistió en el empeoramiento de la situación agraria. El síndico, por ejemplo, afirmó que la situación había empeorado en los últimos años:

Durante los tiempos de Somoza, no había muchos problemas con la tierra. El cambio de gobierno trajo este problema, especialmente con el gobierno actual, el gobierno de Alemán. ¡Quiere quitarnos tierra! Al inicio no era así.

12. Tasbapauni le pertenece al municipio de Pearl Lagoon, y por lo tanto sólo tiene un vice-alcalde. Pero mucha gente prefiere usar el término de *alcalde* en vez de *vice-alcalde*. La reforma municipal de 1988 (Ley de Municipios) estableció elecciones directas para los consejos municipales y la alcaldía (art. 178.1). Se aplicó la ley en 1990 en gran parte del país. En la Costa Atlántica, las primeras elecciones se postergaron hasta el año 1996 (Bravo 2001, Red Nicaragüense para la Democracia y el Desarrollo Local 2000).

Vista de las playas de Tashapauni



FOTO: BICUÉLUEFIELDS

El cambio de gobierno trae estos problemas. Heredé el problema. Es duro y puedes ver que luché y logré algunas cosas. Ahora pienso que lo veo claro... nosotros [incomprendible] con los españoles. Nadie puede ir y despalmar más, ves, no más despale en estos bosques allá, estoy luchando por esto. Ves del otro lado en Wivwashang, tengo que ver lo que se puede hacer. Me tengo que reunir con unas personas allá, voy a ir allá y si veo cualquier cosa, los echo, sencillamente les digo que se vayan, dándoles tiempo, tal vez tengan algo cultivado para comer. Cuando terminen; fiera. Lo siento, pero qué se puede hacer... Estas personas que llegan no vienen en buenas condiciones, con un buen acuerdo para venir y asentarse allá. No vinieron a pedir ningún pedazo de tierra para vivir allá. Vienen con malo fe. Los puedo echar, es mi trabajo. Es mi tarea luchar por la tierra, como sindico. Durante la época sandinista teníamos otro tipo de problema: la guerra.

Hale escribe que durante la guerra y el proceso autonómico que siguió, el sindico de Sandy Bay se encargó de promover el diálogo y la reconciliación entre los contras locales y el

gobierno. Por lo que desarrolló estrechas relaciones con los oficiales del gobierno (Hale 1994: 149f and 181ff). Este tipo de cooperación no está mencionado en la narración previa del sindico. Insiste más bien en su capacidad (y la de la comunidad) y derecho de ocuparse de sus propios asuntos. A continuación citamos un testimonio sobre el cercano pueblo mestizo de Pueblo Nuevo:

Si ellos [la gente de Pueblo Nuevo] van al gobierno y solicitan ayuda el gobierno, no tiene nada que ver con nuestras tierras comunitarias. Pueden venir acá los de Pueblo Nuevo y el gobierno si quieren. El gobierno central no tiene nada que ver con nosotros, la que quiere es la guerra, es peligroso, es muy delicado... Nosotros no queremos mas guerra.

Este discurso sobre el auto-gobierno tiene una dimensión temporal también. Los proyectos para el futuro se concentraban principalmente en la prosperidad de la comunidad, en vez de hablar de la nación, de la Costa Atlántica o de un grupo étnico en general. El discurso sobre el auto-gobierno tiene sus raíces

en las imágenes de un pasado común. Las explicaciones del síndico sobre sus tareas y responsabilidades se basaban en un vínculo moral con el pasado:

La comunidad escoge el síndico... El síndico es de la comunidad.... (Él) se responsabiliza por la propiedad comunitaria. Tiene que cuidar toda la propiedad comunitaria: tierra, mar y todo lo demás. El pueblo te escoge, el pueblo, nadie más, el pueblo te escoge. Viene de nuestros antepasados, ves. Estas tierras, nuestros antepasados lastrabajaban para el rey miskito. Y desde nuestros antepasados tenemos un síndico en esta comunidad. Es la persona que cuida todo el territorio, la tierra, el agua, el mar, todo, la tierra para la comunidad.

Con la ayuda de otros líderes campesinos, el síndico tomó unas iniciativas para controlar y reducir la llegada de los colonos. La creación de un mapa cartográfico del territorio comunitario fue una de estas iniciativas. El mapa incluye la topografía (en miskito) desconocida por los forasteros. Para los miembros de la comunidad sirve para integrar la historia local en el paisaje y permite la movilización del sentido de pertenencia. Como un trabajo reciente lo ha demostrado, la cartografía es un discurso con un código ideológico que implica estrategias interpretativas de parte de los que producen el mapa. Mientras que algunos estudiosos han sostenido que los mapas funcionan como una tecnología del poder que permite al estado controlar y vigilar (Hansen 1998; Harley 1997; Harvey 1996), otros han visto en la cartografía un instrumento del estado para producir lugares e identidades nacionales (Anderson 1983; Radcliffe & Westwood 1996). Nosotros queremos insistir en las prácticas involucradas en la cartografía realizada por los locales. Por esto, la elaboración de mapas alternativos representa una etapa estratégicamente importante. Además de visualizar las posesiones de la comunidad, el mapa refuerza el nosotros colectivo y el sentido de pertenencia local, y contribuye a construir un territorio étnico comunitario, a través de la inscripción de la historia compartida de una comunidad en el espacio local. En algunas ocasiones, el síndico, con otros miembros de la comunidad, organizaba viajes a diferentes puntos del bosque de la comunidad. El propósito era ver la tierra, controlar su explotación ilegal, hacer una encuesta sobre la llegada de campesinos mestizos y revisar los daños propiciados por las quemadas agrícolas. Es una actividad riesgosa. Existe una desconfianza mutua y algunos forasteros están involucrados en actividades ilegales, por lo que los encuentros entre los miembros de la comunidad y los colonos pueden fácilmente provocar confrontaciones armadas violentas.

El síndico ilustra las crecientes preocupaciones en torno a la identidad comunitaria y las ideas sobre los derechos. Esto resulta no sólo en la consolidación del sentido de pertenencia a

la comunidad, sino que también contribuye a la construcción de un tipo de ciudadanía local donde se les otorga derechos a los miembros de la comunidad. Por otro lado, los extranjeros o forasteros quedan excluidos. Finalmente, estas ideas sobre una pertenencia colectiva local llevan a nuevos tipos de autogobierno, donde el liderazgo local toma sus propias medidas para defender las propiedades agrarias comunitarias.

V. Debate

En el debate que sigue primero analizaremos cómo el ajuste neo-liberal afectó el desarrollo local en Tashapauni. Respetando nuestro marco teórico sugerimos la hipótesis que los miskitos en Tashapauni pasaron por un dilema colectivo—como lo definimos en la introducción—debido a las condiciones político-económicas creadas por el neo-liberalismo en Tashapauni. Sin embargo, también enfatizamos el hecho que los miskitos en este pueblo lograron tomar acciones colectivas y defender el régimen de la propiedad comunitaria aunque la situación no era favorable. Se trata ahora de explicar por qué el régimen de propiedad comunitaria no fue desbaratado en Tashapauni.

¿Cómo el ajuste neo-liberal afectó el desarrollo local en Tashapauni?

Para entender este fenómeno tenemos que considerar la historia de los miskitos en el siglo 20. La estructura económica de los miskitos sufrió importantes cambios debido a la evolución de las condiciones políticas y económicas en la región, especialmente la transición de la economía de enclave al periodo comercial. Estos cambios se pueden explicar si estudiamos la estructura económica desde una perspectiva dinámica, que enfoca el grado de estabilidad. A nuestro parecer, la estructura económica de los miskitos se ha vuelto más y más inestable en el siglo debido a la evolución del entorno. Esto es particularmente cierto en la época neo-liberal de los 90.

Durante la economía de enclave, la estructura económica de los miskitos era relativamente estable. Mientras los hombres tenían un trabajo asalariado en las compañías extranjeras, que les permitía comprar bienes de consumo extranjeros, las mujeres cuidaban la casa, los niños y trabajaban en la agricultura de subsistencia. No cabe duda que se explotaban a los miskitos en las compañías extranjeras con sueldos bajos y posiciones inferiores en la jerarquía étnica. No obstante, como lo sostuvo Me Donald, muchos miskitos no se sentían explotados y aceptaban las premisas del neo-colonialismo porque nunca puso en peligro la autonomía que les garantizaba la economía de subsistencia. En los periodos de bonanza podían comprar bienes de consumo del mercado capitalista sin tener que explotar sus recursos comunitarios. En periodos de depresión, regresaban a su casa y se encargaban de las tareas agrícolas con las mujeres. Los miskitos se satisfacían con esta situación siem-

pre y cuando nadie de afuera intentara explotar sus recursos. El hecho que los recursos comunitarios se reservaban para la subsistencia daba a la estructura económica cierta estabilidad. La transición hacia una explotación comercial de los recursos a finales de los 60 incrementó la inestabilidad de la estructura económica. De repente no había trabajo en las compañías; los miskitos tuvieron que vender recursos comunitarios para poder comprar bienes de consumo. Los recursos se usaban a la vez para la subsistencia y el intercambio comercial, lo cual provocó contradicciones internas en la estructura económica. Surgieron conflictos morales en Tasbapauni; la gente estaba dividida entre donar y vender recursos, como ya lo vimos. Nietschmann estudió cuidadosamente el impacto de las relaciones comerciales sobre la sociedad local. Estaba preocupado por su impacto negativo sobre el sistema de subsistencia que consideraba bien adaptado al entorno. El enfoque en algunos recursos determinados llevó a su sobre-explotación, como en los casos de la tortuga y la langosta.

La guerra disminuyó la explotación comercial de los recursos; permitió un alivio por una década. La gente que permaneció en el pueblo dependía principalmente de la agricultura de subsistencia y de la ayuda del gobierno.

A partir de los 90, tres gobiernos iniciaron una política de ajuste estructural que modificó las condiciones políticas y económicas (avance del mercado y deserción del estado). Se produjo una doble tendencia en el desarrollo local en términos de comercialización: hubo un aumento de la explotación interna y externa como en los 70. La contradicción entre el intercambio comercial y la subsistencia reapareció. Existe, sin embargo, una diferencia importante como ya lo mencionamos: la explotación externa se hace más intensa debido a la deserción del Estado. Los datos empíricos presentados en este artículo sugieren que la doble tendencia impone exigencias-contradictorias sobre el régimen de propiedad comunitaria. Por un lado, la creciente explotación interna promueve la competición entre los hogares (no-cooperación), incentivados por las ganancias en efectivo que permiten comprar bienes de consumo. La pesca de la langosta ilustra la comercialización de los recursos comunitarios en los 90. Llevó al establecimiento de relaciones comerciales entre los hogares a expensas de las relaciones sociales basadas en las donaciones y la ayuda mutua en la pesca y la agricultura. El aumento de la competición entre hogares propició la racionalidad individual (no-cooperación) en el pueblo y disminuyó los incentivos para la acción colectiva. Por otra parte, la explotación externa significa que los propios miembros de la comunidad tienen que intentar resolver los problemas desatendidos por el Estado. El abandono de la autonomía y la indiferencia del gobierno hacia la explotación ilegal de las tierras comunitarias ilustran esta deserción del Estado. Las comunidades étnicas tienen que buscar sus pro-

pias soluciones a los conflictos agrarios. La disminución de la asistencia social y de los servicios policiales también ilustra la deserción del Estado. Aunque ONGs internacionales y agencias de ayuda asisten las comunidades, éstas tienen que buscar sus propias soluciones a problemas urgentes como el mantenimiento de las escuelas locales, de las clínicas y otros servicios. En muchos casos, las comunidades tienen que nombrar policías locales voluntarios para llenar el 'vacío de seguridad' de los 90.¹³ La deserción del Estado y el aumento de la explotación externa favorecieron la racionalidad colectiva (cooperación) que limita la acción de la racionalidad individual.

Ahora, siguiendo la teoría del juego, que afirma que la no-cooperación es la estrategia dominante, sugerimos que estas condiciones político-económicas creadas por el neo-liberalismo llevaron a un dilema colectivo para los pueblos miskitos, donde se oponen la racionalidad individual y la racionalidad colectiva. Según la opinión de los pobladores de Tasbapauni, la comunidad se enfrenta a la amenaza de la desorganización interna (porque la competición individual destruye el sistema de donaciones o intercambio de regalos) o exterminio externo (debido a la falta de incentivos entre individuos para defender los recursos comunitarios contra los intereses externos). Como estrategia de no-cooperación, la racionalidad individual lleva claramente a la muerte para la comunidad—la tragedia del bien común— que sólo se puede superar a través de la acción colectiva (cooperación). Sin embargo se debe subrayar que algunas hipótesis de la teoría del juego, tales como la independencia y la ausencia de comunicación entre los "jugadores", no se respeta en el caso de los miskitos, como lo veremos más adelante.

A diferencia de las investigaciones de Hardin y Ostrom, en este dilema no se trata de recursos comunitarios aislados. Estos recursos no sufren la "tragedia del bien común"; tampoco están regulados por un grupo de usuarios locales (o el Estado). Se puede describir este dilema como una situación ambigua, que va de una posibilidad a otra y debe entenderse dentro del entorno de las condiciones político-económicas en los 90. Además, porque estas condiciones imponen exigencias contradictorias sobre el régimen de propiedad comunitaria y por lo tanto amenazan la base material de la comunidad se podría describir como un dilema por la sobrevivencia comunitaria.

A nuestro parecer, este dilema propició el incremento de la inestabilidad de la estructura económica en los 90. El incre-

13. A finales de los 90, dos o tres ex combatientes de La Contra habían sido nombrados policías voluntarios en Tasbapauni.



© SCARLETH CUADRA

Los miskitos hondureños aseguran ser producto de una mezcla de etnias.

mento de la explotación interna y externa limitó el acceso a los recursos y llevó a una situación de escasez general, que aumenta substancialmente la inestabilidad. No obstante, esta situación inestable en Tasbapauni no sólo amenaza los recursos y la tradición de donaciones, sino que también amenaza la identidad comunitaria en un sentido más profundo —o sea, que amenaza la idea de comunidad como forma de vida, con sus vínculos históricos al territorio, el intercambio de regalos o donaciones entre hogares, cierto espíritu comunitario reflejado en las tradiciones locales y formas de liderazgo. Se puede describir la situación como un dilema de “auto-preservación” donde el nosotros comunitario está amenazado por la desorganización.

¿Por qué no fue desbaratado el régimen de la propiedad comunitaria en Tasbapauni?

El debate aclaró que se trata de un dilema colectivo, donde las personas —porque la racionalidad individual (no-cooperación) es la estrategia dominante— necesitan incentivos para cuidar sus recursos y defenderlos contra los intereses externos. En

efecto, el material empírico sugiere que el régimen de propiedad comunitaria hubiese podido ser desbaratado en los 90 debido a la competencia individual, el espíritu emprendedor y las amenazas externas. Pero no fue el caso. La tarea que nos asignamos en esta sección es sugerir por qué la tragedia no aconteció en Tasbapauni e intentar explicar por qué resultó en la acción colectiva. Para explicar esto sugerimos que el dilema no describe una situación determinada donde el resultado sigue las necesidades históricas o preferencias ya establecidas, como el actor racional en la teoría del juego. En vez de esto sugerimos que un elemento de suerte está involucrado. En este caso podría ser el papel del individuo. En esta perspectiva, el dilema podría interpretarse como un tipo de crisis que selecciona dos caminos posibles, donde los sujetos locales podrían jugar un papel, pero el resultado se desconoce.

1. Uno de los caminos es el surgimiento de los *emprendedores económicos* quienes —a través de su negocio— podrían llegar a representar una forma más organizada de racionalidad individual. Pero diferentes razones explican por qué un auge

de los emprendedores no ocurrió en Taspapauni.¹⁴ En los 80 quebraron los emprendedores que se habían establecido en el pueblo antes de la guerra. Muchos no regresaron. Puede ser que algunos hayan instalado su familia y negocio en otro lugar, o eran simplemente muy mayores para empezar de nuevo y estaban reticentes a la idea de invertir, pues, un regreso del gobierno andinista podrían ponerlo todo en peligro. Estos factores pueden haber contribuido a la reducción del número de emprendedores. No cabe la menor duda, sin embargo, que la comercialización en los 90 atrajo a nuevos emprendedores. Algunos retornados quisieron iniciar un negocio en Taspapauni, como ya lo mencionamos, pero tuvieron dificultades para penetrar la comunidad debido al entorno social creado en Taspapauni después de la guerra. Fue particularmente difícil para el espíritu emprendedor desarrollarse.

2. Otro camino evidenciado por nuestro material empírico podría describirse como el auge de los emprendedores sociales (Hockerts 2002; Leadbeater 1997) quienes, en una forma más organizada que el ciudadano ordinario, actúan en función de una racionalidad colectiva. Según Leadbeater, los emprendedores sociales se vuelven más importantes cuando declina el Estado y cuando la ética individual se hace más importante. Los emprendedores sociales son, por lo tanto, un fenómeno que surge con el neo-liberalismo y puede interpretarse como parte de los procesos generales de auto-ayuda y auto-regulación. En cuanto a sus papeles concretos, Leadbeater define a los emprendedores sociales como las personas y las organizaciones que promueven el bienestar de la sociedad civil. Como vienen a menudo de comunidades definidas geográficamente, contribuyen a su revitalización (1997). Encima de sus cualidades filantrópicas representan también una fuente de innovación en el desarrollo de una nueva filosofía, práctica y organización, para promover el bienestar social. Los emprendedores sociales identifican recursos subutilizados y logran formas nuevas para usarlos (1997). Usan sus habilidades emprendedoras y son líderes ambiciosos con excelentes habilidades comunicativas para promover una misión e inspirar a sus compañeros. Por esta razón crean valor de muchas formas; por ejemplo, ayudando a las comunidades a construir alianzas y relaciones, así como encontrar soluciones nuevas a viejos problemas (1997).

Profundizaremos en el debate más adelante, pero podemos decir ya que la información presentada en este artículo sugiere que los emprendedores sociales en Taspapauni también adquirieron las funciones filantrópicas e innovadoras que Leadbeater subraya. A partir de la noción de Leadbeater sobre la creación de valor queremos insistir sobre otro factor importante. Leadbeater piensa que las ventajas principales de los emprendedores sociales residen en el capital social—relaciones, redes, confianza y cooperación—que les da acceso al capital físico y

financiero. Además, los emprendedores en Taspapauni usan ventajas como su reputación y experiencias, especialmente en la creación de capital físico como el acceso a la tierra y otros recursos. Pero se dedican también a la producción de otro capital—los valores asociados al indígena y a la pertenencia a la comunidad. A continuación explicaremos con más detalles la idea de emprendedores sociales en Taspapauni.

En Taspapauni, un número relativamente pequeño de emprendedores sociales tomó la iniciativa de defender la identidad colectiva amenazada en los 90—se hicieron cargo de la identidad colectiva. Para enfatizar el hecho que se trata de defender una identidad colectiva sugerimos el concepto de “emprendedor identitario” como subcategoría del concepto de emprendedor social.¹⁵ Por lo tanto sostenemos que las estructuras epistemológicas de estos emprendedores identitarios, condicionadas por su experiencia histórica, determinaron la respuesta al dilema y propiciaron los cambios en Taspapauni. De hecho, el entorno social en Taspapauni contaba con más emprendedores identitarios (un tipo de emprendedores sociales) que emprendedores económicos. Sugerimos que estos emprendedores identitarios expresaron una racionalidad colectiva que explica por qué el régimen de propiedad comunitario no fue desbaratado.

El grupo de individuos en Taspapauni, que consideramos como emprendedores identitarios, tenía experiencia en la guerra y la revolución en los 80. La mayoría era conformada por jóvenes y hombres mayores que se habían involucrado en la vida política y La Contra. Cuando regresaron pasaron a la lucha por los derechos de la comunidad. Se habían ganado el respeto de la comunidad por los sacrificios sufridos durante la guerra. El respeto viene también del hecho que son algunas de las personas más activas de la comunidad. Su papel

14. En “Institutions, Social Norms and Economic Development”, Platteau (2000) sostuvo que hay poca competencia entre los usuarios de los bienes comunes siempre y cuando la tierra sea abundante y haya pocos casos de explotación externa. El incremento de la población cambia la situación, pone más presión y crean las externalidades entre los usuarios. Una solución institucional, cuando la comunidad empieza a aceptar sus divisiones internas, reside en el surgimiento de derechos individualizados. Platteau (2000) enfatiza el hecho que los emprendedores económicos pueden desempeñar un papel decisivo en el proceso y comenta sobre diferentes tipos de figuras emprendedoras; el forastero que se integra a otro grupo étnico e inicia un negocio, el emprendedor que tiene creencia religiosa diferente—y por lo tanto también otros valores—al resto de la población y finalmente el emprendedor coordinador, quien podría promover un cambio entre los líderes o en relación con los intereses foráneos.

15. El concepto de emprendedor identitario se podría definir como una persona que, en forma sistemática y organizada y en coordinación con los demás, se esfuerza por defender la auto-identidad colectiva que comparte con otros.

como emprendedor identitario es vinculado a su conciencia y su defensa de los derechos indígenas –identidad por una parte, y respeto profundo y legitimidad simbólica adquirida, por otra. Muchas características se aplican a los emprendedores identitarios.

a. EXPERIMENTACIÓN ORGANIZATIVA. En sus esfuerzos para solucionar los problemas de la comunidad, estos emprendedores mostraron mucha capacidad para experimentar nuevas formas de organización. En los 90, estos emprendedores usaron una gran cantidad de estrategias e invenciones organizativas para preservar la tierra y los recursos. La elaboración de un mapa topográfico del territorio de la comunidad, como ya lo mencionamos, fue una invención estratégica. La creación de instituciones tales como el Consejo de Ancianos, los voluntarios policiales y el narrador oficial están entre las invenciones organizativas que los emprendedores identitarios usaron para mantener y consolidar la identidad colectiva y las formas de vida tradicional. A nuestro parecer, esta capacidad para inventar diferentes estrategias y formas de organización es importante en la búsqueda de métodos más eficientes de manejo de los recursos comunitarios en una situación crítica para el régimen de propiedad comunitaria.

b. VÍNCULOS PROFUNDOS CON EL PASADO. El discurso de los emprendedores identitarios en Tasbapauni tiene vínculos con el pasado reciente y los cambios que se remontan a los 80, y a la difusión de ideas sobre los derechos históricos y el cuarto mundo. La conciencia social entre estos emprendedores identitarios nació a raíz de sus experiencias durante la guerra, y de las historias de los miskitos como grupo étnico y sus luchas por sus derechos en el siglo XIX. Sin embargo, como ya lo mencionamos, la retórica en los 90 se orienta más hacia la comunidad y a menudo se refiere a los “antepasados” –los líderes comunitarios en un pasado lejano– quienes se preocuparon y defendieron el territorio de Tasbapauni. El material empírico muestra que esta retórica entre los emprendedores identitarios es consolidada por las historias de los ancianos sobre los líderes del pasado.

En este contexto, el síndico tiene un cargo importante. La transformación simbólica que el cargo experimentó en Tasbapauni –de una institución nicaragüense a una institución indígena– constituye un paradigma, que contribuyó a la construcción de una identidad colectiva. No fue la única institución que experimentó esto. Aunque se le critica mucho por su ineficiencia, muchos habitantes tienen un respeto profundo por lo que hace a



FOTO: CARLETH GUADRA

Iglesia Anglicana de Tasbapauni



Pescadores en la costa (Tashapauni)

favor de la comunidad. Además, nuestro análisis del cargo de síndico indica que —sin consideración para la persona en el cargo— los miembros de la comunidad consideran la propia institución como muy importante. Se puede interpretar al síndico como el símbolo vivo de la tradición de los líderes comunitarios del pasado, quienes lucharon para defender las tierras comunitarias. De hecho, hasta se puede sugerir que su papel como símbolo que representa la tradición de líderes respetados es tan importante como su papel práctico—que consiste en hacerse cargo de los asuntos étnicos. Esto confiere cierta estabilidad a la experimentación organizativa que examinamos anteriormente.

Otro aspecto del vínculo con el pasado concierne a su relación con los “forasteros”. Los “forasteros” representan más que una simple persona de afuera, personalidades culturales y sociales con quienes es necesario mantener fronteras firmes. Los “forasteros” a menudo son representados como algo peligroso, como algo temido. Las experiencias pasadas con los “españoles”, el estado nicaragüense y los colonos les han enseñado a los miembros de la comunidad que los extranjeros vienen a llevarse algo de la Costa Atlántica.¹⁶ La construcción de un “nosotros” colectivo, por lo tanto, depende estrechamente de la imagen de una comunidad vulnerable y amenazada. Por

lo que la identidad colectiva en Tasbapauni está basada en racionalidades defensivas, además de las tendencias opuestas. Mientras que una concepción defensiva de los forasteros (como invasores y enemigos potenciales) puede a veces desempeñar un papel positivo en la construcción de la pertenencia comunitaria, por otro lado implica también, especialmente en esta zona multiétnica, la exclusión de los campesinos pobres y otros grupos vulnerables que reclaman tierras para subsistir y no necesariamente para especular.

Esta exclusión tiene ingredientes tanto culturales como sociales, que son importantes subrayar en este contexto. La exclusión cultural nace de la distinción estereotipada entre “nosotros”, la población nativa con derechos históricos sobre la tierra comunitaria, y “ellos” representados como forasteros malintencionados que robarán y explotarán recursos que no son de ellos. Se puede interpretar los aspectos sociales en función de los nuevos emprendedores que han reemplazado al Estado. Estos emprendedores identitarios consideran solo los derechos otorgados a los miembros de la comunidad. En cambio, los forasteros quedan excluidos de la ciudadanía. El caso de Tasbapauni sugiere que este tipo de pertenencia se ha vuelto importante con las políticas neo-liberales.

c. COORDINACIÓN A TRAVÉS DE LA COMUNICACIÓN. Los emprendedores identitarios en Tasbapauni no trabajan en forma aislada, como ya lo vimos, sino que coordinan sus esfuerzos para defender la tierra comunitaria. Lo hacen con diferentes actores. Siendo miembro del Consejo de la Comunidad, uno de estos emprendedores puede estar en contacto estrecho con los demás miembros y puede además colaborar con miembros del Consejo de Ancianos, con representantes de ONGs y partidos políticos como Yatama. Muchos de estos emprendedores están también en contacto con una red de mujeres en el pueblo; estas mujeres están cansadas de las tendencias individualistas entre los hombres, que no traen ningún desarrollo a la comunidad. Sus actividades se presentan en reuniones del pueblo, donde la gente común y corriente tiene la oportunidad de expresar su apoyo y/o crítica a las decisiones o planes. Se escogen a los miembros del Consejo de la Comunidad en estas reuniones.

La coordinación y la comunicación son ingredientes para tratar los numerosos problemas relacionados con las tierras comunitarias, así como otros problemas que tienen que ver con el bienestar de la comunidad. Esta coordinación de los emprendedores tiene que entenderse en el contexto de la deserción del Estado en los 90. Esto significó que las organizaciones y las prácticas de la población local —y no los gobiernos— se convirtieron en los instrumentos para desarrollar la comunidad y regular las relaciones sociales con personas y organizaciones de afuera. La deserción del Estado ha creado un “vacío”; los emprendedores identitarios hasta cierto punto substituyeron al Estado, o sea, que proporcionaron servicios sociales y soluciones a través de organizaciones locales. El papel de estos emprendedores en este contexto consistió en liderar, organizar y coordinar los esfuerzos para defender las tierras comunitarias. El papel del coordinadores particularmente interesante, porque es miembro del Consejo de la Comunidad, encargado de las relaciones externas.

Los resultados de nuestro estudio son coherentes con la tesis de Castells, que sugiere que las identidades colectivas —étnicas, territoriales, religiosas y nacionales— se han vuelto centrales en un mundo de transformaciones rápidas. Desde esta perspectiva, una sociedad en red evoluciona a escala global, debido al desarrollo de las tecnologías de la información en los últimos treinta años. Según Castells, la búsqueda de una identidad —individual o colectiva— se ha convertido en la principal fuente de sentido social en un momento histórico caracterizado por la destrucción de organizaciones, la pérdida de legitimidad institucional, una cultura virtual muy fluida y el debilitamiento de muchos de los movimientos sociales, asociados con la sociedad industrial. Las personas se aglutinan alrededor de identidades primarias, y el fundamentalismo religioso se convirtió en una fuente importante de seguridad personal y sentido so-

cial. Según Castells, son sobre todo los grupos excluidos de los circuitos de riqueza y poder quienes buscan una identidad colectiva (o individual). Se convierte en un proyecto fundamental para ellos. Castells afirma que se debe al hecho que “no hay continuidad entre la lógica del poder en la red global y la lógica de asociación y representación en culturas y sociedades específicas” (1997:11).

La gente en Tasbapauni pertenece a un grupo desconectado de la red global de las empresas generadoras de ingresos monetarios. Están en posiciones desvaloradas y estigmatizadas por la lógica de dominación; por lo tanto tienen que encontrar valores alternativos. Para Castells tienen dos opciones: involucrarse en la economía criminal global o crear y mantener identidades defensivas.¹⁶ Aunque algunas personas en Tasbapauni han escogido la primera opción, con el narcotráfico de cocaína, el material presentado en este artículo evidencia la segunda opción. Profundizando la idea de identidades colectivas, Castells afirma que se trata de una identidad de resistencia, porque los excluidos construyen “trincheras de resistencia y sobrevivencia sobre la base de principios diferentes u opuestos a los que conforman las instituciones sociales” (Castells 1997:8). La búsqueda de sentido y valor se desarrolla en la construcción de identidades defensivas alrededor de principios comunitarios y resulta en la redefinición o la reafirmación de la identidad en localidades o comunidades (1997:9).

Una forma de crear valores alternativos basados en principios comunitarios consiste en reafirmar la existencia de una identidad étnica con raíces históricas y “asegurar sus fronteras con emblemas étnicos y defensas territoriales” (1997:356). Sin embargo, para Castells, los aspectos comunes de las fundaciones religiosas, nacionales y territoriales parecen proveer la principal alternativa. En cambio, la etnicidad sola no provee bases

16. Según Bernard Nietschmann, el mito del “bloodman” expresa simbólicamente estas experiencias (1979a: 103ff). Reporta que en los 60 y 70 muchos locales creían en la existencia de un “hombre de la sangre”. Era un asesino, “un forastero”, un extranjero, posiblemente “español” o cualquier otra “variedad de extranjero” (106), que sacaba la sangre de sus víctimas y la vendía al banco de sangre en Managua. Aunque cuenta que Somoza era el dueño de la compañía Plasmaféresis, que compraba la sangre de nicaragüenses pobres, Nietschmann nunca confirmó la existencia de un verdadero “bloodman”. Pero es una señal de miedo hacia todo lo que viene de afuera.

17. Sugerimos que se puede observar una tercera reacción a la exclusión del sistema capitalista global: la migración. Aunque muchos migrantes se involucran en la economía ilegal o crean identidades defensivas—por ejemplo, los latinos en los EE.UU.— muchos sobreviven trabajando o vendiendo en la calle. Los dos últimos grupos se vinculan con el mercado capitalista—recibiendo un salario o como proveedores de servicios—lo que indica que la tercera opción es la inclusión como mano de obra marginada.

comunes y por lo tanto no puede constituir una base para la creación de una identidad defensiva (1997:65). Los actores sociales marginados u opuestos a la individualización de la identidad provienen principalmente de comunidades culturales basadas en la religión, la nacionalidad y la territorialidad.

Estamos de acuerdo con la importancia de la religión como factor en el ámbito mundial, pero opinamos que Castells tiende a subestimar el poder de la identidad étnica. Afirma que la etnicidad esta basada en vínculos primarios que pierden importancia cuando se encuentran fuera de su contexto histórico (1997:59), por lo que opina que la identidad étnica no puede contribuir a la construcción de sentido. Según esta perspectiva, la etnicidad se convierte en un elemento importante cuando está integrada y usada como un recurso social para identidades colectivas más amplias que se forman alrededor de la religión, el territorio o el nacionalismo.

Esto no es compatible con nuestro material que indica que la identidad étnica desempeña un papel principal aunque contribuyen otros factores tales como las nuevas concepciones territoriales.¹⁸

La mayor parte de los datos que Castells usa provienen de vecindarios urbanos, especialmente de la población afro-americana en los EEUU. En estos casos, factores como la raza y la clase social y el hecho que muchos grupos se organizaron alrededor de principios religiosos pueden tal vez explicar la desvalorización de la etnicidad. Otro problema con la opinión de Castells es que tiene una noción demasiado esencialista de la identidad étnica, que no permite debatir el surgimiento de una noción "moderna" de las etnicidades, que no dependen simplemente de los vínculos primarios. En este artículo hemos mostrado que el incremento de la explotación interna y externa de los recursos comunitarios en los 90 ha destruido algunos vínculos primarios tradicionales (matrilocalidad, ayuda mutua y donaciones).¹⁹ Pero está claro que esto no significó la pérdida de la identidad étnica. Al contrario, sostenemos que la politización de la identidad étnica ocurrida en los 80, con un enfoque renovado en los derechos indígenas e históricos, sigue generando conciencia étnica en Tasbapauni hoy. Castells tiene probablemente razón cuando afirma que el idioma, las costumbres, las creencias religiosas tradicionales y otro mate-

rial étnico de base han perdido sentido como elementos fundacionales en los proyectos étnico-políticos. La identidad étnica es mucho más flexible que lo que parece insinuar Castells. Se adapta en función de la actividad humana y la conciencia. De hecho se puede sostener que lo que impulsó el cambio en Tasbapauni fue la pertenencia a una red global de agencias creadoras de identidad —no de empresas generadoras de ingresos monetarios— donde las organizaciones de derechos humanos internacionales, movimientos étnicos regionales y emprendedores identitarios locales han desempeñado un papel fundamental.

VI. Conclusión

En el debate teórico sobre los recursos puestos en común, las dos investigaciones de Hardin y Ostrom describen dos situaciones estables, donde las normas están ausentes (tragedia del bien común) o las normas se imponen al grupo de usuarios a través de la auto-regulación (o por una autoridad estatal, como lo sugiere Hardin). El modelo de Hardin es útil porque se puede formalizar con la teoría del juego y provee un modelo coherente para la comprensión de los dilemas colectivos. Sin embargo es limitado porque solo puede explicar la degeneración de los recursos, o sea cómo el sistema llega a la tragedia del bien común. El modelo describe una situación determinada con un resultado estable. El programa de investigación de Ostrom está basado en estudios empíricos, donde la hipótesis de maximización individual no fue respetada y la tragedia no ocurrió gracias a la auto-gestión por usuarios locales. Además, Ostrom sugirió las condiciones para que acontezca la auto-gestión y se pueda explicar la regeneración de los recursos. Pero cuando estas condiciones son respetadas, el programa de Ostrom también describe una situación determinada con un resultado estable. En ambos casos estamos considerando situaciones que no son ambiguas y que se concentran en recursos comunes aislados. En cambio, el material empírico de Tasbapauni sugiere un dilema colectivo, extremadamente inestable y ambiguo, por las condiciones político-económicas generales. Como ya lo vimos, las políticas neo-liberales adoptadas en los 90 condujeron a un avance del mercado y una deserción del Estado, que producen un doble y contradictorio impacto sobre el régimen de propiedad comunitaria en Tasbapauni. Por un lado, el avance del mercado promueve la racionalidad individual entre la población local, lo cual incrementa la competición entre los hogares y disminuye los incentivos para tomar acciones colectivas. Por otro lado, la deserción del Estado promueve la racionalidad colectiva, porque incrementa la explotación externa que constituye una amenaza de exterminio que la comunidad tiene que enfrentar. Se trata entonces de un dilema colectivo donde la comunidad se enfrenta con las dificultades de la desorganización o la amenaza del exterminio externo. Podría describirse como un dilema sobre la auto-identidad, donde la identidad comunitaria, tal como se

18. Es importante notar que estas ideas de pertenencia territorial se construyen étnicamente.

19. La pérdida del idioma miskito es la consecuencia del desarrollo étnico-económico durante el período de enclave, no de las políticas neo-liberales en los 90. Ver arriba.

define tradicionalmente, no sobreviviría; debe producirse un cambio en la auto-identidad. Si el sistema de donaciones entre los hogares con vínculos matrilineales se pierde, la gente de Tasbapauni no "viviría amando", como lo hacían los antepasados en los pueblos miskitos, según explicó un informante. Si los colonos mestizos y los emprendedores extranjeros invaden la comunidad, estos grupos étnicos influirán mucho en la comunidad y afectarán las tradiciones miskitas, el uso de la tierra y las fiestas locales. Esto es una preocupación para el liderazgo. Hasta cierto punto, la comunidad tiene que enfrentarse a este dilema y realizar algunos cambios. A nuestro parecer fue lo que hizo la gente de Tasbapauni y se produjeron cambios en la definición de la auto-identidad. El hecho que el resultado no fue determinado por el propio dilema sino por el papel de unos individuos históricos fue un aspecto interesante de nuestro estudio. Se puede entender fácilmente si examinamos el carácter del dilema. La ambigüedad de la situación se orienta hacia dos direcciones, hacia la racionalidad individual o la racionalidad colectiva, lo cual significa que la estructura epistemológica de los individuos en el entorno social podría ser decisiva. En el caso de Tasbapauni, dos caminos de desarrollo se distinguen en los 90: (1) los emprendedores económicos empiezan a actuar según su racionalidad individual más sistemáticamente y llevan finalmente a la destrucción del ré-

gimen de propiedad comunitaria. Esto podría acontecer si hay coordinación entre emprendedores externos e internos; (2) o emprendedores sociales podrían empezar a defender el régimen de propiedad comunitaria, especialmente contra los intereses externos tales como los colonos mestizos, los emprendedores extranjeros o varios tipos de explotación ilegal.

En Tasbapauni, la situación de posguerra creó un entorno social donde unas personas con experiencia diversa desempeñó un papel importante. Algunos habían huido de la comunidad y se fueron a vivir a ciudades más grandes o el extranjero. Algunos se involucraron en la guerra. Otros se quedaron en el pueblo. La gran parte de los jóvenes (hombres) se involucró en la guerra del lado de La Contra. A nuestro parecer, la profunda conciencia étnica que se desarrolló durante la guerra, entre los "combatientes de la libertad" (Contras) y los que permanecieron en el pueblo, constituyó la base para la creación de un tipo de emprendedores sociales en los 90: un emprendedor identitario preocupado por la defensa y la redefinición de la identidad amenazada. Fue un cambio importante porque se trataba primero de defender la identidad comunitaria y después una identidad étnica. En los 80 había pasado lo opuesto. Es importante subrayar que la identidad étnica no perdió su importancia. Pero se estrechó la referencia espacial y se vol-



FOTO: BICU-BALIBRELDZ

Casa típica de Tasbapauni

vió más local. Los emprendedores identitarios que dominaron el entorno social en los 90 no fueron numerosos.

El emprendedor identitario desempeñó un papel importante en el cambio social ocurrido en los 90 en Tasbapauni, defendiendo y redefiniendo la identidad comunitaria en una situación crítica. Se encargó de algunas responsabilidades sociales y políticas que el Estado había abandonado. A nuestro parecer, las características de estos emprendedores—innovación y experimentación organizativa, vínculos con el pasado, coordinación/comunicación—están íntimamente vinculadas. La experimentación ayuda a encontrar el tipo de organización que conviene para solucionar los problemas de la comunidad. Los vínculos con el pasado, como en el caso de las luchas por los derechos en los 80 y la posición de síndico, proporcionan cierta estabilidad y movilizan el apoyo y la solidaridad de la gente común y corriente a favor del cambio.

La coordinación que caracteriza estos emprendedores resulta en el incremento de la comunicación interna entre las organizaciones locales y las personas. Aumenta también la comunicación externa, con las autoridades del Estado, las organiza-

ciones políticas, las ONGs en Bluefields y Managua, así como los movimientos indígenas internacionales.

Los miskitos en Tasbapauni se enfrentaron a un dilema creado por la intensiva explotación interna y externa que llevó a una escasez general, limitó el acceso a los recursos y aumentó las inestabilidades de la estructura económica. Esta situación propició el aumento de la competición entre los hogares, una tendencia a la desigualdad económica y a la destrucción de los recursos. Esta forma de manejar los recursos se basa en la racionalidad individual, que podría beneficiar a los emprendedores económicos pero que, desde el punto de vista de la colectividad, es un régimen ineficiente. Es colectivamente irracional. Los recursos para la subsistencia y el mereado disminuyen; ya no son suficientes para las donaciones, lo que afecta el bienestar de la comunidad. De alguna forma, la crisis impulsa el cambio, hay que hacer algo contra la escasez de los recursos usados por los individuos y la colectividad. En este caso, un pequeño grupo de emprendedores identitarios—en vez de emprendedores económicos—tomó la iniciativa de organizar la auto-regulación y la defensa del territorio comunitario.

Casa de dos pisos en Tasbapauni



En este contexto queremos plantear algo importante en referencia a la teoría del juego que sirvió de marco teórico para este artículo. Aunque los emprendedores identitarios en Tasbapauni no son emprendedores económicos—más bien sociales— han actuado sobre la base de la racionalidad económica. De hecho promueven una racionalidad colectiva que consiste en la defensa y la regulación del uso de los recursos comunitarios para aumentar el acceso de todos los hogares. Si lo logran, toda la comunidad podría beneficiarse a largo plazo.

Ahora regresemos al problema de la acción colectiva que el modelo de Hardin formuló tan claramente en la teoría del juego. Las hipótesis de este modelo no lo pueden explicar. La ventaja de la hipótesis que propusimos en este artículo es que

no necesitamos la noción de normas sociales, que usan Hardin y Ostrom, para explicar la acción colectiva. Hardin consideró la norma regulatoria de una autoridad del Estado como una solución; Ostrom vio en las normas sociales impuestas por el propio grupo de usuarios un resultado más probable e intentó explicar las condiciones favorables a la auto-regulación. En vez de hablar de normas sociales para explicar la acción colectiva sugerimos en este artículo que sería más productivo considerar, por una parte, el contexto general en el cual los recursos comunitarios se usan y por otra parte la estructura epistemológica de los individuos que componen el entorno social. Esto requiere una perspectiva sociológica que tome en cuenta la historia de los individuos, sus aprendizajes tempranos y sus capacidades en las condiciones dominantes.

Bibliografía

Bloch, Maurice & Jonathan Parry (Eds). 1991 (1989). *Money and the Morality of Exchange*. New York: Cambridge University Press.

Brox, Ottar. 1990. "The Common Property Theory: Epistemological Status and Analytical Utility." *Human Organization* 49(3):227-235.

CIDCA and Development Studies Unit. 1987. *Ethnic Groups and the Nation State. The Case of the Atlantic Coast in Nicaragua*. Stockholm: University of Stockholm.

Guidieri, R. and F. Pellezi and S. Tambiah (Eds). 1988. *Ethnicities and Nations: Processes of Interethnic Relations in Latin America, South East Asia, and the Pacific*. Austin: University of Texas Press.

Hale, Charles. 1987. "Interethnic Relations and Class Structure in Nicaragua's Atlantic Coast: An Historical Overview." In *Ethnic Groups and the Nation State. The Case of the Atlantic Coast in Nicaragua*, edited by CIDCA and Development Studies Unit. Stockholm: University of Stockholm, pp. 33-55.

Hale, Charles. 1994. *Resistance and Contradiction: Miskito Indians and the Nicaraguan State, 1894-1987*. Stanford, California: Stanford University Press.

Hardin, Garrett. 1968. "The Tragedy of the Commons." *Science* 162:1243-1248.

Helms, Mary. 1969. "The Purchase Society: Adaptation to Economic Frontiers" *Anthropological Quarterly* 42(4):325-342.

Helms, Mary. 1971. *Asang: Adaptations to Cultural Contact in a Miskito Community*. Gainesville: University of Florida Press.

Honneland, Geir. 1999. "Interaction of Research Programmes in Social Studies of the Commons." *Acta Sociologica* 42: 193-205.

IICA. 1984. "The Miskitos and the Bishop Schlaefter Case." *Environo* 3(31): 1c-19c.

Kindblad, Christopher. 2001. *Gift and Exchange in the Reciprocal Regime of the Miskito on the Atlantic Coast of Nicaragua, 20th Century*. Lund: Lund Dissertations in Sociology 44.

MacDonald, Theodore. 1988. "The Moral Economy of the Miskito Indians." In *Ethnicities and Nations*, edited by R. Guidieri et. Al. Austin: University of Texas Press, pp. 107-153.

Nietschmann, Bernard. *Between Land and Water. The Subsistence Ecology of the Miskito Indians, Eastern Nicaragua*. New York and London: Seminar Press.

Nietschmann, Bernard. "Ecological Change, Inflation, and Migration in the Far Western Caribbean." *The Geographical Review* 69(1): 1-24

Ostrom, Elinor. 1998. "A Behavioral Approach to the Rational Choice Theory of Collective Action." *American Political Review* 92(1): 1-22.

Ostrom, Elinor. 1993. "The Evolution of Norms, Rules, and Rights." Beijer Discussion Paper Series No. 39. Stockholm, Sweden.

Platteau, Jean-Philippe. 2000. *Institutions, Social Norms, and Economic Development*. Amsterdam: Harwood Academic Publishers.

Tinkam, Eduardo and Mark Hostetler. 1997. "Conversando con Pescadores sobre sus Recursos." *Atwana* No. 8:29:32.

