

UNIVERSIDAD DE LAS REGIONES AUTONOMAS DE LA COSTA CARIBE
NICARAGUENSE
URACCAN
MAESTRIA EN ANTROPOLOGIA SOCIAL CON MENCIÓN EN DESARROLLO
HUMANO



INVESTIGACION DE MAESTRIA

Tema de Investigación

**Cosmovisión y Uso Cultural de los Recursos Naturales del pueblo Sumu-
Ulwa de Karawala, RAAS**

Elaborado Por:
Neidy Gutiérrez Soza

Tutor:
Dr. Jorge Grunberg

Región Autónoma del Atlántico Sur
Bluefields, Noviembre 2006.

RESUMEN

La pregunta antropológica del presente estudio, se orienta hacia el conocimiento de la cosmovisión y el uso cultural de los recursos naturales del pueblo indígena Sumu-Ulwa de Karawala. En consecuencia, este trabajo se dirige al estudio del ser humano desde su entorno natural como se manifiesta en los pueblos indígenas y comunidades étnicas de la Costa Caribe Nicaragüense de Nicaragua y en particular del pueblo Sumu-Ulwa, siguiendo a Esteban Krotz (2002:50) que plantea que los orígenes de la pregunta antropológica inician con el cuestionamiento del ser humano y de la humanidad, donde el hombre mismo se convierte en su interés central. En este estudio, donde el hombre es el interés central, se puede encontrar que la ecología cultural se convierte en una disciplina del ámbito antropológico.

La comunidad de Karawala, es el principal asentamiento Sumu-Ulwa que forma parte del pueblo Indígena Mayagna con identidad propia. La construcción de capital social del pueblo Sumu-Ulwa esta estrechamente vinculado al conocimiento ancestral sobre su capital natural: uso y manejo de Recursos Naturales, por lo que su cosmovisión y sus saberes, radican en el “bosque, como legado de vida”. Según la cosmovisión Sumu-Ulwa, la tierra es dueña de todo, pero también cada uno de los elementos que conforman la biodiversidad tienen sus respectivos “dueños”, que autorizan el uso de los mismos. Por esta razón el uso de estos recursos debe ser para el autoconsumo y con previa autorización de los “dueños”. De esta manera, las reglas de la administración comunitaria de los recursos son los factores que dinamizan los conflictos internos y externos, acompañados por el marco jurídico legal que no fue diseñado bajo los códigos, normas, valores y derechos consuetudinarios del pueblo Sumu-Ulwa. En consecuencia, la comunidad de Karawala manifiesta posiciones encontradas sobre el uso de sus recursos y el marco legal que regula los recursos naturales, que a la vez resultan en una débil institucionalidad social, que a su vez influye en gobernabilidad y poder local.

La agricultura de subsistencia del pueblo indígena Sumu-Ulwa, presenta una fuerte tendencia a desaparecer en los jóvenes debido a las opciones de empleo externas. Es decir que debido a la presencia de empresas y microempresas en la comunidad, los jóvenes optan por trabajos donde el incentivo monetario se realiza en el menor tiempo y con poco esfuerzo en relación a las actividades agrícolas. Otra de las tensiones y tendencias del pueblo indígena Sumu-Ulwa es la fragmentación de la identidad Sumu-Ulwa frente a la identidad ideológica de los partidos políticos y las instituciones religiosas y sociales con presencia en la comunidad. Esto, en consecuencia, ha llevado a la comunidad a debilitar sus valores compartidos propios.

El presente estudio, tiene como principal propósito conocer la cosmovisión y el uso cultural de los recursos naturales del pueblo indígena Sumu-Ulwa del municipio de la Desembocadura de Río Grande. El objetivo consiste en conocer la cultura, costumbres y tradiciones del pueblo indígena Sumu-Ulwa sobre el manejo de los recursos naturales y el medio ambiente y analizar los conflictos internos y externos relacionados a los mismos, incluyendo los cambios en la economía comunitaria. Otro objetivo es el mejor conocimiento de una realidad ignorada como es la institucionalidad social de la comunidad que determina el papel de los protagonistas ante la administración conjunta de los recursos naturales.

CARTA DEL TUTOR

Viena, 27 de noviembre de 2006

Profa.Licda.Argentina García
Coordinadora Académica de Maestría en Antropología Social
Universidad de las Regiones Autónomas de la Costa Caribe Nicaragüense
Bilwi - RAAN
Nicaragua

Estimada Profesora:

He terminado la tutoría y la revisión de la tesis de Maestría en Antropología Social con mención en Desarrollo Humano titulada "Cosmovisión y Uso Cultural de los Recursos Naturales del pueblo Sumu-Ulwa de Karawala, RAAS, de la Ing.Neidy Gutiérrez Soza.

Considero que el contenido y el desarrollo metodológico corresponden a los principios científicos fundamentales y significan una contribución importante al conocimiento de la población indígena de la Costa Caribe Centroamericana. Así mismo, considero que la tesis tendrá un gran valor para una reorientación del uso sostenible de los recursos naturales de la RAAS en el contexto de una política de desarrollo regional porque demuestra, por un lado, la necesidad de una mediación sociocultural específica y permanente en procesos de desarrollo humano y, por el otro lado, la urgencia de investigar mejor los factores sociales y culturales que contribuyen a la vulnerabilidad de un grupo humano diferenciado. Las conclusiones y recomendaciones expresadas en la tesis demuestran la familiaridad de la autora con el contexto del grupo investigado y se destacan por ser prácticas y aplicables.

Por lo anterior, mi opinión es favorable para la aprobación de la Tesis ya indicada.

Atentamente,



Dr.Georg Grünberg
Asesor de Tesis

ÍNDICE DE CONTENIDOS

RESUMEN	1
CARTA DEL TUTOR.....	3
GLOSARIO.....	5
SIGLAS Y ABREVIATURAS	6
I PARTE INTRODUCTORIA.....	7
Tema	7
Pregunta(s) de trabajo	7
Motivos del Investigadora con referencia biográfica	7
Objetivo general del estudio	10
Objetivos específicos	10
Sujeto – Objeto de la investigación.....	10
Hipótesis de Trabajo.....	11
Prejuicios y Preconcepciones	11
II TEORÍA ANTROPOLOGICA.....	13
Ecología Cultural.....	13
Conocimientos Tradicionales y el uso cultural de los recursos	15
Cosmovisión.....	20
Patrimonio	21
Derechos Consuetudinarios y la antropología Jurídica	23
Antropología y Economía Comunitaria Indígena.....	25
Conflictos Interculturales	33
Desarrollo con Identidad en los Pueblos Indígenas	39
Tragedia de los Comunes e Instituciones Autogestionarias.....	48
III MARCO METODOLOGICO	52
Localización del estudio.....	52
Protagonistas del estudio de investigación	53
Enfoques Técnicos Metodológicos aplicados en el estudio	54
Trabajo de campo (Experiencia de las visitas a la comunidad)	56
IV ANTECEDENTES Y CONTEXTO DEL ESTUDIO.....	59
El mundo y los derechos humanos e Indígenas a partir de los años 50.....	59
¿Que pasaba en Nicaragua a partir de la década de los 50`s?.....	60
El pueblo Indígena Sumu-Ulwa de Karawala.....	65
IV RESULTADOS Y DISCUSION	72
Etnografía y Uso Cultural de los Recursos Naturales.....	72
Economía Comunitaria del pueblo indígena Sumu-Ulwa.....	97
Conflictos Internos y externos por la administración de los Recursos Naturales	125
V CONCLUSIONES	133
VI BIBLIOGRAFIA	136
ANEXOS	139

GLOSARIO

Biodiversidad: es un concepto biológico, que incluye la diversidad genética, la diversidad de especies y la variación de individuos y poblaciones dentro de una especie biológica dada y por ende la diversidad de ecosistemas naturales en el planeta tierra.

Conflictos: una situación en la cual dos o más actores compiten por una incompatibilidad de intereses y valores, equilibrando o desequilibrando una situación de poder

Cosmovisión: La cosmovisión es la relación hombre-naturaleza - seres espirituales que define una determinada visión del mundo, con una interdependencia funcional entre los diferentes elementos.

Derecho consuetudinario: Corresponden aquellos derechos de los pueblos indígenas que incluyen el patrimonio indígena, el conocimiento y las prácticas tradicionales que han sido transmitidas de generación en generación y que también se reflejan en las prácticas y creencias indígenas contemporáneas.

Medio Ambiente: Entorno natural que nos rodea.

Patrimonio: Capital social material e intangible de un pueblo (Cultura, costumbres, tradiciones, territorio, recursos naturales).

Pueblo Indígena -Sumu-Ulwa: El pueblo Indígena Sumu-Ulwa es un grupo local de los Mayagna y se considera un pueblo con identidad propia.

Pueblo Indígena: corresponde a poblaciones con continuidad histórica, auto identificación cultural, incluyendo aspectos como la lengua, la organización social, la religión, valores espirituales, modos de producción, leyes e instituciones.

Uso cultural: acción humana de aprovechamiento de recursos que se basa en una tradición cultural específica.

SIGLAS Y ABREVIATURAS

BICU: Bluefields Indian and Caribbean University

CODIUL: Comité del Idioma Ulwa

CONADETI: Comisión Nacional de Demarcación Territorial

IDHCC: Informe Desarrollo humano de la Costa Caribe

INAFOR: Instituto Nacional Forestal

INEC: Instituto Nicaragüense de Estadísticas y Censo

INRA: Instituto Nicaragüense de Reforma Agraria

MAGFOR: Ministerio de agricultura, ganadería y recursos forestales

MARENA: Ministerio de Recursos Naturales y del Ambiente

MECD: Ministerio de Educación, Cultura y Deporte

MINSA: Ministerio Nicaragüense de la Salud

OIT: Organización Internacional del Trabajo

UNO: Unión Nacional Opositora

PIA: Parlamento Indígena Americano

PNUD: Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo

PNUMA: Programa de las Naciones Unidas para el Medio Ambiente

RAAN: Región Autónoma del Atlántico Norte.

RAAS: Región Autónoma del Atlántico Sur

UNESCO: United Nations Educational Scientific and Cultural Organization

URACCAN: Universidad de las Regiones Autónomas de la Costa Caribe
Nicaragüense

YATAMA: Yapti Tasba Masraka Nanih Asla Tankan

I PARTE INTRODUCTORIA

Tema

Cosmovisión y Uso Cultural de los Recursos Naturales del pueblo Sumu-Ulwa de Karawala, RAAS.

Pregunta(s) de trabajo

¿Cuáles son los elementos que definen la cosmovisión del pueblo Indígena Sumu-Ulwa de Karawala?

¿Cuáles son las costumbres y tradiciones en el uso de los recursos naturales del pueblo Indígena Sumu-Ulwa de la comunidad de Karawala?

¿Qué elementos del derecho consuetudinario del Pueblo Indígena Sumu-Ulwa no se han incorporado en los derechos constitucionales de este pueblo indígena, para el manejo, control, uso y administración comunitaria de los recursos naturales en la comunidad de Karawala?

¿Cuales son los factores internos y externos que generan conflictos interétnicos, interculturales, comunitarios e intercomunitarios en la administración de los recursos naturales en la comunidad de Karawala?

¿Cuál es la visión a futuro de los jóvenes y adultos sobre los recursos naturales en la comunidad de Karawarala? Como visualizan autogobierno y la administración comunitaria de los Recursos Naturales del pueblo Sumu-Ulwa?

Motivos del Investigadora con referencia biográfica

El buen manejo de los recursos naturales ha sido uno de los principales retos para los científicos que estudian el medio ambiente y la biodiversidad. Por tanto, es evidente que existe una relación entre los pueblos indígenas y los recursos

naturales, los cuales de alguna forma u otra enfrentan conflictos de interés con los conservacionistas, empresarios y autoridades gubernamentales.

En la costa caribe nicaragüense, la mayoría de los pueblos indígenas vive cerca de las áreas protegidas y zonas de reservas naturales. Esto ocasiona desacuerdos entre los pueblos indígenas y las organizaciones gubernamentales y conservacionistas, sobre el manejo y la administración de dichos recursos. A esto también, hay que agregar el fuerte arraigo de los pueblos indígenas hacia el territorio y el sentimiento de “Ser hijos de la madre tierra”.

En el 2004, al realizar un estudio sobre las dinámicas territoriales y biodemográficas de la RAAS para el I Informe de Desarrollo Humano de la Costa Caribe Nicaragüense (IDHCC) del PNUD, fue realmente impresionante la diversidad cultural existente en un mismo municipio, siendo este el municipio de la Desembocadura de Río Grande de Matagalpa. Al llegar a cada una de sus comunidades, tenía la emoción de llegar a mundos diferentes. Así mismo, el idioma, las costumbres y los puntos de vistas sobre un mismo tema también diferían de comunidad en comunidad. Por tanto, a partir de ese momento, comprendí que dentro de un mismo territorio tenemos mundos diferentes y que el consenso, la concertación y el entendimiento de cada uno de ellos implica desarrollar un trabajo fuerte y de gran envergadura para el bien común de la región y por la autonomía costeña.

En el municipio de la Desembocadura de Río Grande, conviven los pueblos Sumu-Ulwa, Miskitos, Mestizos y Creoles. En el campo de la antropología social, el pueblo Sumu-Ulwa, me ha llamado sumamente la atención, primero que nada porque las investigaciones que se han realizado, corresponden al campo lingüístico pero que no se ha estudiado el pensamiento y la cosmovisión del pueblo Sumu-Ulwa en relación a su capital social y natural. A lo anterior, también agrego, la importancia de los recursos naturales y el territorio para el pueblo Sumu-Ulwa y los cambios en las prácticas tradicionales, principalmente por parte

de los jóvenes. Para buscar respuestas a los cambios de pensamiento del presente, obligatoriamente tengo que hacer un corrido por el pasado y así entender el presente. En este recorrido del pasado y presente del pueblo Sumu-Ulwa, trato de estudiar la cosmovisión y el uso cultural de los recursos naturales.

Tomando en cuenta lo anterior, parto de la cosmovisión y el uso cultural de los recursos naturales, con el fin de contribuir a la construcción de políticas y acciones socio culturalmente pertinentes para el pueblo Sumu-Ulwa. En Nicaragua y en particular en las regiones autónomas, el marco legal que regula los recursos naturales, es un factor que distorsiona la administración comunitaria y el derecho consuetudinario de los pueblos. Por tanto, las políticas y acciones en función de la administración, control y uso comunal de los recursos naturales en primer lugar deben responder a las necesidades inmediatas de los pueblos indígenas y sus diferentes procesos de reivindicación y revitalización cultural.

El dilema de los recursos naturales, el uso cultural y colectivo de estos, la demarcación territorial y la generación de ingresos sobre el aprovechamiento de estos recursos se ha convertido un tema de orden político. Por tanto, el diseño de políticas socio culturalmente pertinentes para el pueblo Sumu-Ulwa, constituye un gran reto para la extensión comunitaria y el propio desarrollo de los pueblos. El presente trabajo sobre el uso cultural de los recursos naturales del pueblo Sumu-Ulwa de Karawala, además de contribuir a la construcción de políticas socio culturalmente pertinentes, se propone aportar a un diseño de un plan de manejo de los recursos naturales, desde sus propia cosmovisión y uso cultural, respetando las practicas tradicionales en la búsqueda del bien común y desarrollo de los pueblos desde los pueblos mismos. Pretendo dar a conocer la realidad ignorada de dicho pueblo a fin de fortalecer la institucionalidad comunitaria.

Objetivo general del estudio

Conocer la Cosmovisión y Uso cultural de los Recursos Naturales del Pueblo Indígena Sumu-Ulwa de Karawala, Municipio de la Desembocadura de Río Grande, RAAS.

Objetivos específicos

- ∅ Conocer la cultura, costumbres y tradiciones del Pueblo indígena Sumu-Ulwa sobre el manejo de los Recursos Naturales y Medio Ambiente.
- ∅ Conocer la economía comunitaria indígena de los Sumu-Ulwas de la Desembocadura de Río Grande de Matagalpa.
- ∅ Analizar los conflictos internos y externos por el uso y manejo de los recursos naturales del pueblo indígena Sumu-Ulwa de la Desembocadura de Río Grande.

Sujeto – Objeto de la investigación

El sujeto principal y protagonista de esta Investigación es el Pueblo Indígena Sumu-Ulwa. Es decir, las familias Sumu-Ulwas, los líderes, lideresas y autoridades comunitarios. Es decir, en el presente trabajo de investigación, se pretende conocer la cosmovisión y uso cultural de los recursos naturales del pueblo Sumu-Ulwa de la comunidad de Karawala, municipio de la Desembocadura de Río Grande de Matagalpa, RAAS. Por tanto, los propósitos prácticos de este estudio son:

- ✓ Conocer la cosmovisión por el uso cultural de los recursos naturales
- ✓ Aportar al diseño de políticas socio culturalmente pertinentes para el manejo de los recursos naturales en la comunidad de Karawala.

- ✓ Contribuir al diseño de un plan de manejo de los recursos naturales para la comunidad de Karawala desde la cosmovisión propia del pueblo Sumu-Ulwa,

Hipótesis de Trabajo

Las hipótesis que guiaron el trabajo de investigación sobre la cosmovisión y uso cultural de los recursos naturales del pueblo Indígena Sumu-Ulwa de Karawala han sido:

- ✓ Los saberes locales sobre el entorno natural, social, económico, religioso y cultural son los factores que han determinado las practicas tradicionales del pueblo Sumu-Ulwa y en su conjunto definen la cosmovisión y el uso cultural de los recursos naturales.
- ✓ El uso tradicional de los recursos naturales del pueblo indígena Sumu-Ulwa, establecidos en el derecho consuetudinario, no es tomando en cuenta para el diseño de las políticas y normas para el manejo, control y el uso de los recursos naturales de la comunidad de Karawala, creando de esta forma conflictos internos y externos en la administración comunitaria.
- ✓ La institucionalidad comunitaria sobre la administración de los recursos naturales del pueblo Sumu-Ulwa de Karawala necesita fortalecer la gestión colectiva, la gobernancia local, auditoría socio-comunitaria, normas y valores colectivos e individuales, así como la puesta en práctica de la aplicación de los derechos consuetudinarios para una efectiva autogestión y administración sostenible de los recursos naturales.

Prejuicios y Preconcepciones

Para el estudio de la Cosmovisión y uso cultural de los Recursos Naturales del Pueblo Indígena Sumu-Ulwa de Karawala, como futura antropóloga, podría decir

que significa un trabajo de muchos retos. Esto porque, como Ingeniera agrónoma, me parecería que en el estudio de los recursos naturales desde la visión de los agrónomos quedaba un gran vacío en la pertinencia de muchas prácticas agrícolas y pecuarias. Por tanto, entender el mundo del pueblo Sumu-Ulwa, significa dejar a un lado mi propio mundo para hacer empatía en otro y entender como el pueblo Sumu-Ulwa percibe el uso de los recursos naturales.

Así mismo, en mi primera visita a la comunidad, entendí claramente que el idioma podría significar una de las principales barreras en mi estudio. También no podía dejar a un lado el logo o la carta de presentación como docente de URACCAN que tenía en la comunidad, lo cual podía facilitar o por el contrario limitar el trabajo y los objetivos planteados en la investigación.

En relación a los recursos naturales en la comunidad de Karawala, algunas investigaciones de mis estudiantes planteaban puntos de vista diferentes sobre la misma comunidad. Así mismo, algunos plantean que los Sumu-Ulwas son bastante herméticos y por tanto, el trabajo me resultaría sumamente difícil y peor aun un planteamiento de investigación sobre Cosmovisión.

Tomando en cuenta los prejuicios y preconcepciones anteriores, como experiencia de vida y reto personal y profesional, el estudio de la cosmovisión y uso cultural de los recursos naturales del pueblo Sumu-Ulwa, ha representado el entendimiento y comprensión de este pueblo partiendo del diálogo de saberes generacionales (jóvenes y ancianos). Por tanto, el no hablar miskito o Sumu-Ulwa como idioma de referencia en Karawala, no fue una limitante para entender, comprender y describir el sentir y el estado de arte del uso cultural de los recursos naturales. Considero que si las personas anteponemos nuestros prejuicios y preconcepciones sobre los demás, nos limitamos a no conocer la realidad de otros y por tanto, esto no ayuda a construir un municipio, una región y una nación intercultural.

II TEORÍA ANTROPOLÓGICA

Ecología Cultural

Hawley (1950), afirma que el hombre reacciona al tejido de la vida más como animal cultural que como especie biológica, esto debido a que el peso de la evidencia obliga a la conclusión que el entorno físico no ejerce un efecto restrictivo y permisivo. Es decir, los factores históricos son más importantes que los ambientales, los cuales pueden ser permisivos o prohibitivos del cambio cultural, pero nunca causativos. El método de la ecología cultural planteado por Steward acentúa en la tecnología, de tal forma que presenta tres aspectos. El primero de ellos es el análisis de métodos de producción en el entorno, el cual debe analizarse, el segundo es el modelo de comportamiento humano que forma parte de estos métodos y en tercer punto entender la relación entre estas técnicas de producción con los otros elementos de la cultura (Bohannon, P; Glazer, M, 1997: 337).

Por tanto, la ecología cultural presta atención especial a aquellas características más estrechamente relacionadas a la utilización del entorno de modos culturales y prescritos. La ecología cultural considera que todo el modelo de la tecnología, uso de la tierra, arrendamiento de la tierra y las características sociales derivan totalmente de la cultura. En el método de la ecología cultural, la adaptación ambiental es la base de toda la ecología cultural, por lo que los procedimientos deben tener en cuenta la complejidad y el nivel de cultura (Bohannon, P; Glazer, M, 1997: 339-340).

También, la ecología científica aplicada, parte del conocimiento ecológico tradicional, el cual se define (Dary 2002:31), como el conjunto de conocimientos y creencias acumuladas a través del tiempo quienes han transmitido de generación en generación los conocimientos por medio de las vías de transmisión cultural y oral. Este conocimiento indígena se refiere a aquel conocimiento singular, tradicional y local que existe dentro de las condiciones específicas de hombres y

mujeres de un área geográfica particular y por ende se desarrolla alrededor de ellas mismas.

Las comunidades indígenas tienen su respectivo código de reglas y normas tradicionales sui generis de cada pueblo. Estas normas y reglas no pueden separarse de la cosmovisión, las cuales a la vez directa o indirectamente promueven la conservación y preservación de los Recursos Naturales y su manejo sostenible. Según Berkes, et al, citado por Dary (2002:36), la ecología humana esta profundamente condicionada por creencias y practicas acerca de la naturaleza y el destino, donde las practicas orientadas a la conservación se basan en la idea o visión que el ser humano forma parte de la naturaleza.

Es por ello, que el PNUMA ha planteado al referirse a la importancia de los sistemas de conocimiento tradicionales la relación directa entre la diversidad cultural, la diversidad lingüística y la diversidad biológica señalando así mismo que el acelerado ritmo de perdida de conocimientos tradicionales tiene efecto devastador en la diversidad biológica en su conjunto (Cunningham, M. 1999:35). Ante esto, actualmente, la biodiversidad se conceptualiza desde un punto de vista biológico, que incluye la diversidad genética, la diversidad de especies y la variación de individuos y poblaciones dentro de una especie biológica dada y por ende la diversidad de ecosistemas (Dary, C. 2006).

Así mismo, diferentes estudios han demostrado la importancia de los pueblos indígenas en Centroamérica como actores de un desarrollo humano y defensores de un equilibrio entre las exigencias de una sociedad cambiante y de la conservación del medio ambiente natural. La relación mutua entre biodiversidad y diversidad cultural, el acumulo de conocimientos y prácticas tradicionales adaptados a las realidades locales y las diversas formas de organización y cooperación reafirman la necesidad de un apoyo institucional firme a los pueblos indígenas en la generación de sus conceptos de desarrollo, al uso culturalmente adecuado y económicamente sostenible de los recursos naturales y a la

sistematización y tradición de sus conocimientos y prácticas sociales y culturales para la defensa de la biodiversidad. En consecuencia, no es posible separar el uso de los recursos naturales, su conservación y el manejo de la biodiversidad de su dimensión económica, cultural, social y política (Grunberg,G. 2004: 3)

Conocimientos Tradicionales y el uso cultural de los recursos

Los conocimientos tradicionales, se transmiten de generación en generación, por lo que no hay un propietario de los conocimientos. El conocimiento expresa y sintetiza la relación de un pueblo con su entorno (Guevara, M 1999:56). Por tanto, la relación mutua entre biodiversidad y diversidad cultural, el acumulo de conocimientos y prácticas tradicionales adaptados a las realidades locales y las diversas formas de organización y cooperación reafirman la necesidad conocer el uso culturalmente adecuado y económicamente sostenible de los recursos naturales y a la sistematización y tradición de sus conocimientos y prácticas sociales y culturales para la defensa de la biodiversidad (Grunberg, G. 2004:3).

Muchos de los pueblos indígenas, no solamente de la Costa Atlántica de Nicaragua sino del mundo, tienen muchos factores comunes en cuanto a la relación con su medio ambiente. No es casualidad la coincidencia entre la zona de buen manejo de los recursos naturales y la zona habitada por los/as indígenas. En la cosmovisión indígena, hay muchas ideas y normas que regulan el uso de sus tierras y otros recursos naturales. Esas ideas y normas se basan en 'la creencia' y 'la mitología' vinculadas con los seres espirituales de cada componente del medio ambiente. Por ejemplo en el caso de los/as miskitus, los principales actores espirituales son los seres espirituales mayores y menores que representan trueno, viento, árboles, mares, lagos, ríos, montañas, animales, etc. Estos seres son, muchas veces, protectores de cada elemento del medio ambiente, exigen a los seres humanos respeto y obediencia a sus reglas hasta con amenaza de castigo (Tanaka, N., Hernández, I. 2004:26)

Así mismo, siguiendo la exposición de argumentos de Carlos Perafan (2004: 8), el plantea que el surgimiento del tema del conocimiento tradicional (*traditional knowledge, TK*) es parte importante en las agendas de desarrollo de las entidades multilaterales, es a su vez parte de la construcción de un paradigma novedoso que encuentra en los conocimientos de las culturas del mundo una oportunidad para articular sus propias políticas de desarrollo. Este paradigma se constituye a su vez en el soporte ontológico del concepto de usos culturales de la tierra.

Sin embargo, el conocimiento tradicional (TK) no está limitado al campo del conocimiento sobre la diversidad biológica. Se relaciona también con conjuntos de creencias y normas de comportamiento propias de cada cultura que clasifican y regulan su experiencia vital y su relación con el entorno. Las agencias multilaterales encontraron ventajas importantes al incorporar el TK en temas tan diversos como el manejo del agua, la prevención de desastres, el manejo de los bosques y la clasificación y manejo del territorio, que es el campo en el que se sitúa el concepto de uso cultural.

Por definición, toda cultura clasifica su territorio en categorías, que poseen nombres específicos en las lenguas vernáculas (lo que es una ventaja para su identificación). Cada uso es identificado a partir de ciertas características, bien físicas, de uso, relacionadas con nichos ecológicos específicos o referidas con determinadas concepciones, como en el caso de los sitios sagrados. Responden a la fórmula de “tierra que es de” o “tierra que es para”. Lo interesante de estas categorías es que a la identificación misma de la clase de terreno se le asocian dos calidades: normas de manejo y normas de acceso.

A manera de antecedente teórico, un concepto asociado con el de uso cultural de la tierra es el de “paisaje cultural” promovido por la UNESCO como una categoría de patrimonio cultural de la humanidad. De acuerdo con Mechtild Rössler, los paisajes culturales representan obras que “...combinan el trabajo del hombre y la naturaleza”. En la Guía Operativa para la Implementación de la Convención del

Patrimonio Mundial se definieron tres categorías de paisaje cultural: (i) los paisajes claramente definidos, diseñados y creados intencionalmente por el hombre (con propósitos contemplativos) como jardines y parques; (ii) los paisajes evolutivos resultantes de condicionantes sociales, económicos, administrativos y/o religiosos, que se han desarrollado conjuntamente y en respuesta al medio ambiente natural. Estos se dividen en dos clases: paisajes fósiles o relictos y paisajes continuos en el tiempo que siguen teniendo un papel funcional en la vida contemporánea; y (iii) paisajes asociativos de los aspectos religiosos artísticos y culturales, como el caso de los sitios sagrados. Con posterioridad, el concepto se ha ampliado con la incorporación de las figuras de itinerario cultural que da cuenta de los intercambios culturales entre grupos y regiones y de paisajes lineales como caminos o canales.

Por tanto, se puede considerar que el concepto de usos culturales de la tierra está relacionado con el de paisaje cultural. La diferencia es que el concepto de uso cultural es un instrumento de análisis, que se construye a partir de la identificación de categorías culturales de uso de la tierra y que permite identificar a su vez la existencia de diferentes culturas (conjuntos de uso cultural diferenciados o complejos de uso cultural) dentro de un mismo paisaje. Así, se encuentra más atado a la existencia de los grupos culturales que al paisaje mismo geográficamente considerado. Por otra parte, se focaliza en los usos de la tierra y de los recursos naturales más que en las transformaciones del medio ambiente. Dicho de otra manera, para que exista un uso cultural no es necesario que haya una transformación específica del paisaje, aunque este sea el caso la mayoría de las veces. Por otra parte, da cuenta del género, más que de la especie, en cuanto identifica categorías antes que hitos o monumentos específicos.

Los factores causantes de estos cambios pueden ser diferentes. Uno de ellos puede ser las razones de mercado, en donde una población preexistente explota el nicho de oportunidad que le da un mercado novedoso de alta rentabilidad y como consecuencia altera de manera radical sus patrones culturales de uso de la tierra. Sin embargo, la etiología en otros casos puede estar relacionada con

factores diferentes al mercado. Entre ellos podemos mencionar la influencia de las medidas administrativas y las causas culturales. Dado que los grupos humanos no viven aislados, ellos están sujetos no sólo a las realidades de los mercados sino a los vaivenes políticos. De especial importancia en la etiología de los cambios de uso cultural de la tierra son las llamadas “medidas administrativas”, que comprenden un amplio conjunto de medidas que incluyen no sólo regulaciones sino programas y muchas veces situaciones de hecho impulsadas por los gobiernos o por los grupos dominantes.

Hemos dicho que cada cultura marca el territorio con patrones de uso de la tierra que se repiten y que el conjunto de estos patrones conforma a su vez un complejo asociado a una cultura específica. Hemos repasado nuestra mirada en la correspondencia entre grupos sociales y complejos de uso cultural de la tierra, dándonos cuenta de las dinámicas y cambios que ella entraña. Sin embargo, no hemos definido hasta ahora qué es un uso cultural. Debemos, entonces, cambiar de escala para concentrarnos en las características estructurales de los patrones de uso que nos es posible observar en una imagen. En realidad, el patrón de uso que observamos de manera empírica en la imagen, corresponde a una categoría cultural en la percepción del grupo. ¿Qué significa lo anterior? Las sociedades humanas se acercan a sus propias realidades a través de construcciones conceptuales que están basadas en la utilización de categorías o, dicho de otra manera, cada cultura divide la realidad de una manera particular para interpretarla. Lo anterior, que es verdad para muchos aspectos de una cultura, también lo es para el manejo del territorio, incluyendo los recursos naturales asociados. Continuando el argumento, ¿cuáles son las características que acompañan a una categoría cultural? Como lo dijimos en el aparte sobre conocimiento tradicional, cada categoría comprende dos características: (i) el hecho de que cada categoría responde a un determinado concepto; y (ii) que cada categoría está asociada a un conjunto de normas de comportamiento. Como veremos más adelante, los conceptos y normas asociados a esas categorías

pueden ser más o menos “graves” o “livianos”, dependiendo de la tradición del grupo.

La sostenibilidad de los usos culturales de la tierra puede ser analizado de dos maneras, desde una perspectiva de conjunto o bien desde una perspectiva de cada categoría de uso cultural individualmente considerada. La paradoja de esta dicotomía es que el sistema cultural en su conjunto puede ser sostenible a costa de la insostenibilidad de los usos individuales. Este hecho es bastante común en las culturas “transmigrantes” que poseen un sistema de usos culturales que está asociado a una estrategia de ocupación temporal de territorios particulares, que puede ser transhumante (caso en el cual puede existir una sostenibilidad a corto plazo si es estacional, como en las experiencias de la mayoría de los pueblos cazadores-recolectores o pastores estacionales), expansiva o combinar apropiaciones territoriales de mediano plazo con segmentaciones y migraciones cíclicas. Estas culturas han “facturado” el hecho de que su sistema de uso de la tierra va a agotar los recursos donde se encuentran, de tal manera que están preparadas para conquistar nuevos espacios una vez se agote la capacidad de reproducción de los que ocupan en un momento determinado. A esta categoría pertenecen algunos pueblos cazadores – recolectores o pastores, los cultivadores amazónicos, los estados hidráulicos y para muchos, es característica del capitalismo actual, con varios ejemplos de usos “transmigrantes” como la agroindustria, la tala forestal y la pesca marina.

La calificación de sostenibilidad de las categorías particulares de uso cultural. Para estos efectos es menester hacer la diferencia entre horizonte y tradición. El concepto de horizonte corresponde al corte sincrónico de un territorio determinado, en el cual vamos a encontrar una serie de patrones de uso actual de la tierra que pueden pertenecer a un mismo o a varios complejos culturales. El hecho de que existan varios patrones de uso cultural en un momento dado en un territorio particular no nos dice nada de la sostenibilidad de esos patrones. Puede tratarse de invenciones o de préstamos que se popularizan como patrones en un

determinado momento y que no necesariamente van a estar allí en un futuro previsible, o que su permanencia en el largo plazo va a depender del uso intensivo de insumos exógenos.

Otro aspecto relevante al concepto de uso cultural de la tierra es el relativo a la extensión geográfica de los usos culturales. Esta temática se relaciona a su vez con varias problemáticas, tales como la existencia de conjuntos culturales diferenciados al interior de paisajes culturales complejos; la participación de varios territorios o paisajes culturales en un sólo conjunto de usos culturales, en el cual se debe introducir el concepto de complementariedad; y las dinámicas que surgen en la convivencia entre conjuntos de uso cultural al interior de un mismo paisaje, de las cuales interesa destacar el aspecto relativo a los conflictos resultantes.

Cosmovisión

El concepto “visión del mundo” o Cosmovisión” tiene diferentes connotaciones según la lengua en que se enuncie. Según Aguirre Beltrán, citado por Medina, A. (2000:99), él gustaba usar un latinajo, *imago mundi*, aunque sin precisar su particularidad frente a las versiones de otras lenguas. En inglés, el término usual es el de *world view*. La mayor elaboración de este concepto, según este autor se da en la filosofía alemana de fines del siglo XIX y particularmente en los trabajos de Wilhelm Dilthey (1833-1911), los que se sitúan en la escuela historicista que distingue a las ciencias de la naturaleza de las del espíritu.

Dilthey, en su trabajo plantea una reflexión filosófica sobre la vida:

“Todo hombre histórico tiene una idea o una concepción del mundo, que no es primariamente una concepción mental. La filosofía, la ciencia, el arte, la ciencia, las convicciones políticas, jurídicas o sociales, son elementos ingredientes o manifestaciones de la vida del mundo”

Por otro lado Redfields en 1960, en su libro *The Little community*, define cosmovisión como la imagen o perspectiva que es característica de un pueblo. Es

decir, la concepción que tienen los miembros de una sociedad acerca de las características y propiedades de su entorno. Es la manera en que un hombre, en una sociedad específica, se ve a sí mismo en relación con el todo, es la idea que se tiene del universo. Cada cosmovisión, implica una concepción específica de la naturaleza humana (Medina, 2000: 117). Así mismo, (López, sf: 20), hace mención que por cosmovisión puede entenderse como el conjunto articulado de sistemas ideológicos relacionados entre sí en forma relativamente congruente, con el que el individuo o un grupo social, en un momento histórico, pretende aprehender del universo. Para el pueblo Mayagna, la cosmovisión es definida como la relación hombre-naturaleza y Dios (armonía), por lo que existe una interdependencia funcional, donde la tierra es la madre de todas las cosas (Erants, M,1999:89).

Patrimonio

Guevara, M (1999:56) define que los pueblos indígenas tienen derechos culturales, los cuales se derivan entonces de dos preceptos importantes. El primero de ellos, es cuando hay un desarrollo de conocimientos sobre el entorno que cada pueblo organiza, sistematiza y transmite a su manera, es parte de la cultura, es parte de los elementos que socializan a las personas desde su infancia. El segundo, es que los conocimientos son colectivos, no son de una persona en particular son del “patrimonio cultural” de un pueblo.

El término derechos de propiedad cultural e intelectual indígenas, se refiere al patrimonio intangible como el arte, canciones, poesía, literatura, conocimiento biológico y médico, conocimiento ecológico y prácticas de manejo ambiental indígena, y otros aspectos y expresiones del patrimonio cultural indígena. Sin embargo muchos de estos aspectos de la base conceptual que sustenta el derecho de propiedad intelectual son fundamentalmente incompatibles con las creencias y los valores de los pueblos indígenas y por lo tanto, ofrece niveles muy inadecuados de protección. Es por ello importante la elaboración por parte de los pueblos indígenas de una terminología apropiada para asegurar que los pueblos indígenas comprendan a cuáles temas y derechos se están realmente refiriendo

en relación al debate sobre su “propiedad cultural e intelectual” sin usar un lenguaje legalista, vago o culturalmente insensible (Simpson, T., 1997:19-20)

Así mismo, Simpson, T. (1997: 20), cita a la Dra. Erica-Irene Daes, quien ha sugerido que el término “patrimonio indígena” es un término más simple y apropiado que la “propiedad cultural e intelectual indígena”, por lo que plantea:

“Patrimonio es todo lo que pertenece a la identidad diferenciada de un pueblo y que le pertenece para compartir, si lo desean, con otros pueblos. Incluye todo aquello que el derecho internacional considera como la producción creativa del pensamiento y la habilidad humana, tales como canciones, historias, conocimiento científico y obras de arte. También incluye las herencias del pasado y de la naturaleza, tales como los restos humanos, las características naturales del paisaje, y especies de plantas y animales de existencia natural con las cuales un pueblo ha estado conectado durante largo tiempo”

Por su parte, la declaración universal de la UNESCO, sobre la diversidad cultural en su artículo I, eleva a la diversidad cultural a la categoría de “patrimonio común de la humanidad”. Es decir, la diversidad cultural es “tan necesaria para el género humano como la diversidad biológica para los organismos vivos”, En este sentido, constituye el patrimonio común de la humanidad y debe ser reconocida y consolidada en beneficio de las generaciones presentes y futuras. En este sentido, la Declaración aspira a preservar ese tesoro vivo, y por lo tanto renovable, que es la diversidad cultural, diversidad que no cabe entender como patrimonio estático sino como proceso que garantiza la supervivencia de la humanidad (Matsuura K. 2001: 18)

La Declaración insiste en el hecho de que cada individuo debe reconocer no sólo la alteridad en todas sus formas sino también el carácter plural de su propia identidad dentro de sociedades igualmente plurales. Sólo así es posible conservar la diversidad cultural en su doble dimensión de proceso evolutivo y fuente de

expresión, creación e innovación. De esta manera queda superado el debate entre los países que desean defender los bienes y servicios culturales “que, por ser portadores de identidad, valores y sentido, no deben ser considerados mercancías o bienes de consumo como los demás”, y los que esperaban fomentar los derechos culturales, pues la Declaración conjuga esas dos aspiraciones complementarias poniendo de relieve el nexo causal que las une: no puede existir la una sin la otra (Matsuura K. 2001: 20)

En este sentido, (Reyna, et al. 1999: 19), hace mención de que los recursos comunes se refieren a las cualidades físicas de un sistema de recursos y no a las instituciones sociales que la sociedad se ha asignado. En cambio la propiedad común o régimen de propiedad común se refiere al sistema de tenencia en el cual un grupo de usuarios específicos comparten derechos y obligaciones en relación a los recursos. Por tanto, cuando se habla de propiedad comunal se refiere a instituciones sociales y no a cualidades naturales o intrínsecas del recurso. Estos derechos, han sido definidos por el pasado histórico a través de la practica del derechos consuetudinario.

Derechos Consuetudinarios y la antropología Jurídica

El término de los “derechos consuetudinarios” entra en antagonismo con el de “derechos tradicionales”. Es decir, el término consuetudinario, implica que el patrimonio indígena tiene su origen en el conocimiento, prácticas y creencias tradicionales que han sido transmitidas e reinterpretadas por sucesivas generaciones. Aunque las costumbres están en armonía con las tradiciones que las han originado, también abarcan y reflejan las practicas y creencias indígenas contemporáneas. El reconocimiento de los derechos consuetudinarios patrimoniales indígenas, seria un reconocimiento del derecho de los pueblos indígenas a practicar y revitalizar sus tradiciones culturales, mientras al mismo tiempo abarca las prácticas contemporáneas que ellos consideran coherentes con la continuidad general de su cultura (Simpson, T., 1997:21)

El reconocimiento no indígena de los “derechos patrimoniales consuetudinarios” de los pueblos indígenas es un medio importante para hacer efectivo el derecho de los pueblos indígenas a la autodeterminación, y es vital para la supervivencia del patrimonio indígena. Es también un enfoque fundado en el derecho positivo. El sistema de derecho positivo, tal y como ha evolucionado a través de los siglos, ha reconocido activamente, elementos del derechos consuetudinarios en áreas particulares. El estatuto del tribunal internacional de justicia, por ejemplo, reconoce a los derechos consuetudinarios como una de las fuentes del derecho internacional (Simpson, T., 1997:22)

El derecho positivo y el derecho consuetudinario, obliga a la antropología a estudiar el campo jurídico, por medio de la antropología jurídica. La antropología jurídica, por su parte pretende aportar al estudio de la esfera jurídica desde una perspectiva antropológica, en donde el estudio del derecho, es visto desde el conjunto de tradiciones, los conflictos, la cultura y los derechos humanos. En el caso de los recursos naturales, las tradiciones y normas vigentes entre las diferentes instituciones comunitarias, determina el aprovechamiento de los recursos y la legalidad de estos (Krotz, E. 2002: 13-16)

Usualmente el derecho cuando era mencionado, era denunciado como instrumento de dominación. Los intentos de refundir la democracia en muchos de los países de la región, que fueron atravesados poco después en varios de ellos por la incipiente movilización indígena, fomentó el análisis diferenciado: así a pesar de que “las relaciones jurídicas” y los “derechos y obligaciones”, constituyen “signos ideológicos de la subordinación” en la que se concreta el tener que vender para poder pagar. Por tanto, empezó a verse el derecho como una hegemonía y contra hegemonía. Actualmente el estudio socio-científico del derecho se ve frenada por la dificultad de definir con precisión el carácter de la organización estatal en la presente etapa del capitalismo, llamada globalización, y la simultanea erosión de la soberanía nacional tradicional mediante los pactos internacionales y los procesos económicos mundiales (Krotz, E. 2002: 23).

Así mismo, la sociedad es un proceso de integración que se encuentra en permanente tensión. La sociedad misma, crea una esfera de derecho y en la dicha esfera existen reglas que conforman el sistema de reglas. Este sistema de reglas tiene capacidad definitoria. Esta capacidad definitoria facilita las condiciones de la legislación, la cual consiste en una buena medida de definiciones. Una ley describe con precisión situación, condiciones, ámbitos de competencia, rangos validos, etc. Un ejemplo de esto es la problemática ecológica, la cual antes no formaba parte del ámbito de las leyes. Por otro lado, la legalidad de un acto, depende de la existencia de usos y tomas de decisiones de una serie de cuidadosas clasificaciones y ponderaciones (Krotz, E. 2002: 32).

Las definiciones (leyes), sobre todo las legales pueden y no pueden reconocer la realidad existente. Tales definiciones son indudablemente históricas, puesto a que con el tiempo varían. En muchos casos, el que algunos ciudadanos consideren “justos” sus reclamos o propuestas con respecto a una determinada situación, no los convierte en “legales”, pues los quejosos no pueden ventilarlos ante un tribunal, porque no constituyen “materia” de la ley, o sea el sistema de reglas legales no “conoce” su existencia. Este sistema de reglas se ocupa ante todo de conflictos y se funda en cierto consenso. Este consenso, también puede verse como una hegemonía. En el constitucionalismo, a veces se niega la existencia del derecho indígena o esconde su existencia bajo el termino tales como “Folklor o costumbres” (Krotz, E. 2002: 32-37).

Antropología y Economía Comunitaria Indígena

Según el manual de Antropología Económica de José Luis Molina (2004: 14-17), plantean los siguientes argumentos: la preocupación por la relación entre las poblaciones humanas, la cultura y el medio ambiente están presentes en antropología cuando menos desde Boas y Kroeber, pero ya en el campo de la antropología económica la obra de Steward (1946, 1955, 1956, 1959) da lugar a la

ecología cultural e influye en las notabilísimas contribuciones de sus alumnos Mintz (1956, 1985), Wolf (1955, 1957, 1971) y Service (1966).

La propuesta neoevolucionista de Steward y su valiosa descripción del papel de las actividades relacionadas con la subsistencia como núcleo a partir del cual se producía la adaptación con el entorno, influyeron en toda una línea de investigaciones interesadas en explorar las relaciones entre cultura y ecosistema y, específicamente, en sus mecanismos de regulación y mantenimiento: Vayda (1961), Rappaport (1968), con la correspondiente crítica de Bennet (1976) realizan las contribuciones más significativas. A estos estudios cabe añadir los trabajos de, entre otros, Lee (1966, 1979) y Silberbauer (1981) con cazadores recolectores, Dyson Hudson (1969) con pastores y Stauder (1971) con agricultores, estudios dirigidos a explorar los mecanismos de adaptación al medio de grupos humanos. El materialismo cultural de Harris (1968, 1979, 1985), aunque traspasa ampliamente los límites de la antropología económica, también puede incluirse aquí, así como las discusiones en torno a las implicaciones de la falta de proteínas para la cultura de yanomami y aztecas (Chagnon, 1977 y Harner, 1977, respectivamente).

En España, el interés por estudiar las poblaciones campesinas en relación con su entorno y la ecología en general se manifiesta en los trabajos de Valdés (1976, 1977) y Martínez Veiga (1978, 1985). Como caso extremo de esta tendencia cabe citar los más recientes estudios catalogados de “ecología humana” (Morán, 1990; Marten, 2001), así como los que exploran el concepto de “flexibilidad” (resilience) de los ecosistemas (Berkes y Folke, 1998), esto es, la presión que éstos pueden soportar sin cambiar su estado.

Estas contribuciones estudian la acción de instituciones sociales y del conocimiento local en relación con el medio ambiente, pero sólo en tanto que sirven a proyectos de gestión ambiental o de “desarrollo sostenible”. Una segunda línea que parte de Steward y que se beneficia de las contribuciones de Wittfogel

(1957) y Gordon V. Childe (1936) investiga los orígenes de los estados prístinos, las relaciones entre presión demográfica, productividad agrícola y evolución sociopolítica. ¿Qué densidad de población máxima (carrying capacity) admite un medio con una técnica agrícola dada? ¿Qué relación existe entre el tamaño y la densidad de población, las técnicas agrícolas, las características del medio y el desarrollo de sistemas políticos centralizados? Estas preguntas orientan una corriente de investigación con puntos en común con la antropología política y la arqueología. Sin pretender agotar la lista de autores podemos citar los trabajos de Carneiro (1979, 2000), Palerm (1999), Carrasco (1980) y la economista Boserup (1965), además de los más generales sobre el origen del estado de Service (1975) y Fried (1967).

En tercer lugar, podemos citar la obra de Geertz, *Agricultural Involution* (1963), un análisis de la evolución de los sistemas agrícolas en Java, que se caracteriza por combinar la óptica de la ecología cultural y la preocupación por los temas de “desarrollo”. En este trabajo, Geertz pone a prueba la hipótesis del núcleo cultural de Steward y concluye que la evolución de los dos sistemas agrícolas existentes (intensivo y de tala y quema) no puede entenderse sin atender a la historia colonial y sus instituciones, cuyos efectos perduran después de la independencia. Su énfasis en la influencia del sistema político en el ecológico, esto es, que las instituciones políticas coloniales influyen en la “involución” de la agricultura tradicional, que se vuelve más compleja y profundiza en sus instituciones para soportar a una población creciente, le hace uno de los precursores de la “ecología política” *avant la lettre* (Comas, 1998; Bedoya, 2000).

El trabajo de Geertz representa una continuación de la tesis de la economía dual de Boeke (1942, 1946), según la cual en las colonias coexisten dos sistemas estancos: el capitalista, importado de Occidente y para el cual es posible aplicar los principios de la economía neoclásica, y el precapitalista, en el cual la economía está subordinada a la religión, la ética y la tradición. Con la excepción de los empleados del estado y los nativos intermediarios, ambos mundos se ignoran

mutuamente. Aunque Geertz subraya más que Boeke la influencia colonial, ambos estudios representan una crítica al mismo concepto de “desarrollo”, según el cual es posible una gradual evolución hacia economías capitalistas. La crítica del concepto de “desarrollo” (Baran, 1957; Frank, 1966; Amin, 1976;) será expuesta más adelante.

Por último, mencionaremos dos líneas de investigación más en este apartado atravesado por el eje de la ecología: la antropología de los desastres y la etnoecología. La antropología de los desastres puede considerarse dentro del campo de la ecología política (Oliver-Smith 1999:29), como un proceso de adaptación de una población a una exigencia ambiental, crítica en este caso. Los desastres tienen lugar en el seno de sociedades, no en la “naturaleza”; aunque estén ocasionados por fuerzas naturales, sus efectos son fruto de las estructuras sociales, económicas y culturales preexistentes. Con el desastre, se manifiestan los procesos fundamentales que conforman la sociedad, un campo ya explorado por Firth en *Social Change in Tikopia* (1959), con ocasión de la hambruna provocada por un ciclón.

Etnoecología (“etnociencia”, “nueva etnografía” “etnosemántica”), por su parte, consiste en la perspectiva emic del medio, perspectiva reconstruida a través de taxonomías indígenas. Frake (1961), Conklin (1954), Fowler (1967), entre otros, exploran este conocimiento indígena del medio, con el convencimiento que el análisis formal de la terminología de una cultura representaba una aproximación a su “núcleo”. La crítica de Harris (1968) a Goodenough en torno a las perspectivas emic y etic se extiende a la etnoecología, también tildada de “idealista”. La etnoecología ha contribuido a desarrollar metodologías útiles para el trabajo con informantes y la sistematización de “dominios de significado” culturalmente determinados (Romney et. al., 1986).

En todas las sociedades, los recursos deben de ser transformados mediante trabajo en comida, herramientas y otros productos. Estas actividades constituyen

lo que los economistas denominan producción. Por tanto, todas las sociedades tienen algún sistema económico, aunque este no implique el uso del dinero. Todas las sociedades tienen costumbres para determinar el acceso de los recursos naturales y las formas tradicionales de transformación de dichos recursos, mediante la mano de obra en bienes de primera necesidad y otros productos y servicios deseados. Así mismo, las sociedades tienen sus propias costumbres para distribuir e intercambiar sus bienes y servicios (Ember, C, Ember, M, 1997: 162).

Según los argumentos de Ember, C, Ember, M, (1997: 155, 162-163), la regulación del acceso a los recursos naturales es un factor básico en todos los sistemas económicos. El concepto de propiedad individual de la tierra-incluido el derecho a emplear sus recursos y a venderla o disponer de ella de alguno otro modo- es común en las sociedades que practican la agricultura intensiva. En cambio entre los cazadores-recolectores, horticultores y pastores, no suele existir propiedad privada de la tierra. No obstante, entre los pastores nómadas los animales se consideran propiedad de la familia, y no suelen compartirse.

Los incentivos al trabajo varían en las diversas culturas. Muchas sociedades producen solo para el consumo doméstico: si hay consumidores, los productores trabajan más. En algunas economías de subsistencia, la gente trabaja más para obtener recompensas sociales asociadas con la donación.

La división del trabajo por sexos es universal. En muchas sociedades que se practican la caza y recolección o la horticultura, apenas existe una organización formal del trabajo. Los grupos de trabajo tienden a organizarse solo cuando el trabajo productivo lo exige y disolverse cuando ya no son necesarios. Así mismo, los lazos familiares son una base importante para la organización del trabajo, en particular en sociedades no industrializadas.

Los bienes y servicios se distribuyen en todas las sociedades por medio de sistemas que suelen clasificarse en tres tipos: reciprocidad, redistribución e intercambio mercantil o comercial. La reciprocidad es la donación y aceptación de productos sin empleo de dinero y puede adoptar tres formas: reciprocidad generalizada, reciprocidad equilibrada y reciprocidad negativa. La reciprocidad generalizada es la entrega de regalos sin una compensación inmediata o prevista, la reciprocidad generalizada mantiene a la familia en todas las sociedades.

En la reciprocidad equilibrada, los individuos intercambian bienes y servicios de forma inmediata o a corto plazo, este sistema implica un intercambio inmediato de bienes o servicios o un intercambio acordado a lo largo de un periodo limitado. La reciprocidad negativa suele practicarse con extraños o enemigos: un individuo trata de robar a otro o hacer trampa en las transacciones. Cuando decimos que un intercambio es equilibrado no pretendemos implicar que los objetos intercambiados sean de valor exacto o equivalente, por lo que no es posible medir objetivamente el valor, porque el propio intercambio puede ser divertido, emocionante o estéticamente agradable, o bien puede reforzar las relaciones sociales. Así mismo, en la reciprocidad equilibrada también puede implicar mano de obra además de bienes, es decir los grupos de trabajo cooperativo (pana pana), intercambian o equilibran regalos de mano de obra. También es importante señalar que la línea entre la reciprocidad generalizada y equilibrada no está tan clara, puesto a que los regalos pueden presentar intentas expectativas del equilibrio (Ember, C, Ember, M, 1997: 155)..

La reciprocidad negativa consiste en tomar algo sin pensar en una compensación adecuada, mas bien es aprovecharse del otro. Obtener algo a cambio de nada o por lo menos de lo que vale. Una forma sueva es el regateo o robo y otras variedades de apropiación. Es decir, la reciprocidad negativa va desde “diversos grados de astucia, malicia, sigilo y violencia hasta el refinamiento de una incursión

Así mismo, existe una relación entre los diferentes tipos de reciprocidad y parentesco. Sahlins sugirió que el carácter de la reciprocidad (generalizada, equilibrado o negativa), depende en gran medida de la lejanía del parentesco entre las personas. La reciprocidad generalizada puede ser habitual entre los miembros de una familia y parientes cercanos. La reciprocidad equilibrada puede practicarse entre iguales sin un parentesco estrecho. Por otro lado, la reciprocidad negativa puede practicarse contra extraños y enemigos (Ember, C, Ember, M, 1997: 155).

La redistribución es la acumulación de bienes o mano de obra por parte de una persona determinada, para su posterior distribución. Solo es un mecanismo importante de distribución en sociedades con jerarquías políticas. En todas las sociedades existe un cierto grado de redistribución existente, al menos en el seno familiar. El intercambio mercantil o comercial, en el que los “precios”, depende de la oferta y demanda, tiende a aparecer con niveles mayores de productividad económica. En la actualidad, el intercambio mercantil suele implicar un medio de intercambio de uso general (dinero) (Ember, C, Ember, M, 1997: 157).

Según Blanco, M. (2004:26), tradicionalmente, la economía rural se ha relacionado con el sector primario de la economía. No obstante, en los últimos años, se ha venido desarrollando el concepto de “*La Nueva Ruralidad para América Latina*”, el que enfatiza una realidad rural sin dependencia exclusiva de la producción primaria. El nuevo concepto de lo rural, se fundamenta en la variedad de actividades que incluyan a grupos de mujeres, artesanos, comerciantes y prestadores de servicios en una noción de empresa rural de acorde a la realidad y que cruza transversalmente todos los sectores económicos, sin apartarse del sector primario pero viabilizándolo por medio de la diversificación de las actividades. Ello ha respondido a nuevas demandas surgidas respecto a la función del espacio rural, vinculadas estrechamente a los recursos endógenos del territorio latinoamericano. Al mismo tiempo están relacionadas con la biodiversidad, los

recursos naturales, el desarrollo progresivo de actividades agrícolas no tradicionales y actividades no agrícolas en el medio rural.

La nueva visión de lo rural está ligada con: a) el incremento de la producción, la productividad y la seguridad alimentaria; b) con la lucha en contra de la pobreza para lograr mayor equidad; c) la conservación del territorio y la recuperación de los valores culturales con la finalidad de fortalecer la identidad nacional; d) el desarrollo de una nueva cultura agrícola y rural en armonía con la protección de la biodiversidad y los recursos naturales; e) el incremento de los porcentajes de participación ciudadana con la meta de fortalecer el desarrollo democrático rural; f) la ejecución de acciones afirmativas para vislumbrar y afianzar el *involucramiento de las mujeres, de los indígenas* y los jóvenes, en el despegue económico de la nación desde el sector rural.

Las diferencias entre la propiedad colectiva y privada para los pueblos indígenas y la tierra, “Sus usos y aprovechamiento” se organizan en torno a sus tradiciones y costumbres ancestrales, estableciendo de este modo un vínculo de sostenibilidad y espiritualidad con respecto a la organización material de la vida y la economía indígena. Por tanto, la unidad del sistema productivo indígena, es sin duda la familia, las cuales están organizadas las actividades tradicionales para la subsistencia con una fuerte división de trabajo por roles de género y con un concepto de colectividad de la tierra (Guglielmi, G, 2006: 39).

Las tierras comunales que no se destinan al uso agrícola no están bien delimitadas y se vuelven vulnerables y susceptibles a la invasión. Los sistemas de producción según Sahlins, establece que en las sociedades primitivas la económica es vista como el proceso de abastecimiento de la sociedad. “La economía se concibe como un componente de la cultura, mas que como una particular acción humano: es el proceso vital y material de la sociedad y no es un comportamiento individual para la satisfacción de las necesidades. Así mismo, el concepto de economía indígena no se corresponde con el concepto capitalista del

mismo. Por tanto, son diferentes las motivaciones hacia el esfuerzo productivo y también las metas y finalidades productivas. Para el indígena el trabajo se articula en torno a una estructura y organización socio cultural que pone en primer plano la solidaridad y redistribución. Por tanto, es más equitativo que en las sociedades “modernas”, donde el estímulo es el interés personal (Guglielmi, G, 2006: 39).

Conflictos Interculturales

La palabra ‘conflicto’, usualmente se considera denominador de algo negativo: choque, crisis, violencia, destrucción, etc. Es cierto que tiene estos aspectos negativos, sin embargo, es imprescindible distinguir dos conceptos parecidos, pero diferentes en cuanto a su forma de manifestación: conflicto y desavenencia. Abel (1973: citado por Folberg y Taylor, 1992: 38) explica que una desavenencia es un conflicto que se manifiesta, pero un conflicto no siempre llega a ser una desavenencia. De modo que existen dos categorías de conflicto, aunque el término varía según autores: el conflicto manifiesto o real, y el conflicto oculto o latente. Por tanto, se puede denominar ‘conflicto’ como una situación en la cual dos o más actores compiten por una incompatibilidad de intereses y valores, equilibrando o desequilibrando una situación de poder (Noriko, T, Hernández, I, 2004: 13)

En un conflicto los intereses y valores son incompatibles porque el movimiento de uno afecta a otro negativamente y viceversa. El poder que es la facultad o autoridad para lograr lo deseado puede implicar: la condición socio-económica, la posesión de instrumentos jurídicos o las armas. Estos dos elementos, la incompatibilidad de intereses y valores, y el equilibrio o desequilibrio de poder determinan las opciones de alternativas. De las opciones de alternativa, Folberg y Taylor aluden a tres categorías de conflicto:

- 1) Aceptación/aceptación: cuando hay dos opciones que son atractivas las dos pero mutuamente excluyentes, o sea, si escoge una, se tiene que renunciar a la otra.

- 2) Aceptación/rechazo: cuando hay sólo una opción para escoger, es decir se desea otra opción más fuertemente, sin embargo se tiene que renunciarla por razones que son fuertes por igual.
- 3) Rechazo/rechazo: cuando ninguna de las dos opciones es satisfactoria pero se tiene que escoger una (Noriko, T, Hernández, I, 2004: 14)

Folberg y Taylor (1992) argumentan que el fin de conflicto no siempre puede ser la resolución de conflicto. Un método con coacción o fuerza puede poner fin a un conflicto, es decir, una de las partes en conflicto conquista a la otra. Sin embargo, esto no crea un estado de uniformidad o convergencia de propósito o medios. Por lo tanto la resolución y el manejo de conflictos tienen que llevar un proceso de búsqueda de un equilibrio de poder sin utilizar medios coercitivos. En este sentido, Folberg y Taylor mencionan 5 modelos tradicionales de resolución y manejo de conflictos los cuales son 1) adjudicación y arbitraje, 2) asesoramiento, 3) negociación, 4) solución de problemas y 5) mediación. El objetivo de todos es para solucionar el conflicto, pero se diferencian porque son diferentes las personas que deciden o inciden más en el proceso, también varían el enfoque y la secuencia del proceso, y traen diferentes consecuencias ya sean positivas o negativas (Noriko, T, Hernández, I, 2004: 14).

Carlos Camacho (2003: 12-14, 19-23), en su guía para el estudio de los conflictos por la tierra, plantea que en ciencias sociales, conflicto corresponde a aquella denominación general para las divergencias, las tensiones, las rivalidades, las discrepancias, las disputas y las luchas de diferente intensidad entre distintas unidades sociales: entre (y dentro de) los roles sociales (conflicto de roles), grupos sociales, organizaciones, sectores sociales, sociedades, Estados y entidades supraestatales (por ejemplo, sistemas de alianza, bloques económicos). Así mismo, lo plantea como una confrontación de intereses, percepciones o actitudes entre dos o más partes. Esta confrontación no debería interpretarse de manera negativa, ya que los conflictos poseen aspectos positivos que permiten un desarrollo que beneficie a todas las partes implicadas.

Por un tanto un conflicto es una palabra cuya definición es estrictamente académica; en la vida cotidiana se asume a través de términos más simples como enredos, pleitos y problemas. Para mencionar alguna definición formal podríamos decir que el conflicto es: Una diferencia consciente alrededor de un tema, entre dos o más personas, cuyas aspiraciones no pueden satisfacerse al mismo tiempo. El conflicto posee una estructura que consta de los siguientes aspectos:

Aspectos objetivos

- Personas: el conflicto desde el punto de vista social siempre involucra dos o más personas, que asumen conscientemente la existencia efectiva de un conflicto.
- Asunto: es el tema, o temas, alrededor del cual existen las diferencias esenciales que separan a las personas.
- Manejo: forma en que se ha atendido o reaccionado frente al conflicto.
- El manejo que se haga puede partir de una:
- Reacción: es decir, enfrentar la situación a partir de un reflejo casi instintivo de defensa, sin analizar ni cuestionarse mayor cosa sobre la situación conflictiva. Ejemplos: lucha o huida.
- Acción: actuar a partir del análisis y conforme a una estrategia, particular, grupal o social. Desde esta perspectiva, encontramos diversos modos de encarar el conflicto.

Aspectos subjetivos

- El conflicto tiene invariablemente una dimensión humana o subjetiva que generalmente no se visualiza. Son parte de esta dimensión:
- Las emociones y sentimientos.
- La necesidad humana de dar explicaciones, justificarse y desahogarse, de ser respetados y de mantener la dignidad.
- El hecho de que cada quien tiene su forma de percibir de las cosas.
- Las diferencias culturales existentes entre los actores.

- Todos estos factores pueden explicar muchas de las reacciones y posiciones frente a un conflicto. Incluso, pueden ser precisamente la causa del mismo. La no visualización y atención de estos elementos puede impedir que logremos acuerdos satisfactorios.

La tierra posee una pluralidad de significaciones admitiendo varias lecturas según la percepción de quien la concibe y el papel que ésta desempeña en su vida cotidiana. Así, la tierra para algunos puede ser un valor de cambio o un objeto de especulación financiera, y para otros constituirse en un símbolo de sus luchas identitarias y de su cosmogonía. Esta lectura diferencial de la tierra incrementa su potencial de conflicto en los niveles de la polémica política e ideológica al discutirse sobre un mismo objeto visto de manera distinta por los actores sociales que tienen relación con él.

El universo de las ideologías y de las concepciones de la tierra no es tan simple como la oposición entre el valor de cambio y el significado cosmogónico. Las evoluciones diferenciales de los distintos grupos étnicos y culturales, y aun al interior de ellos mismos, definen un amplísimo espectro de valoraciones sobre la tierra y el territorio, donde los tipos básicos sólo constituyen la base del análisis para conocer sus derivaciones regionales y locales. Las expresiones actuales de la dinámica agraria son el resultado de los procesos de cambio histórico que, junto con la economía y la sociedad, han producido transformaciones en las concepciones y valoraciones de la tierra y sus recursos.

Los conflictos relacionados con la tierra y el territorio, en general, no son el producto de coyunturas. Por el contrario, aunque eclosionan al confluir varios factores desencadenantes tienen, en la mayoría de los casos, raíces históricas casi siempre agudizadas por la carencia de seguridad jurídica y la oposición entre el derecho nacional y el derecho consuetudinario de tierras y gestión del territorio.

Por ello, para analizar esos conflictos, es preciso establecer algunas premisas de base:

- Los conflictos relacionados con la tierra tienen una génesis multicausal que articula factores jurídicos, económicos, políticos, laborales, étnicos y religiosos.
- Durante la historia, las causas originales se han rearticulado, presentando distintas fisonomías en cada época y acumulándose esta historia en la conciencia colectiva de las poblaciones involucradas en los fenómenos agrarios. Estos, además, se insertan en el inconsciente colectivo, muchas veces asociándose con la reivindicación o afirmación de las identidades étnicas, políticas y culturales.
- El enfrentamiento armado de las últimas cuatro décadas del siglo pasado intensificó los conflictos sobre la tierra y el territorio, o bien modificó su fisonomía al agregarse factores derivados de nuevas dinámicas de la confrontación política. El desarraigo, la violación de los sitios sagrados, un espacio sembrado de cementerios clandestinos, el desplazamiento forzado de población y la pérdida de derechos sobre la tierra de los desarraigados, constituyen expresiones del enfrentamiento ligadas a la tierra.
- Los procesos sociales, políticos y económicos del posconflicto, lo mismo que las transformaciones dirigidas a la construcción de la paz, contribuyen a definir nuevas características del conflicto agrario relacionadas con la expresión de la reivindicación y la posibilidad del recurso a nuevas instancias para el reclamo de derechos.
- Una cultura patriarcal que desconoce los derechos sobre la tierra de las mujeres, aunque la ley los reconozca, principalmente en las adjudicaciones de tierras nacionales o mediante programas estatales.
- La inexistencia de un catastro y un registro de derechos de tierra confiables son la base de la debilidad del Estado y su incapacidad de garantizar seguridad jurídica sobre la tierra.

También hay otro elemento de medular importancia para comprender las dinámicas del espacio rural guatemalteco. Éste radica en su carácter dual:

- Como tierra propiamente dicha; es decir, como un medio de producción cuyos derechos de posesión son susceptibles de ser cuestionados y donde se aplican las demandas de redistribución.
- Como territorio étnico, nacional, tradicional, sagrado o comunitario; o sea, agregando un conjunto de valores de tipo histórico, cultural e ideológico que superan las reivindicaciones económicas y se colocan fuera de las coyunturas políticas y sociales.

Este doble carácter le da a la tierra una particular susceptibilidad de colocarse en una posición relevante al confluir otros factores políticos y sociales que generan una situación de conflicto. En general, la demanda territorial coincide con las demandas socioeconómicas, incluyendo las laborales y la reivindicación de redistribución. Al otro extremo, no necesariamente la reivindicación de tierras por razones de carencia o insuficiencia coincide con la territorial.

Por su parte, el estudio de los conflictos interculturales desde sus inicios en los años 1950, se ha visto como un proyecto académico interdisciplinario en el cual el estudio del componente cultural en particular juega un papel importante y clave para el análisis de los conflictos. Los diferentes conceptos culturales de los diversos pueblos, quienes entran en contacto con otras culturas, pueden generar conflictos. En el estudio de los conflictos interculturales, se debe tomar en cuenta las herramientas analíticas para el estudio del conflicto y su respectiva reseña histórica, así mismo las disposiciones biológicas y culturales de los individuos y los pueblos (Kranz, J, 2005:1).

Para el análisis del estudio de conflictos, es necesario diferenciar los niveles de análisis y desde luego el tamaño del grupo. Por tanto, según el tamaño del grupo, los conflictos pueden ser intra- personal, Inter-personal, entre grupos sociales, Internaciones, Interculturales e interespecies. Para el estudio de conflictos se debe

diferenciar según sus respectivos objetos, los cuales pueden ser bienes (Distribución de los recursos naturales) o valores (Normas sociales, creencias religiosas y cosmovisión, etc). Los conflictos, según su nivel de intensidad, pueden ser latentes, manifiestos, de crisis leve y severa hasta llegar a guerras, donde la racionalidad y la irracionalidad desprenden niveles de violencia. Los conflictos, como toda relación social, pueden presentar balances simétricos y asimétricos, los cuales determinan lo antagónico y non-antagónico de los mismos (Kranz, J, 2005:2-4).

Desarrollo con Identidad en los Pueblos Indígenas

La sostenibilidad o insostenibilidad se puede ver desde varias ópticas. Mordt (2002) introduce cuatro dimensiones de sostenibilidad: sostenibilidad ecológica, económica y espacial, y la dimensión social de la sostenibilidad.

Mordt define el concepto de la sostenibilidad de siguiente manera: si la manera o los sistemas de satisfacer las necesidades de la población humana pueden generar un ingreso doméstico por encima de la línea nacional de pobreza: sostenibilidad económica y a la misma vez conservan los recursos naturales y mantienen diversidad de opciones para la futura producción: sostenibilidad ecológica, es la condición necesaria para que exista la sostenibilidad espacial porque los procesos productivos deben permitir una permanencia de la población en sus lugares.

La permanencia de la población en un lugar engendra sentido del lugar o pertenencia geográfica el cual influye en lo que Mordt llama contratos con la naturaleza como dimensión social de la sostenibilidad, porque si tiene intención de quedarse permanentemente y hay experiencias y conocimientos prácticos acumulados en el lugar, la población puede pensar más allá del aprovechamiento netamente económico para su sobrevivencia, lo que muchas veces resulta mejor a que alguna institución imponga las legislaciones ambientalistas formales. El planteamiento de Mordt sobre los contratos con la naturaleza se basa en las ideas

y prácticas ambientalistas o no, y para medirlas clasifica los discursos de los campesinos en dos polos opuestos: ambientalista o de sobrevivencia. Este último se considera como un pretexto de las ideas y prácticas no ambientalistas.

La seguridad de la tenencia de tierra es un factor muy importante para la sostenibilidad en la frontera agrícola ya que incide en los contratos con la naturaleza. Es como un requisito para invertir en la conservación de suelos. (Wachter, 1994 citado por Mordt, 2002: 26) porque la inseguridad en la tenencia de la tierra desanima a los campesinos para hacer esfuerzos ambientalistas, más bien puede provocar que sólo saquen provecho económico de los recursos naturales existentes, y después emigren a otro lado.

También en América Latina, en ausencia de títulos, la posesión de un nuevo lote en un área virgen se señala tradicionalmente por la deforestación del lugar para mostrar que se ha invertido trabajo en la tierra. Irónicamente, la destrucción del recurso forestal, aunque no se haga para realmente cultivar la tierra o hacer uso de la misma, se denomina una mejora.

El argumento de Mordt sobre el tipo de tenencia de tierra — sin importar la cuestión de los títulos — es que el uso de los recursos naturales puede ser influido por el tipo de propiedad: privada o comunal. Puede ocurrir un dilema entre la estrategia económica individual y el costo de la degradación del medio ambiente compartido por el conjunto de la comunidad. Sin embargo, a medida que evoluciona una comunidad, sus decisiones como organización comunal pueden incidir, en menor o mayor grado, en el patrón de uso de los recursos naturales. Por lo tanto, es muy importante enfocar los esfuerzos de las organizaciones comunales.

Los contratos con la naturaleza pueden ser influidos también por la experiencia individual en otros lugares de donde vienen o conocimientos adquiridos en los talleres de las organizaciones ambientalistas. Los contratos con la naturaleza, es

decir la manera de relacionarse con la naturaleza o los valores culturales sobre la naturaleza, los cuales determinan la manera de uso de los recursos naturales, por lo tanto influyen en la sostenibilidad económica y ecológica. Si alguna de las cuatro dimensiones de la sostenibilidad tiene falla, se hace un círculo vicioso en la sostenibilidad en la frontera agrícola, lo cual no beneficia a nadie.

Existen varias experiencias sobre la evaluación de la Sostenibilidad. A corto plazo, se propone tres dimensiones: la ecológica, económica y social. Así mismo se considera que a corto plazo la evaluación de la Sostenibilidad en tres dimensiones puede llegar a ser conflictivas, pero a largo plazo se puede llegar a reconocer la interdependencia y las relaciones complementarias de cada una de estas.

Sin embargo, estas dimensiones para los pueblos indígenas, tienden a ser conflictivas, puesto a que el propósito de la Sostenibilidad es llegar a un desarrollo. Pero para los pueblos indígenas, se tiene que pensar en un “desarrollo con identidad” (otros términos parecidos serían “desarrollo ecosostenible”, “etnodesarrollo” etc.), que reconoce “... *al alto grado de correlación entre la ubicación geográfica de áreas de alta ocupación indígena con las áreas de alta vulnerabilidad ecológica(...) y de las zonas de alta biodiversidad*” (Grunberg, G, 2004:4)

El concepto de desarrollo es un concentrado de la ideología de la modernización capitalista y frecuentemente se confunden dos connotaciones diferentes: por un lado el proceso histórico de la acumulación del capital para viabilizar la “revolución industrial” europea, y, en consecuencia, el surgimiento de la sociedad capitalista, moderna, industrial y “blanca” de Europa y de sus colonias. Por tanto, el concepto del desarrollo es intrínsecamente eurocéntrico y economicista y está formando un filtro intelectual para nuestra visión del mundo contemporáneo. El carácter artificial y reduccionista de los indicadores macroeconómicos del desarrollo, demuestra su cercanía ideológica a la teoría económica neoclásica, identificando desarrollo

antes que nada con crecimiento económico y usando la sociedad occidental europea como parámetro universal (Idem)

La crisis del concepto de desarrollo comienza sentirse a partir de los años 70, con los resultados del informe del Club de Roma en 1972 sobre los límites del crecimiento, el surgimiento del movimiento ambiental y la articulación de movimientos indígenas y campesinos en América Latina que ya no tratan de buscar un “desarrollo alternativo” sino una “alternativa al desarrollo”, inscrito a un proceso de descolonización y liberación, que busca “desarrollo humano” o “etnodesarrollo” autogestionado.

El etnodesarrollo significa una alternativa real para construir un futuro con más justicia, sin que los pueblos tengan que someterse a modelos homogeneizadores de desarrollo. Por tanto, por etnodesarrollo se entiende el ejercicio de la capacidad social de un pueblo para construir su futuro, aprovechando para ellos las enseñanzas de su experiencia histórica y los recursos reales y potenciales de su cultura, de acuerdo a un proyecto que se defina según sus propios valores y aspiraciones (Calva, T, 2005)

El hecho de que el etnodesarrollo este restringido a los pueblos indígenas, tuvo como respuesta un concepto más amplio e incluyente que trasciende lo étnico y se centra en los aspectos culturales de “todos los pueblos”. Fue entonces que Rodolfo Stavenhagen, acuñó el término de “Autodesarrollo”, que se caracteriza porque debe de partir de una visión endógena, contemplar estrategias incluyentes, basarse en relaciones simétricas, utilizar y aprovechar los patrimonios culturales existentes, utilizar recursos de la región y finalmente porque parte del pueblo y es para el pueblo.

Así mismo, el autodesarrollo se refiere al ejercicio de la capacidad social de un pueblo para construir su futuro, aprovechando para ello las enseñanzas de sus experiencias históricas y los recursos reales y potenciales de sus culturas de

acuerdo con un proyecto que se defina con sus propios valores y aspiraciones. Es decir, el autodesarrollo es el legítimo derecho que tienen los pueblos de configurar su futuro, es un desarrollo basado no solo en la satisfacción de necesidades o en la sobrevivencia a la pobreza, sino mas bien el ejercicio de derechos y el bienestar pleno que permita economías sostenibles e interculturales. (Calva, T, 2005)

Siguiendo los argumentos de Tania Calva, 2005: plantea que en Latinoamérica existe un sin número de organizaciones indígenas y negras que buscan un reconocimiento real de su identidad, de sus derechos, que se reconozca la realidad étnica y pluricultural que se vive en cada país, que haya un respeto por la autonomía de los procesos comunitarios y organizativos de los grupos étnicos y que se practique una verdadera igualdad de oportunidades y de acceso al bienestar social.

A pesar de las ideas de libertad y de igualdad que se decretaron después de la abolición de la esclavitud, y que los pobladores indígenas y negros formalmente son consideradas libres y como ciudadanos de pleno derecho, a mas de ciento cincuenta años, siguen siendo "marcados" y obligados a efectuar las mismas labores en las que se habían desempeñado durante el período esclavista. De la misma forma muchos pueblos indígenas y negros han sido "empujados" a la adopción de estilos de vida que les niega su propia identidad, su pasado; han sido encarrilados en un sistema que al tiempo que elimina su cultura, estigmatiza y niega la historia, hace diferenciación de grupos y no ha permitido ninguna movilización dentro de la escala social.

Las teorías del desarrollo y de sus sinónimos, - riqueza, crecimiento, evolución, progreso, industrialización -, a la hora de ser aplicadas a la situación latinoamericana, han sido débiles en sus planteamientos por no concebirse integrales y no contemplar soluciones para las diversas realidades y necesidades de educación, salud, empleo, vivienda, de reconocimiento cultural que se presentan. La población indígena y de origen afroamericano sigue estando

excluida de la riqueza, de los bienes y servicios, de la toma de decisión y de la información. Esta política de exclusión social ha sido responsable de que en Latinoamérica observemos los mayores indicadores de inequidad a nivel mundial.

La situación económica, cultural y socio política actual no responde a las aspiraciones de desarrollo de los pueblos indígenas. Sus objetivos de reducción de la pobreza no pueden alcanzarse sin poner en tela de juicio el paradigma de desarrollo dominante. Y es por ello que debe aplicarse un nuevo paradigma que reconozca el principio de “desarrollo con identidad”; que deberá ser validado con la gente en el terreno y que deberá ser adaptado a la luz de la experiencia.

La lucha contra la pobreza de los pueblos indígenas no puede ser una realidad si esta población no es considerada seriamente como un sujeto de su propio desarrollo y no como un objeto de intervención. Ese desarrollo solo podrá alcanzarse si se logran establecer nuevos paradigmas, en los cuales se logre establecer un “desarrollo autodeterminado”, es decir, que reconozca el derecho a buscar el total desarrollo social, ambiental y económico y en el que los pueblos indígenas sean verdaderos protagonistas, en que se puedan generar oportunidades para la creación de riqueza y el reparto de beneficios.

Es notorio que en términos generales, los pueblos indígenas viven en zonas ricas en recursos. Paradójicamente, presentan también niveles desproporcionadamente altos de pobreza. La liquidación de activos y la degradación de los recursos por agentes externos es un problema ingente para los pueblos indígenas, que se agrava todavía más por la falta de títulos de propiedad sobre sus tierras. Los líderes indígenas mantienen que viven en zonas castigadas por la “maldición de los recursos”: tierras que contienen minerales y otros recursos de gran valor comercial que intereses externos tratan de explotar para obtener beneficios financieros. Algunos pueblos indígenas han cartografiado sus activos para proteger sus recursos, mientras que otros prefieren considerar esa información

como confidencial mientras no estén dispuestos a gestionarlos de manera independiente.

Asimismo el hecho de que muchos Estados no reconozcan los derechos de los pueblos indígenas a la tierra representa un grave obstáculo para su desarrollo: es una amenaza no sólo para sus medios de subsistencia sino también para sus culturas y prácticas espirituales. Les es difícil obtener el reconocimiento del derecho a sus tierras, sobre todo cuando las legislaciones nacionales exigen un título legal de propiedad. Este requisito no forma parte de la tradición de los pueblos indígenas, que muchas veces tienen prácticas comunitarias de propiedad de la tierra.

Un abordaje intercultural es necesario para afirmar y rescatar la identidad cultural de cada una de los grupos étnicos, para lograr establecer el derecho a la propia identidad, a la propia cultura, para establecer un orden de equidad, mas allá de la diversidad.

El desarrollo con identidad de los pueblos indígenas se refiere a un proceso que comprende el fortalecimiento efectivo de los pueblos indígenas, en que tengan la posibilidad de vivir en armonía con el medio ambiente, en que la buena administración de los territorios y recursos naturales les genere los beneficios de una vida de mayor calidad, en que la generación y el ejercicio de autoridad les permita autodeterminar su destino, y en el que el respeto a los valores y derechos indígenas, incluyendo derechos culturales, económicos, sociales e institucionales de los pueblos indígenas, de acuerdo a su propia cosmovisión y gobernabilidad se haga realidad.

Este concepto se sustenta en los principios de equidad, integralidad, reciprocidad y solidaridad y busca consolidar las condiciones en que los pueblos indígenas y sus integrantes puedan contar con bienestar y crecer en armonía con su entorno, aprovechando para ello, según sus propias prioridades, el potencial de sus bienes culturales, naturales y sociales.

El término identidad tiene diferentes usos y aplicaciones. Pero aquí no nos vamos a referir a la identidad nacional o a la identidad con un sentido psicológico; nos referimos a una identidad más sencilla y más concreta. Es la identidad individual que conlleva a una identidad colectiva, concebida como el conjunto de elementos, de vivencias y de formas de vivir y de ver la vida que tiene cada ser humano, de la conciencia o reconocimiento que tiene y hace de su propia historia, de su propia cultura y cosmovisión. Es la identidad que nos permite actuar de tal o de cual manera sin sentirlo como una imposición, sino como una necesidad para el propio beneficio y para el beneficio colectivo, en armonía con su entorno.

Diferentes procesos de aculturación y transculturización en las sociedades latinoamericanas han borrado paulatinamente la identidad y el sentido de pertenencia de una buena parte de los pueblos indígenas y de descendencia africana. Sobre todo hoy en día, en que la globalización de los medios de comunicación imprime con mucha vehemencia modelos de vida orientados al consumismo de las sociedades occidentales, en la que McDonalds, Coca Cola, y Nike, entre otros condicionan las aspiraciones y estilos de vida de las nuevas generaciones, la identidad de las comunidades indígenas se ve seriamente amenazada.

El fortalecimiento de esa identidad propia, de esa capacidad de identificarse con sus familiares, clanes, grupos y etnias, es entonces una necesidad imperante para lograr el desarrollo.

Identidad y desarrollo deben configurarse en una relación simbiótica. No puede haber desarrollo sin un fortalecimiento de la identidad y la identidad solo puede sobrevivir si realmente existe un desarrollo, en el que los pueblos indígenas puedan reconocerse, realizarse. Ese proceso de desarrollo con identidad deberá traducirse en hechos concretos, en acciones palpables, que permitan cambiar

realmente la rueda de la historia. Se requiere por ende desarrollar demandas en torno a:

a) La reparación del desbalance, históricamente construido y acrecentado, entre el aporte significativo de la población indígena y afrodescendiente a la construcción de los estados nación de América Latina en lo material, lo cultural y lo político, y la escasísima retribución de la Nación a las comunidades indígenas y negras en términos de inversión social y recursos productivos para su sostenimiento y desarrollo, protegiéndose la diversidad étnica y cultural y el derecho de las comunidades indígenas y negras a participar en las decisiones que las afectan, sin que esto signifique medidas paternalistas.

b) La garantía de equidad en cuanto al acceso a oportunidades de educación, salud, vivienda digna, transporte, empleo y de promoción en general, todo en el marco del derecho a la diversidad étnico social.

c) Al reestablecimiento del principio de dominio de los pueblos indígenas y comunidades afro descendientes sobre sus territorios ancestrales, lo que les permitirá explotar de manera racional y sostenible los recursos naturales, la base para su desarrollo con identidad.

d) A derecho de autodeterminación, es decir a tener la capacidad ser actores de los propios destinos históricos; de tener autonomía local y participación ciudadana en un sentido amplio. Es el derecho a controlar los procesos de planificación, lo que implica el fortalecimiento de los grupos y redes de apoyo local, de las instituciones locales para el control social sobre los procesos, para fortalecer la capacidad local para generar respuestas, concertar y negociar alternativas de solución a los problemas de cada comunidad, lo que garantiza que los planes sean el resultado de acuerdos, concertaciones, negociaciones con las comunidades.

e) A reafirmar el derecho al ser, que es una afirmación del derecho a la diferencia, a la cultura propia, a un propio modo de ser social con su propia cosmovisión,

potencial de enriquecimiento de cualquier sociedad que se centra el desarrollo en la gente, apoyándola en el crecimiento de la dimensión humana. Se fortalece así la capacidad de decisión, la creatividad, la solidaridad, el respeto mutuo, la valoración de lo propio, la dignidad, y la conciencia de derechos y deberes; se fortalece la identidad étnica y cultural y el sentido de pertenencia al territorio.

f) A fomentar la sostenibilidad de las acciones, sobre todo aquellas relacionadas a la explotación de recursos naturales, respetando sus prácticas tradicionales, sus territorios y el futuro de las poblaciones venideras. La propia cultura e idiosincrasia de las comunidades han permitido conjugar los sistemas propios de organización social y productiva que combinan actividades extractivas de pesca, caza, explotación forestal, minería y extracción de fibras para artesanías, con la agricultura de vega basada en la asociación de cultivos agroforestales, recolección de frutos silvestres, palmitos y plantas medicinales. De esta forma se podrá seguir conservando en el tiempo amplias zonas ecológicas de gran importancia para las industrias extractivas y vitales para la sobrevivencia de las comunidades que allí habitan. Se han de fomentar la búsqueda de alternativas socio-productivas que recuperen, validen y potencien las estrategias adaptativas ancestrales, para diseñar y concertar planes y proyectos de desarrollo centrados en la población y que tenga como eje el uso, la explotación racional y preservación de los recursos naturales y la biodiversidad de la región.

Tragedia de los Comunes e Instituciones Autogestionarias

En su clásica teoría sobre la “Tragedia de los comunes”, Hardin, expuso el riesgo de degradación a que se exponían los recursos de acceso abierto, sin embargo, muchos de esos recursos de supuesto acceso abierto son en realidad recursos comunes, ya que en aquellos, lo que hace falta es una gestión colectiva. En este sentido, es necesario indicar que cuando los derechos de propiedad colectiva se aplican a los recursos comunales, existe una gestión colectiva que impide el sobre uso y destrucción de dichos recursos en beneficio de unos cuantos. Así mismo, se establece que la propiedad es un artificio jurídico que confiere el derecho de usar

un bien, es decir, la posibilidad de regular el uso de esos recursos (especificidad), ceder esos derechos a otros (transferencia), imponer o recibir sanciones y recompensas (exclusividad), así como también ejercer o poner en vigencia esos derechos (aplicabilidad) (Reyna, et al 1999: 21).

Las implicaciones de la “tragedia de los comunes”, también plantea que los bienes de propiedad comunal son más fáciles de ser degradados por el hecho de ser sistemas abiertos, así los primeros en llegar con los más beneficiados. Siguiendo el argumento de Ostrom, 1992, citado por Reyna, et al, 1999, una institución es el conjunto de normas utilizadas por un grupo de personas, con la finalidad de organizar actividades repetitivas que producen resultados que afectan a esos individuos y que podrían dañar a otros. Este conjunto de normas pueden ser reglas en uso o reglas formales. Entre estas reglas y normas, podemos mencionar a las normas operativas, las cuales son aquellas que en efecto son utilizadas, controladas y aplicadas cuando las personas deciden sobre las acciones que llevaran a cabo dentro de marcos operativos o cuando toman decisiones colectivas. Por tanto las normas operativas deben ser de conocimiento común, para su control y aplicación. Las reglas en uso deben ser conocidas, comprendidas y obedecidas, por mas de un solo individuo.

Las reglas en uso son similares al conocimiento en uso, en el sentido de que no son observables directamente, es decir, determinar que reglas están en uso es similar a determinar que conocimiento esta en uso. Por tanto, las dificultades que tiene la observancia de las instituciones, son con frecuencia dos aspectos: El primero es pensar que las reglas en uso son siempre iguales a las leyes o procedimientos formales. El segundo es suponer que no existen instituciones diferentes de las que han sido creadas formalmente a través de actos gubernamentales. Ambos errores reflejan una falta de comprensión acerca de la forma de crear, mantener y utilizar el capital social .

Los incentivos tienen su origen en múltiples fuentes: los valores internos que los individuos asignan a diferentes resultados y a las actividades necesarias para conseguirlos. Las variables físicas y tecnológicas afectan la transformación de actividades en resultados. Los valores culturales generales compartidos por los individuos de una comunidad. Por otro lado, existen otros efectos o distorsiones que los incentivos pueden determinar, como fraudes, corrupción y sobornos, originados posiblemente de la vulnerabilidad de los actores, quienes pueden verse forzados a cometer infracciones, alterando el orden y la estabilidad de las propias organizaciones .

Las reglas o normas elaboradas dentro de un grupo social, generalmente obedecen a un conocimiento compartido, es decir, es a través del tiempo y del conocimiento que se tiene del medio natural, que las reglas en uso o reglas operativas aplicadas en el manejo de los recursos se van adaptando, innovando o decayendo conforme la comprensión cultural en que analice. Es por ello, que la cosmovisión propia de la cultura indígena ha propiciado la creación de reglas para el uso de los recursos.

La cohesión comunitaria que se aprecia en algunas comunidades la conservaciones de los valores morales, religiosos, productivos y de entendimiento social. Es por ellos que preservar la tierra en forma comunal ha significado para los pueblos indígenas mantener una cohesión cultural. La teoría de la propiedad común y las áreas protegidas: Los orígenes de las áreas protegidas y los sucesos en dónde prevalece el interés por conservar, así como la necesidad de satisfacer las demandas, no necesariamente benefician a los habitantes asentados dentro de las áreas protegidas. Las alternativas de manejo comunitario se encuentran en el esquema de desarrollo sostenible, para lo cual es necesario plantearse el desarrollo mismo de las poblaciones de la periferia del área protegida. El sentirse dueño de un territorio no necesariamente tiene que estar ligado a la propiedad privada individual, ni al reconocimiento jurídico que se le asigne .

Por otro lado, cuando hablamos de propiedad comunal, las características importantes al analizar el régimen de propiedad comunal son: la institucionalidad, entendida como los arreglos internos a las normas en usos para regular el acceso del recurso, el conocimiento del entorno, ligado principalmente a los procesos de cosmovisión, experimentación e investigación y a los procesos de auto gobernanza local, es decir el control local que se pueda ejercer sobre una territorialidad que responde muchas veces a procesos de identidad cultural. Para fortalecer la institucionalidad es necesario realizar una socialización del conocimiento del entorno ligándolo a proceso de cosmovisión y lo mas importante fortalecer el proceso de autogobernanza local.

La participación comunitaria es un concepto estrechamente vinculado al empoderamiento. Se entiende por poder local a las fuerzas acciones y expresiones organizativas en el ámbito de la comunidad, del municipio y de la región que contribuyen a satisfacer necesidades, interés y aspiraciones de la población local y como vía para convertirse en sujetos o protagonistas de sus vidas. El poder local hace referencia a la dinámica de los actores sociales en diferentes dimensiones y contextos situados en un ámbito espacial determinado que es lo local, así como el lugar en donde se dan hechos jurídicos, normas, valores, prácticas y usos propios de este lugar.

Finalmente destaca Ostrom de que el poder local puede o no plasmarse en los espacios de poder formal o gobiernos locales (como las alcaldías). Puede construirse a través de las organizaciones que gozan de representatividad y/o legitimidad otorgada por la comunidad. El empoderamiento significa que las comunidades deben tener poder y control sobre sus organizaciones, sus comunidades, sus familias y sus propias vidas, para el cambio individual o colectivo mediante la reflexión conjunta y toma de decisiones.

III MARCO METODOLOGICO

Localización del estudio

La Costa Atlántica de Nicaragua, se divide políticamente en dos regiones autónomas, la Región Autónoma del Atlántico Norte – RAAN - y la Región Autónoma del Atlántico Sur – RAAS. Esta última región, política y administrativamente se divide en doce municipios, siendo uno de ellos, el municipio de la Desembocadura de Río Grande de Matagalpa y su cabecera municipal la comunidad de Karawala, asentamiento del Pueblo Sumo-Ulwa¹.

La composición étnica del municipio de la Desembocadura de Río Grande, se divide en Sumu-Ulwas, Miskitos, Creoles y Mestizos, concentrándose el pueblo Sumu-Ulwa en las comunidades de Kara y Karawala (Ver Mapa figura 1)



Figura 1. Mapa del municipio de la Desembocadura de Río Grande

Fuente: PRORAAS II

¹ Es importante destacar que el Pueblo Indígena Ulwa, a pesar de ser parte del grupo lingüístico Mayagna, se identifica como Sumu-Ulwa. Esto obedece a que el idioma de los Sumu-Mayagana del norte es diferente al Sumo meridional del Sur, por tanto, su identidad, costumbres y tradiciones presentan ciertas diferencias, las cuales para ellos son muy importantes. Así mismo, el hecho de autodenominarse Sumu-Ulwa, no significa una desunión con los Mayagnas del norte, a los que consideran como sus hermanos del norte.

La presente investigación antropológica sobre la Cosmovisión y uso cultural de los recursos naturales del pueblo indígenas Sumu-Ulwa, se desarrolló en la comunidad de Karawala, principal comunidad del pueblo Sumu-Ulwa. Es importante mencionar que el presente trabajo de investigación, desarrolló una metodología que pretende ubicar al lector en entender una realidad ignorada sobre el pueblo Sumu-Ulwa, tomando como marco de referencia su entorno natural, cultural, político y social.

Protagonistas del estudio de investigación

Los principales protagonistas del presente estudio, constituyen las diferentes instituciones sociales y culturales del pueblo indígena Sumu-Ulwa. Con esto me refiero a las familias Ulwas, los líderes, lideresas y autoridades comunitarios de la comunidad de Karawala. Para conocer y entender la realidad del pueblo Sumu-Ulwa y su entorno natural, cultural, político y social, se ha tomado como principal referencia los saberes locales, que en efecto han determinado las practicas y usos culturales de los recursos naturales y en su conjunto definen la cosmovisión del pueblo Sumu-Ulwa.

Así mismo, estos saberes locales, han definido los derechos consuetudinarios de la comunidad y desde luego han construido las diferentes arreglos internos, normas y usos sobre los recursos naturales, quienes en su totalidad no estan reflejado en el derecho constitucional. Lo anterior, me lleva a plantear ¿Cuál es el papel de las diferentes instituciones sociales del pueblo Sumu-Ulwa en la administración comunitaria de los recursos naturales?, Porque se origen conflictos en el proceso de autogobernancia comunitaria?, ¿Cuál es la situación de la identidad del Pueblo Sumu-Ulwa?. Estas preguntas, dieron la pauta a un proceso de investigación integrador, de orientación filosófica y paradigmática, que busca sobre todo entender la cosmovisión del Pueblo Sumu-Ulwa y su interrelación con los recursos naturales y la identidad del pueblo Sumu-Ulwa.

Además es importante mencionar que para conocer y entender “la realidad olvidada” del pueblo indígena Sumu-Ulwa, en primer termino se debe conocer la cosmovisión y uso cultural de los recursos naturales. Esto con el propósito de aportar al diseño de políticas socio-culturalmente pertinentes para el manejo, la administración comunitaria y autogobernancia de los recursos naturales en la comunidad de Karawala. Así mismo, esta autogobernancia debe apuntar al fortalecimiento de la identidad cultural de las diferentes instituciones sociales, en donde se les permita contribuir al diseño de un plan de manejo de los recursos naturales, donde se planteen los derechos consuetudinarios para la administración comunitaria y desde luego colectiva de los recursos naturales.

Enfoques Técnicos Metodológicos aplicados en el estudio

El principal enfoque metodológico de la investigación ha sido el etnográfico. Por ser un estudio de “Cosmovisión”, la metodología ha sido integradora, es decir, todos los elementos de la cultura, economía, política y del entorno mismo del pueblo Sumu-Ulwa han sido tomando en cuenta para entender la cosmovisión del mismo. Así mismo, la participación de los protagonistas, ha constituido el principal punto de referencia sobre los resultados. Con esto me refiero a la participación activa de los **informantes** en las entrevistas, conversatorios, encuentros o también en su momento como traductores en las entrevistas y conversatorio. Entre estos cabe mencionar a:

1. **Melvin James:** Lider Sumu-Uwa. Director de la Escuela Comunitaria de URACCAN-Bluefields, quien además de ser compañero de trabajo, fue mi principal traductor en la comunidad. Cabe señalar que la traducción, no solamente significo de miskito a Español o de Sumu-Ulwa a español, sino mas bien una traducción conductora del pensamiento y la identidad del pueblo Sumu-Ulwa de Karawala.
2. **Francisco Santiago:** Líder y Profesor Sumu-Ulwa de la comunidad de Karawala y presidente del CODIUL, quien además ha trabajado en los

diferentes procesos de revitalización cultural en la comunidad desde el año 1987.

3. **Nethan Abraham:** Joven Sumu-Ulwa, egresado de la carrera de sociología y actualmente profesor de primaria. Nethan, ha significa un informante clave para el desarrollo de las entrevistas, encuentros y conversatorio con algunas personas de la comunidad de Karawala. Además de ser un punto de enlace en la comunidad, me ha ayudado a entender la cosmovisión y el papel de los jóvenes en la comunidad.
4. **Jonathan Palsmiton:** Presidente del Consejo de ancianos de la comunidad de Karawala, quien además de ser uno de los líderes de la comunidad es agricultor y desde luego, ha comportado conmigo el uso cultural de los Recursos naturales del pueblo Sumu-Ulwa de Karawala.
5. **Anthony Simons:** Sindico de la comunidad de Karawala, quien es uno de los líderes mas jóvenes de la comunidad, y quien me ha permitido compartir sus experiencias.
6. **Leonzo Night:** originario de la comunidad de Sumu-Ulwa de Karawala, profesor de la Escuela Normal de Bluefields, líder de la comunidad y ex consejal regional. El profesor Night, he compartido conmigo sus experiencias para entender el origen de los conflictos por la administración comunitaria de los recursos naturales y desde luego los diferentes espacios y posiciones de las instituciones sociales de la comunidad Sumu-ulwa de Karawala.
7. **Victor Coleman:** Ex alcalde del municipio de la Desembocadura de río Grande de Matagalpa, originario de la comunidad de Sandy Bay, Miskito, quien ha manifestado sus opiniones alrededor del proceso de demarcación territorial, administración comunitaria en el municipio de la desembocadura y los conflictos existentes en las comunidades de la Desembocadura.
8. **Marcos Romero, Derick Humfred:** Pequeños agricultores de la comunidad de Karawala.

9. **Romell Spellman, y los jóvenes de la Escuela comunitaria:** Quienes han compartido sus experiencias y visión como jóvenes líderes profesionales de la comunidad Sumu-Ulwa de Karawala.

Trabajo de campo (Experiencia de las visitas a la comunidad)

Se realizaron seis visitas a la comunidad, las cuales en su mayoría tuvieron una duración de una semana:

- ⊗ I Visita Enero del 2005: En la primera visita, se presentó la propuesta de investigación a la comunidad. Para ello, se realizó una reunión con los líderes de la comunidad, entre estos, el Consejo de Ancianos, presidido por Jonatan Palsmiton, el coordinador de la comunidad: Sr. Dexter Levy, y los miembros del consejo de ancianos. En esta primera visita a la comunidad, se trabajó con algunos líderes y comunitarios. Desde mi propia experiencia, este primer acercamiento con la comunidad, determinó los primeros cuestionamientos sobre el abordaje de mi tema de investigación. Es importante mencionar que en este momento, la comunidad contaba un alcalde electo, el Sr. Leslie Downs, quien todavía no había asumido dicho cargo en el municipio. Así mismo, cabe señalar, que durante esta primera visita, la comunidad estaba en la víspera de elegir sus nuevas autoridades comunales.

- ⊗ II Visita Noviembre del 2005: La segunda visita, en Noviembre del 2005, la realice en el marco del acompañamiento que la universidad proporcionó a las comunidades afectadas por el huracán Beta. Durante esta visita, a pesar de que los fines de la misma estaban destinadas a acciones humanitarias hacia los damnificados, fue el momento preciso para entender y vivir el papel determinante de los recursos naturales para el pueblo sumu-Ulwa. El huracán, es un evento que dentro de la cosmovisión sumu-Ulwa, los dueños del bosque, manifestaban su molestia en relación al aserrío que recientemente se instaló en la comunidad bajo el aval de las autoridades comunitarias. La destrucción del bosque, significó en ese

momento, la perdidas del sustento del pueblo: “*El huracán se llevo todos los marañones y peras (..) ahora, ya no podemos comer*”. Así mismo, es importante señalar, que en el marco de la situación post - huracán, esto también despertó el ambiente político y electorero en la comunidad. Esto debido a que iniciaba la campaña regional para los comicios de Marzo del 2006, por tanto, los diferentes partidos políticos se abrieron para desarrollar proselitismo político en las comunidades afectadas. En este momento, pude hacer anotaciones sobre la incompatibilidad entre el discurso de los diferentes partidos políticos y la realidad del pueblo Sumu-Ulwa de Karawala. Cabe señalar que para esta fecha, el consejo de ancianos estaba presidido por el Prof. Francisco Santiago y por tanto la estructura comunitaria también había cambiado en relación a la que se encontró en enero del mismo año.

☞ III Visita Febrero del 2006: La tercera visita se realizó en Febrero del año 2006, para este entonces, la comunidad, de alguna forma u otro, lentamente se estaba recuperando de los estragos del huracán Beta. En este momento, nuevamente, las autoridades comunitarias habían cambiado. El consejo de ancianos, estaba presidido nuevamente por el Sr. Jonathan Palsmiton, con quien nuevamente se converso sobre los propósitos de la investigación. Durante esta visita, se empezaron a sentir las tensiones a lo interno de la comunidad, sobre todo entre las autoridades tradicionales y las del estado, es decir, entre el consejo de ancianos y la alcaldía. En este momento, podría decir, que algunos de los comunitarios manifestaron cierto acertamiento hacia mi trabajo de investigación y mi persona como investigadora. Hago mención de esto, porque durante esta tercera visita, las personas comenzaron a manifestar los conflictos internos entre las diferentes instancias de la comunidad, esto desde luego, me indico que ya existía un vinculo mas cercano entre los protagonistas de estos estudio y mi persona como investigadora.

- ⊗ IV Visita Marzo del 2006: Durante la IV visita, conté con el acompañamiento del Dr. Jorge Grunberg, tutor del presente estudio. Durante esta visita, resalto el ambiente electoral en la comunidad. Así mismo, se realizaron visitas a las comunidades como La Barra, Sandy Bay y Walpa, en donde también se pudo notar la constante de los diferentes partidos políticos. Durante estas visitas a las diferentes comunidades del municipio, pude notar que las tendencias electorales, también estaban determinadas por las comunidades mismas. Esto me indicaban algunas pautas históricas para entender el conflicto entre Sandy Bay y Karawala, el cual mas allá de ser un conflicto étnico, e intercultural, incluía también el poder de los partidos políticos.
- ⊗ V Visita Junio-Julio del 2006: Durante esta ultima visita a la comunidad, se encontraron ciertos hallazgos para el estudio de los conflictos en la comunidad. Fue muy notoria la tensión entre las diferentes instituciones sociales en la comunidad y sus autoridades comunitarias y tradicionales. La apertura del aserrío San Roque, a lo interno de la comunidad presentaba posiciones encontradas (a favor y en contra). Esta situación, se agudizo cuando por iniciativa de algunos comunitarios, se llevo la moción al consejo Regional de RAAS (CRAAS) y determinó el cierre del aserrío. Además se debe mencionar la ley de veda forestal emitida por el gobierno en el presente año, en donde las actividades de explotación de madera, por tiempo indefinido se suspendían. Esta situación, creo mucha inestabilidad entre los comunitarios, tanto desde el punto de vista económico, como social y político.

IV ANTECEDENTES Y CONTEXTO DEL ESTUDIO

El mundo y los derechos humanos e Indígenas a partir de los años 50.

En la evolución de los derechos humanos, de la tercera generación, es donde se reconoce los derechos de los pueblos indígenas que es una categoría que surge en los años 50. El movimiento indígena internacional aprovecha esta ola de legitimismos reclamos para hacer valer sus derechos ancestrales. En el 1957, la OIT (Organización Internacional del Trabajo), tras un estudio sobre el maltrato laboral y la esclavitud, aprueba el **convenio 107 relativo a la protección e integración de las poblaciones indígenas**. Tras las críticas del convenio 107 y los pactos internacionales de los derechos civiles, en 1989, el convenio 107 es derogado y se crea el **convenio 169² sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes**, donde reconoce que el principio fundamental de las formas de vida de los pueblos indígenas es permanente y perdurable, así como sus organizaciones tradicionales (Jambrina, 2002:11).

El **convenio de la Diversidad Biológica**, entró en vigencia en diciembre de 1993 y ha sido ratificado en 134 países, incluyendo Nicaragua. Este convenio representa el primer instrumento legal internacional que busca proteger los ecosistemas y todas las especies. También es el primer tratado internacional sobre el medio ambiente que encara el tema de la propiedad intelectual y la necesidad de asegurar el uso y reparto equitativo de los beneficios de la biodiversidad en el artículo 8j. Los orígenes del convenio son la conferencia de las Naciones Unidas sobre el medio ambiente y desarrollo que culminó en la Conferencia de Río en 1992. Así mismo, el convenio pretende lograr los siguientes objetivos, que son la conservación de la diversidad biológica, el uso sustentable de sus componentes y un reparto justo y equitativo de los beneficios provenientes de la utilización de los recursos genéticos (Simpson, T., 1997:96).

² Es importante mencionar que dicho convenio no ha sido ratificado por Nicaragua.

Sin embargo, a pesar de los objetivos y propósitos del convenio de la diversidad biológica, el convenio presenta algunas limitaciones. Estas limitaciones o desventajas podemos determinarlas en que en un primer orden esta que los pueblos indígenas no tienen posibilidades de hacer cumplir el convenio puesto a que el convenio esta basado en el principio de soberanía nacional, en donde el estado tiene el derecho de explotar los recursos naturales en el marco de la jurisdicción nacional, lo cual esta claramente especificado en el artículo 8 (j). Además el convenio no reconoce que la ley de propiedad intelectual generalmente no reconoce ni protege los legítimos derechos e intereses que las comunidades indígenas tienen en relación a la propiedad y manejo de su conocimiento sobre la biodiversidad. Por tanto, el convenio no reconoce adecuadamente el papel de los pueblos indígenas en la conservación de la biodiversidad. Esto por su planteamiento de conservación *in situ* (Áreas protegidas, parques nacionales y reservas) y conservación *ex situ* (fuera de lugar) (Simpson, T., 1997:104).

En 1994, se dio inicio al proyecto de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas y en 1997, la declaración americana sobre los derechos de los pueblos indígenas. Diez años después, se crea el parlamento Indígena de Americano (PIA), en donde Nicaragua tuvo su participación (Jambrina, 2002:12). Así mismo, en el año 2006, el consejo de derechos indígenas de las Naciones Unidas, aprueba la declaración de los derechos de los pueblos indígenas.

¿Que pasaba en Nicaragua a partir de la década de los 50`s?

En Nicaragua, al igual que los demás países centroamericanos, se paso de un modelo de desarrollo agroexportador, el cual inicio a fines del siglo 19 y se intensifico, de manera particular después de la década de 1950. La economía nicaragüense fue altamente dinámica durante los años 50 hasta mediados de los 70. Es decir, la industria manufacturera también tuvo un estímulo, inicialmente por parte de las empresas agroexportadoras y mas tarde en los años 60 por parte de los esfuerzos de integración regional de los países centroamericanos (Mordt, M, 2002: 89).

Así mismo, el desarrollo del sector agroexportador contribuyó a la creación de empresas industriales y al estímulo de los sectores empresariales y técnicos. También, significó una alta dependencia en los productos primarios como el café, algodón, azúcar y carne, lo cual también significó la mecanización de los monocultivos y la sobre explotación de los recursos naturales. Por otro lado, durante los años 70 se produjo una crisis económica, debido a la caída de los precios internacionales de los productos de exportación y el incremento de las importaciones, a esto también se le agrega la falta de una agricultura más diversificada (Mordt, M, 2002: 89).

Es importante mencionar que la crisis económica de los años 70, tuvo un comportamiento similar a nivel de los países latinoamericanos. Sin embargo, en Nicaragua los desastres naturales habían contribuido y agudiza aun más la crisis. En consecuencia, a finales de la década de los 70, específicamente en 1979, se derroca el régimen Somosista, por lo que da inicio el régimen sandinista. Durante este nuevo régimen (Sandinista), la economía nicaragüense pasó a ser una economía mixta y con una creciente participación del estado y por ende una nacionalización generalizada, sobre todo del sector agrícola, por lo que este sector se organizó alrededor de empresas estatales y cooperativas (Mordt, M, 2002: 90-94).

Durante el régimen sandinista, a nivel nacional (1987) se hace un ordenamiento jurídico en la constitución de la república, donde hace explícito el reconocimiento de los pueblos indígenas. En este sentido, Blanco, (2004:33), define que los derechos específicos de los pueblos indígenas y comunidades étnicas tienen rango constitucional en la República de Nicaragua. La Constitución Política de Nicaragua en su Capítulo VI establece que las comunidades de la Costa Atlántica son parte indisoluble del pueblo nicaragüense y gozan de los mismos derechos y obligaciones. Así mismo reconoce su derecho de preservar y desarrollar su identidad cultural, lenguas y arte y sus formas comunales de propiedad. El Estado

está obligado a dictar leyes que aseguren la no discriminación por razones de lengua, cultura y origen. El estatuto de autonomía reconoce (Art. 9) los derechos de propiedad de los pueblos indígenas y comunidades étnicas sobre las tierras comunales y señala que la explotación racional de los recursos mineros, forestales, pesqueros y otros recursos naturales de las Regiones Autónomas deben beneficiar en justa proporción a sus habitantes, mediante acuerdos entre el Gobierno Regional y el Gobierno Central.

Desde 1987 hasta la fecha, el marco jurídico legal para las Regiones Autónomas ha evolucionado, sin embargo el derecho a la tierra es una de las reivindicaciones de los pueblos Indígenas, Comunidades étnica y afrodescendientes más controversiales por su importancia económica y social. En este sentido, si estudiamos los derechos a los recursos naturales de estos territorios, nos encontramos que en el Arto. 102 de la constitución que “Los recursos naturales son “patrimonio nacional”, donde la preservación de estos depende del estado, pero en ningún momento hace mención de la administración que puedan dar las poblaciones indígenas sobre los recursos en si, lo cual a diferencia del estatuto de autonomía, Arto. 11, plantea que los habitantes de las comunidades de la costa atlántica tienen derecho a usar, gozar de las aguas, los bosques y las tierras comunales dentro de los planes de desarrollo nacional. Es decir, al condicionar, el uso de los recursos sobre los planes de desarrollo nacional, limita los intereses propios de estos pueblos sobre sus recursos (Jambrina, 2002:23).

En el último periodo del gobierno sandinista (1984-1989), y especialmente después de la aprobación de la ley de autonomía, el estado a través del INRA (Instituto Nicaragüense de Reforma Agraria), dio los únicos títulos de tierra entregados entre 1984 y 2004 a las comunidades indígenas. Es decir, a partir de 1987, con el estatuto de autonomía, cambio la política de reforma agraria para las regiones autónomas, esto debido a que en 1986 se aprobó la ley 14: Reforma a la ley de Reforma agraria, haciendo de esta forma un primer acercamiento a las demandas de los pueblos indígenas (IDHCC, 2005: 52)

En los años 90, el gobierno de la ONU (Unión Nacional Opositora), reactivó las exportaciones agrícolas como medio del desarrollo económico, determinando así al sector privado como principal promotor de la economía nacional. Así mismo, es importante mencionar que se exoneró parte de la deuda externa, debido a la vulnerabilidad del país en torno a los desastres naturales (huracán Mitch y el fenómeno del niño). Así mismo, la década de los 90, es donde se logra evidenciar que la incidencia de la pobreza es mucho mayor en las áreas rurales, lo cual en términos territoriales, la costa atlántica tiene la mayor proporción de pobres, tanto en áreas urbanas como rurales (Mordt, M, 2002: 94-95).

El gobierno liberal que asumió el poder en 1997, continuó las reformas económicas neoliberales, planteándose modernizar el sector agrícola y la titulación de las tierras. El problema de la tenencia e inseguridad de la tierra limitó la reactivación de la economía y provocó conflictos políticos internos. Por tanto, el Gobierno de la presidenta Violeta de Chamorro como el del presidente Arnoldo Alemán realizaron e iniciaron algunas acciones y proyectos para concretar el procedimiento de la demarcación de tierras comunales, sin embargo éstas dependieron de la presión que ejercían los organismos de crédito internacionales y, en menor grado, las reclamaciones y demandas de las comunidades. Después del cambio del gobierno, la Asamblea Nacional aprobó la Ley 445 en enero del 2003. (Tanaka, N, Hernández, I, 2004: 7).

Es importante señalar, que desde el punto de vista ambiental, en la década de los noventa y inicio del siglo XXI, las áreas de bosque de hábitat habían reducido considerablemente. Así mismo, se empezó a incluir el término de "Áreas Protegidas", lo cual significó un nuevo aparato legislativo dirigido a abordar aspectos vinculados a los recursos naturales y la conservación de la biodiversidad. El MARENA fue encargado como el principal órgano regulador de las áreas protegidas. La creación de una serie de áreas protegidas fue una de las acciones más notables de la legislación ambiental en las postrimerías del siglo 20 y en los

albores del siglo 21, donde el principal reto sigue siendo la falta del cumplimiento de la legislación y la conservación de dichas áreas (Mordt, M, 2002: 99-101).

Durante la década de los noventa e inicio del siglo XXI, el marco legal y la legislación en relación a los recursos naturales a nivel nacional se ha extendido. Es decir, la ley 40, la ley de municipios, define al consejo municipal como responsable del medio ambiente y del buen uso de los recursos naturales. Así mismo, Nicaragua, cuenta con la ley 290: Ley de organización, competencia y procedimientos del poder ejecutivo, donde también, en su Arto. 24 determina que al Ministerio Agropecuario y Forestal MAGFOR le corresponde formular política y estrategia de desarrollo agropecuario y forestal, así mismo, identifica y prioriza la demanda de crédito y asistencia tecnológica, la política de distribución, propiedad y uso de las tierras rurales del estado; y formular y dirigir los planes de sanidad animal y vegetal, por lo que en coordinación con el MARENA, el MAGFOR debe proponer los programas de protección del sistema ecológico, enfatizando la conservación de suelos y agua.

La Ley 217: Ley General del Medio Ambiente y los Recursos Naturales, la cual establece las normas para la conservación, protección, mejoramiento y restauración del medio ambiente y los recursos naturales y debe asegurar su uso racional y sostenible. La ley forestal por su parte pretende fomentar la ampliación de la cobertura nacional de bosques, su manejo sostenible e incrementar el valor agregado de la madera a través de incentivos forestales. En el año 2003, se crea la ley de Ley 445: El Régimen de Propiedad Comunal de los Pueblos Indígenas y Comunidades Étnicas de las Regiones Autónomas de la Costa Atlántica de Nicaragua y de los Ríos Bocay, Coco, Indio y Maíz, la cual pretende reivindicar la propiedad colectiva de los pueblos indígenas, comunidades étnicas y afrodescendientes, por medio de la demarcación de las tierra.

Este marco legal, se construyó para una región en donde conviven los miskitos, sumo-Mayagnas, Ramas, Kreole, Garifunas y Mestizos, los cuales los tres

primeros se clasifican como Pueblos Indígenas y los restantes como comunidades étnicas y afro descendientes. Según el Informe de Desarrollo Humano de la Costa Caribe Nicaragüense (PNUD 2005:58) los diferentes pueblos de la región conviven con memorias colectivas, históricas, culturales y lingüísticas que se diferencian entre si y con el resto de Nicaragua.

El pueblo Indígena Sumu-Ulwa de Karawala

La Desembocadura de Río Grande de Matagalpa ha sido habitada por indígenas desde antes de la conquista. En 1820 un viajero observó que los indios que vivían a orillas del río grande fueron subordinados por los miskitos. Estos indios, probablemente Prinzu u otra tribu de los ahora conocidos como Sumo, o asimilaron la cultura miskita o huyeron hacia el interior cuando los miskitos llegaron desde el norte y fundaron las comunidades actuales. Es probable que el grupo de karaslaya fuera fundado en la misma época que Sandy Bay Sirpi, por Ulwa Sumo, que emigraron desde el río arriba y por Tuahka Sumo, quienes llegaron de los ríos Prinzipolka y Bambina, situados más al norte (Fletes, A, Gutiérrez, N. 2004).

Según Rizo (1993: 31) algunos pueblos sumos desaparecieron como resultado del colonialismo europeo y neocolonial criollo, logrando subsistir subgrupos lingüísticos conocidos como los twahka, panamahka y ulwa. Sin embargo, estudios recientes como el de Benedicto y Hale (2004:7), determinan siguiendo la hipótesis de Ken Hale en 1991, que el Ulwa es un lengua distinta a las otras habladas por los Mayagnas del norte del país. Las lenguas Mayagnas del norte tienen variantes dialectales como: panamahka, tuahka y tawahka, las cuales indiscutiblemente se diferencian del Ulwa, establecidos en las comunidades de Karawala y Kara, municipio de la Desembocadura de río Grande de Matagalpa (Roldan, R. 2000: 29).

Benedicto y Hale, en sus estudios plantean, que, el termino “sumo” fue impuesto a ese pueblo. Para los sumos de Nicaragua, su nombre original es Mayagna. Por tanto, Mayagna tiene un concepto profundamente religioso, en español, **ma** significa Sol, cosa, lo alto y **yagna**, nosotros, término que puede interpretarse como “Nosotros las cosas del Sol” o “Nosotros los hijos del sol”, denominando e incluyendo así a los **twahka, panamahka y ulwa** (Rizo, M. 1993: 31).

Jamieson (2001:7) plantea que los grupos señalados como Sumos están verdaderamente extintos. Los Yusku, Prinsu, Boa, Islam, Ku, Bawinhka, Kubra, todas estas tribus ya no son subtribus sumu identificables. Supone que la desaparición de algunos de estos grupos, y la decadencia de otros, se debió exclusivamente a las incursiones de los miskitos del siglo XVIII y que muchas comunidades sumu cambiaron el idioma al convertirse en miembros hablantes del miskito o del español y consecuentemente sus comunidades pasaron a ser miskitas o mestizas.

En el caso de la comarca de Walpa existe la creencia de que era uno de los pueblos en el cual el rey miskito descansaba y ejercía la administración política sobre el territorio, lo que indica que Walpa existió antes que Sandy Bay, siendo entonces el pueblo miskito original de la zona. Todavía se sabe muy poco de los orígenes de la Barra del Río Grande, exceptuando que los fundadores fueron miskitos de Insinkita (un poblado cerca de Walpa abandonado desde los años 50) y creoles, quienes inmigraron de Laguna de Perlas, Corn Island y diferentes áreas del caribe. (Fletes, A, Gutiérrez, N. 2004).

Tres de las comunidades mas grande de ese entonces eran: Sandy Bay Sirpi, Karawala y la Barra de Río Grande y se formaron como respuesta a las oportunidades crecientes de trabajo asalariado creados por las compañías extranjeras que se asentaron en el Río Grande. Estas compañías primero extraían caoba y posteriormente sembraban banano desde 1840. En 1900, tres compañías bananeras operaron en el Río Grande, algunos pobladores trabajaron como

asalariados y otros tenían pocos y pequeñas plantaciones a lo largo del río. Años después de la fundación de las comunidades, misioneros moravos entraron y establecieron una sede regional en Karawala. La iglesia anglicana en la zona se estableció primeramente en Sandy Bay Sirpi y Karawala y en fechas posteriores la iglesia morava.

En 1916 las comunidades recibieron títulos sobre sus tierras comunales, otorgadas por la comisión tituladora de la Moskitia. Sin embargo, se cree que en Sandy Bay Sirpi fue una de las primeras comunidades del actual municipio que recibió su título sobre sus tierras. Según el diagnóstico sobre el uso de la tierra de Hale, Gurdian y Gordon – CACRC de 1998 (281-286), plantea que Karawala recibió de forma separada de las otras cuatro comunidades madres, su título de la Comisión Tituladora. Es por ello, que siempre han tenido relaciones de cierta tensión y rivalidad con los demás sobre todo con Sandy Bay. Tal competencia se ha agudizado recientemente con la formación del municipio con sede en Karawala, lo cual tiende a crear malestar en Sandy Bay. Ese conflicto basado en la configuración del poder local se complica aún más por el hecho de que los pobladores de Karawala son mayormente Mayangna Ulwa en contraste con la población "mískita" que caracteriza al resto de la zona.

En 1926 la producción bananera empezó a decaer por el cierre de operaciones de las tres compañías extranjeras presente en la zona. En 1940 el huracán Irene terminó de destruir las plantaciones bananeras de la zona. Las bananeras se retiraron en 1940, sin embargo, ya para entonces varios centenares y quizá miles de familias campesinas estaban asentadas en el territorio, parte de las cuales se fueron mientras otras se dedicaron de manera alterna a la producción de granos básicos. De todos modos. La migración no se detuvo con la desaparición de los enclaves, y en 1945 terminó la recesión cuando llegaron las empresas madereras, extrayendo maderas preciosas y devastando los pinares en las zonas de Makantaka-Alamikangban, Limbaika y Karawala.

De acuerdo a Fletes, A. y Gutiérrez, (2004), con el triunfo de la revolución en 1979, estas compañías comenzaron a retirarse de forma paulatina de la región e inician a instalarse comerciantes mestizos y algunos chinos. La zona se vuelve netamente productiva y fluía el comercio de la producción de los comunitarios como los productos de consumo e insumos agrícolas llevados por los comerciantes. Por tanto, en los años 1980 y 1990, por efectos de la guerra, las emigraciones de los pobladores, enfermedades, y huracanes, entre otras causas, incidieron en una reducción de la población, llegando a alcanzar índices negativos en el crecimiento.

La historia de los Municipios de La Cruz de Río Grande, El Tortuguero y La Desembocadura de Río Grande guarda mucho parecido debido a que anteriormente los tres constituían un solo municipio, dividiéndose este en zonas y regiones ocupadas por distintos grupos étnicos, pero con un común denominador entre ellas, la explotación de los recursos naturales del Municipio en su conjunto. Las tres zonas que conformaban el Municipio de la Cruz de Río Grande, se encontraban sin la debida atención jurídica, administrativa y financiera, produciendo esto un proceso de autonomía comercial y étnica inherente de las comunidades que conforman el territorio (Fletes, A, Gutiérrez, N. 2004).

A solicitud de los pobladores de La Desembocadura de Río Grande y el Gobierno Regional Autónomo, se promulgan en la Ley de Reforma a la Ley de División Política Administrativa, Ley No. 221, constituyéndose en tres municipios independientes El Tortuguero, La Cruz de Río Grande y la Desembocadura de Río Grande de Matagalpa en 1996, confirmando lo que en la practica se venia realizando desde 1986 aproximadamente. Por tanto, por ley Legislativa publicada en la Gaceta No. 70 del 9 de abril de 1990, La Cruz de Río Grande, El Tortuguero y La Desembocadura de Río Grande de Matagalpa a través de la Ley de División Política Administrativa son constituidos Municipio de la Región Autónoma del Atlántico Sur (RAAS). (Fletes, A, Gutiérrez, N. 2004).

Así mismo, según la memoria de los pobladores de Karawala, los consejos de ancianos se reorganizaron por una orientación de YATAMA después de 1990. El hecho de no tener una referencia histórica cercada sobre su rol, hizo de esta estructura una estructura débil. En 1996, aparece una nueva institucionalidad, la “alcaldía”, la cual supuso un momento crítico en el que comenzaban a convivir dos tipos de autoridades desconocidas entre si: el alcalde con sus concejales y los consejos de ancianos. En ese momento la gente reconoció que no sabían que era un alcalde, pero tampoco el alcalde conocía como funcionaba el consejo de ancianos (Gómez, N. sf: 8-9).

Tomando en cuenta lo anterior, proliferaron las relaciones conflictivas entre la alcaldía municipal y los consejos de ancianos, puesto a que ambos se desconocían como autoridades, ignorando las funciones y competencias de cada uno, especialmente en lo relacionado al manejo de los recursos naturales. En este sentido, se promovió un proceso de consenso iniciado con los acuerdos de Sandy Bay. Esto con el objetivo de lograr una convivencia y auto reconocimiento entre las dos formas de gobierno, en el marco de la ley de municipio y la ley de autonomía. Los acuerdos de Sandy Bay, fueron firmados en 1998. Estos acuerdos firmados, reconocía la gestión coordinada entre comunidades indígenas, como territorio, que incluye el cobro de impuestos para la explotación de los recursos naturales, la participación conjunta de los consejos de ancianos y el consejo municipal en la administración de los recursos naturales de las comunidades (Gómez, N. sf: 14).

En un reciente estudio sobre el Diagnostico de la tierra Hale, Gordon y Gurdian, 1998, plantea que en lugares donde la presencia externa ha sido muy amplia, las justificaciones para el reclamo de bloque son necesariamente débiles, porque la demostración del “uso tradicional” es menos concluyente. Es claro que esas intervenciones externas imposibilitan defender la afirmación de que las comunidades han tenido un uso tradicional continuo e ininterrumpido sobre esas tierras. Esa experiencia común. a su vez, genera conocimiento de los puntos

límites, del uso actual y potencial de los recursos naturales en el territorio y de otros valores espirituales e históricos con los que está imbuido el territorio.

Hale y Edmundo Gordon, (1998), hace mención que el Bloque de la desembocadura incluye en su reclamo las tierras comunales de la comunidad Mayangna de Karawala junto con las tierras reclamadas por las comunidades Miskitas en la zona (Sandy Bay). Por tanto, los problemas Inter - étnicos entre costeños son también resultado de la historia de relaciones de poder desiguales. En muchas áreas de la Costa, los Mayangnas consideran que ellos han sido oprimidos históricamente por los Miskitos. En otras zonas, los Miskitos sienten que han sido maltratados por los Criollos. Eso indudablemente ha exacerbado las tensiones entre bloques como en el caso de Awas Tigni y sus vecinos Miskitos. De todas formas, esas tensiones también amenazan la cohesión de los bloques multi - étnicos como en el caso del bloque de la desembocadura donde las tensiones Miskito - Mayangnas son problemáticas y en el bloque Haulover donde las relaciones entre Criollos Miskitos con frecuencia han sido tensas.

Actualmente el Municipio de la Desembocadura de Río Grande está conformado por ocho comunidades: **Karawala**; sede Municipal y población Sumu-Ulwa en su mayoría, Miskito y Creoles, en esta comunidad se hablan cuatro de las seis lenguas oficiales que existen en la Costa Atlántica del Caribe, los habitantes hablan la lengua Ulwa o (Sumu-Ulwa), Miskito, Inglés Creole y el Español. La comunidad de **Kara** habla Miskita como primera lengua, la comunidad de **La Barra** habla Inglés Creole como primera lengua, **Sandy Bay** habla Miskito como primera lengua, la comunidad **Walpa** también habla Miskito como primera lengua, estas cinco comunidades se encuentran ubicadas en la Desembocadura del Río Grande de Matagalpa. (Fletes, A, Gutiérrez, N. 2004).

Las comunidades de **La Esperanza**, **Guadalupe** y **Company Creek** se encuentran ubicadas ríos arriba, en las tres se habla el Miskito como primera lengua. Cabe mencionar que en las ocho comunidades los habitantes hablan el

español por la interrelación que existe con el resto de la población de la Costa Caribe Nicaragüense.

Por tanto, los ulwas o bien el pueblo sumu-Ulwa, actualmente han continuando con su proceso de organización, en torno a la recuperación de su idioma y cultura (iniciado en la década de los ochenta, Faune, 2004:31). Para ellos, la construcción de capital social ha estado vinculada estrechamente al conocimiento ancestral sobre el capital natural, a su uso y manejo. Su cosmovisión y saberes, sobre el *“bosque, como legado de vida”*, han servido de fundamento, que ha permitido el aseguramiento de su sistema de reproducción económica-social. Así mismo, la revitalización de la lengua y la cultura, ha dinamizado notoriamente el proceso de construcción del capital social. Fruto de estos programas de revitalización cultural-lingüístico se establece un nuevo tejido social, en base a un entramado de relaciones entre estructuras organizativas tradicionales (Consejo de Ancianos, Junta Directiva), docentes, estudiantes, comunidad y actores externos clave, que potencian las capacidades y disposiciones existentes, en función de un bien común y la revitalización de la lengua.

Así mismo, El Pueblo Indígena Sumo-Ulwa, tiene aproximadamente una población de 1,453 personas, equivalente al 1.1. % de la población total, que viven en las comunidades de Karawala y Kara, municipio de la Desembocadura de del Río Grande, (Escuela Comunitaria de Liderazgo, 2005). El informe de Desarrollo Humano (PNUD 2005: 69), estima que el municipio de la Desembocadura de Río Grande tiene una población aproximada de 4, 112 habitantes según el INEC y 5.500 habitantes, según investigaciones de URACCAN. Así mismo, el INEC en su VIII Censo de población y IV de vivienda, del 2005, determinó que el municipio de la Desembocadura de Río Grande tiene de población de 3,585 habitantes.

IV RESULTADOS Y DISCUSION

Etnografía y Uso Cultural de los Recursos Naturales

Etnohistoria

Karawala, después de Kara, es la principal comunidad Sumu-Ulwa de la Costa Caribe Nicaragüense. Según la Historia de los primeros pobladores, fue entre el año 1881 y 1884, que los sumos Ulwas huyeron de los españoles y miskitos, movilizándose a la ribera del río grande de Matagalpa, llegando a un lugar denominado “Mango³”. Después de vivir 10 años en el Mango, decidieron seguir los límites del río grande y así llegaron a la Desembocadura, topándose con el mar. En ese periodo realizaron aproximadamente unos seis viajes, siendo el sexto viaje o expedición que llegaron a Kara, donde como de costumbre, empezaron a preparar el terreno para sembrar. El nombre “Kara”, significa: “henequén”. Un tiempo después, decidieron retirarse de Kara en busca de tierras más fértiles, por lo que se ubicaron en Karawak⁴, “la otra Kara (Henequen)” James, M, (22/2/2006)

Así mismo, según la historia oral del profesor Leonzo Knight Julian (4/7/2006), originario de Karawak, mencionar que la Historia de la fundación de Karawala se dio durante los años 1800 – 1853. Según la tradición local, Karawala fue fundada en el año 1853, un día miércoles seis (6) de mayo, por lo que los ulwas, actualmente celebran esta fecha.

Entre los años 1853–1903, los linajes ulwas formados por siete familias vinieron a establecerse en la comunidad de Karawak (Karawala). En estos tiempos ancestrales, las siete cabezas de familia que formaron la comunidad, eran Julian,

³ Este lugar, denominado “El mango”, según la historia oral, corresponde actualmente a las zonas de la ribera del río grande de Matagalpa, por lo que se supone que esta haya sido muy cerca de la comunidad de la Barra, sin embargo, no se tiene el dato exacto sobre la localización de este lugar.

⁴ Karawak, según la historia oral de este pueblo, significa Karawala en el idioma Sumu-Ulwa. Es decir, después de la llegada de las empresas madereras a las zonas, los mestizos, miskitos y creoles, denominaron la comunidad como Karawala, por lo que se supone que Karawala, tiene su origen en el idioma miskito.

Crimins, Lalahka, Walter Ramón, Luastin Simons, Palmiston y el propio **Kungmak Pau**, el Sukia, les proporciono poderes sobrenaturales para su defensa personal.

A Palmiston, le había dado el poder de trabajar y ser muy valiente, además era experto en fabricar flechas y pipantes para el mar y el río para darles el uso adecuado a las mismas. También sembraba en terrenos fértiles y obtenía rendimientos altos. Lalahka recibió del Sukia el poder de desaparecer, por eso, cuando andaba en las montañas, se movía rapidísimo y desaparecía, nadie podía compararse con él. Julian, quien también se denominó “Ting Amangpang” (manos que alcanzan), predecía todo lo que venía en el futuro, pero no podía detectar lo pasado. Luastin Simons, fue importante porque combatió para liberar a su pueblo. Crimins, podía bucear en la profundidad del agua por muchas horas. Walter Ramón, no tenía muchas cosas como historia, pero sí era de buen carácter, muy honesto y honrado con sus compañeros.

Por otro lado, en las décadas mas recientes, de acuerdo a James, M. (22/2/2006), cuando los miskitus llegaron a trabajar a la Noland Company, una empresa maderera que operó en la década de los cuarenta (1940), cambiaron el nombre de Karawak por el de Karawala, lo que significaba lo mismo pero en miskitu. La compañía maderera, no solamente cambia el nombre del lugar, sino que también influyó en la lengua materna (Ulwa), y además se creó las condiciones para las relaciones de parentesco con los miskitu y creoles y mestizos. Así mismo, los misioneros moravos que llegaron a la comunidad también hablaban a los de Karawala en miskitu.

Es importante señalar que según la historia oral de la comunidad, la primera gran migración de mestizos se produjo por la necesidad de mano de obra para la recolección de hule, en los años 1860 - 1890 y para la producción bananera que inició en 1880. Sin embargo, la mayor parte de la migración mestiza a la Costa Caribe ocurrió más recientemente, en la década de 1950, como consecuencia de la expansión de la industria agropecuaria en los departamentos del Pacífico de

Nicaragua. Pequeños productores, en búsqueda de tierras, se desplazaron desde sus lugares de origen (principalmente Boaco, Chontales, Matagalpa, Jinotega, Chinandega); también campesinos medios y comerciantes avanzaron hacia el Atlántico (James, M. 22/2/2006).

Organización comunitaria y Demarcación territorial

El Pueblo Sumu-Ulwa de la comunidad de Karawala, según la organización política y administrativa de Nicaragua, es la cabecera del municipio de la Desembocadura de Río Grande de Matagalpa y pertenece a la Región Autónoma del Atlántico Sur. De esta manera, la comunidad de Karawala, esta gobernado tanto por sus autoridades tradicionales como municipales. A nivel municipal, esta comunidad cuenta con una alcaldía, un consejo de ancianos con su respectivo presidente y directiva, constituido por cinco miembros, un síndico, el coordinador, el Whista o juez y la asamblea comunitaria, que también es considerada como la organización más importante en la comunidad.

En relación a las alcaldías y consejo de ancianos, es importante destacar, que este ultimo (El consejo de ancianos) es una forma ancestral de organización comunal indígena, que aunque descontinuada por años en el municipio de la Desembocadura de Río Grande de Matagalpa, siempre estuvo presente en la memoria histórica de sus pobladores y sustituida de cierta manera por figuras destacadas, como el **Wihta** o juez comunal, que era la principal autoridad en la comunidad. Así mismo, la referencia anterior a los consejos de ancianos era un líder espiritual al que llamaban **Sukia**. Es decir, durante la época de Somoza, en la comunidad de Karawala, no existía consejo de ancianos, la comunidad tenía su juez y el síndico, los cuales fueron elegidos y luego ratificados por Oswaldo Hooker, gobernador de Somoza en Bluefields, quien dejaba establecido su reglamento de funcionamiento (Gómez, N. sf: 8).

Los consejos de ancianos representan a la comunidad, siendo su máxima autoridad, con una estructura liderada por un presidente/a y vicepresidente/a y con funciones específicas representadas por el juez local o wihta, quien tiene el cargo de solucionar los conflictos entre la población, velando por el orden. El síndico vela por los recursos naturales y atiende los conflictos por las tierras. El secretario por su parte lleva la parte administrativa y el coordinador de la comunidad, coordina los trabajos comunales (construcción de escuelas, caminos, etc) y representa a la comunidad hacia fuera. También es de destacar que la implementación del concepto de gobierno comunitario supuso la coordinación de trabajo entre juez y síndico, fundamentalmente, con la alcaldía municipal. El resto de los miembros configuran el cuerpo colegiado, junto con la estructura, un total de 12 ó 14 integrantes, elegidos anualmente por la asamblea comunitaria (Gómez, N. sf: 15).

En relación a la progresiva consolidación de la estructura de los consejos de ancianos, uno de los elementos contrarrestados en cierta medida es el frecuente cambio de sus líderes, creando inestabilidad en el seno de los gobiernos locales y la necesidad de recuperar los procesos. Así mismo, el proceso de demarcación territorial con la ley 445, de alguna forma u otra ha modificado la estructura comunitaria, determinando la necesidad de establecer “Asambleas territoriales”, para poder desarrollar el proceso de demarcación de las tierras comunales.

Esta estructura, a pesar de facilitarle múltiples beneficios a la comunidad, en el marco del ordenamiento y reivindicación de los derechos de propiedad comunal, modifica la estructura establecida en los últimos años. Es decir, según lo que se plantea anteriormente, el consejo de ancianos está presente en la memoria histórica del pueblo sumu-ulwa, pero si es cierto que fue discontinuado en años, debilitando de alguna forma o otra las estructuras comunitarias tradicionales. Por tanto, todavía, las leyes o bien el derecho constitucional positivo, no ha permitido que las estructuras tradicionales se fortalezcan, sino más bien ha venido creando nuevas estructuras como las asambleas territoriales, en donde se intenta

consolidar y fortalecer estructuras para el pueblo indígena Sumu-Ulwa, lo que finalmente extiende el proceso de demarcación territorial.

“La administración de los Recursos Naturales después de la publicación de la ley 445, se ha venido ampliando e incluso se ha perdido esa idiosincrasia que se tenía antes, todos los síndicos dan permiso de explotar la madera preciosa”

Victor Coleman, Ex Alcalde,
Municipio de la Desembocadura, 2005

Por otro lado, una sutil influencia de las fuerzas políticas en los consejos e ancianos agudizan sobre todo en los periodos de elecciones los conflictos internos entre las comunidades, especialmente Karawala y Sandy Bay en todas sus dimensiones, las cuales son culturales, étnicas o políticas (Gómez, N sf: 16).

Las evidencias específicas de “uso tradicional” son a menudo difíciles de separar de esa afirmación general de derechos pre-existentes. Cualquier intento sistemático de hacer esa separación podría ser interpretado por las autoridades del bloque⁵ como una acción arbitraria para apoyar una jurisprudencia que favorece al Estado en detrimento de los propios derechos comunales. Esa afirmación, a priori, de derechos pre-existentes podría requerir en última instancia de una revisión crítica del concepto de “uso tradicional”. Si se investiga el uso de la tierra con suficiente profundidad histórica, existe una fuerte sustentación para el estatus “tradicional” de todos los reclamos actuales documentados. El “uso” en su sentido amplio, incluye desde áreas de actividad productiva intensiva un valor espiritual en las reservas ecológicas. Las prácticas existentes de actividades colectivas productivas en las tierras reclamadas son igualmente diversas (Gómez, N sf: 16).

⁵ En el estudio del diagnóstico sobre el uso de la tierra de Hale, Gurdíán y Gordon – CACRC de 1998, demostró que a lo largo de la Costa Caribe de Nicaragua, la mayoría de las comunidades indígenas y étnica han optado por presentar sus reclamos como bloques multicomunales, en vez de hacer reclamos individuales de las tierras comunales.

Según el estudio sobre el diagnóstico sobre el uso de la tierra de Hale, Gurdían y Gordon – CACRC de 1998, demostró que el reclamo de la tierra, tenía una tendencia de realizarse en forma de bloques multi-comunales en la Costa. Según el diagnóstico, la conformación de bloques no tiene una explicación sencilla. Sin embargo, entre las principales razones destacan son dos factores causales en dos grandes categorías, la primera de ellas, la “existencial” relacionada con la identidad, la cosmovisión y las tradiciones; y la “pragmática” relativa a respuestas calculadas a condiciones coyunturales.

Entre los factores existenciales propuestos en el diagnóstico, que influyen la formación de bloques es la relación de identidad existente entre las comunidades “madres” y sus “hijas”. Por ejemplo en la Desembocadura de Río Grande, los pobladores de Esperanza, en el Río Grande nacieron en una de las cinco comunidades “madres” de La Desembocadura. Este bloque (Desembocadura de Río Grande) comprende cinco comunidades “madres” Sandy Bay Sirpi, Karawala, Walpa, Kara y Río Grande Bar ubicadas todas ellas alrededor de la desembocadura del río. Además es miembro del bloque la población dispersa situada a lo largo del Río Grande de Matagalpa desde el canal de Top Lock hasta la frontera Oeste del bloque que coincide con el asentamiento de nombre "Anglo América". Hay unos 37 de tales sitios, algunos suficientemente grandes para ser considerados "comunidades hijas" y otras que son nada más que una sola casa.

Algunos de estos asentamientos son permanentes como Esperanza.- mientras que otros son “ranchos” o casas de trabajo, que sus dueños ocupan por temporadas según las exigencias del ciclo agrícola. Sean permanentes o no, comunidades o casas solas en todo caso los que ocupan estos lugares son ampliamente reconocidos como miembros del bloque o por pertenencia ancestral a una de las cinco comunidades “madres”, o por afinidad histórica. Este último razonamiento se da en el caso de algunas familias mestizas que han vivido dentro del bloque por generaciones, y que han desarrollado relaciones cercanas con sus

vecinos indígenas. Las autoridades de la desembocadura insisten en una distinción fundamental entre esos mestizos, que han adoptado las costumbres Mískitas y los "invasores" de origen reciente, que representan una amenaza alarmante a sus derechos sobre la tierra comunal.

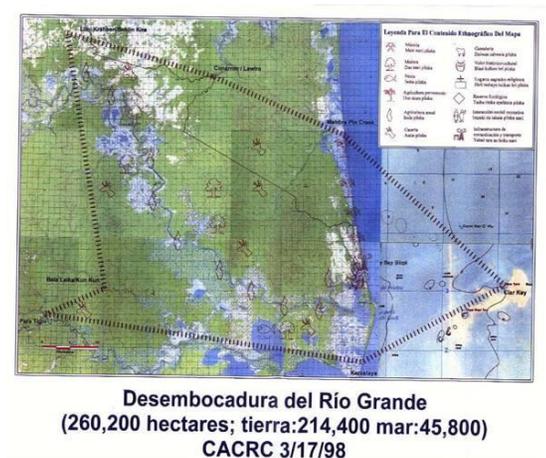


Figura 2. Etnomapeo del bloque de la Desembocadura de Río Grande.
Fuente: Hale, Gurdían y Gordon – CACRC (1998)

Tomando en cuenta lo anterior, la identidad, la autodeterminación o bien, el desarrollo con identidad, son una de los principales desafíos para la organización comunitaria del pueblo indígena Sumu-Ulwa de Karawala. Es decir, si hacemos un viaje por Karawala desde su fundación, podemos llegar a la conclusión de que la comunidad y el pueblo Sumu-Ulwa no se han dado el tiempo necesario para fortalecer las instituciones sociales ligadas a la organización comunitaria. Es decir, los desfases y discontinuidades de las estructuras comunitarias tradicionales a lo largo de la historia, ha influido en la gobernabilidad del pueblo Sumu-Ulwa sobre Karawala, lo que en consecuencia limita el poder local sobre la administración comunitaria de los recursos naturales.

A esto también, hay que agregar, que las políticas nacionales y regionales, tampoco han facilitado las condiciones para un efectivo ejercicio del derecho indígenas (Consuetudinario) sobre la organización comunitaria. Es decir, tanto las alcaldías y los gobiernos territoriales han sido estructuras desmembradas del marco jurídico legal establecidos por Nicaragua como estado nación monoétnico, duplicando en si esfuerzos con los consejo de ancianos establecidos desde

tiempos ancestrales por los pueblos indígenas y los gobiernos regionales establecidos bajo el estatuto de autonomía.

Es por ello, que la institucionalidad comunitaria de Karawala y en general del municipio de la Desembocadura de Río Grande de Matagalpa, necesita fortalecer la gestión colectiva, la gobernanza local estableciendo un sistema de auditoria social comunitaria a sus lideres, de tal forma que se estructuren y revitalicen los valores, normas y códigos para la administración conjunta de los recursos naturales. En este sentido, es importante mencionar que en la comunidad de Karawala, existe un manual interno que determina las normas propias de la comunidad, sin embargo, en materia de recursos naturales es poco beligerante. Un ejemplo de ello, es la el papel del Sindico, es decir, según las autoridades tradicionales, el sindico es el rector del manejo sostenible de los recursos naturales, sin embargo en la practica, las alcaldías municipales, también tienen es un su estructura el área de medio ambiente, en donde de alguna forma se duplican funciones con los Síndicos.

En relación al proceso de demarcación, la organización comunitaria juega un papel sumamente importante, sobre todo en la resolución y negociación de conflictos. Como se menciona anteriormente, la conformación de bloques para el reglamos de las propiedades comunales y muy en especial en el municipio de la Desembocadura, no es una tarea fácil. Primero que nada, por los conflictos ancestrales, ítercomunitarios e interculturales con las comunidades vecinas, principalmente Sandy Bay, así como también la categoría de comunidades “Madres e Hijas”, las cuales ejercen según la clasificación que se proporcione a la comunidad una relación de poder a lo interno del bloque.

En segundo lugar, es evidente, que las condiciones del dialogo para el proceso de demarcación entre las comunidades que conforman el bloque, la CONADETI, así como también del estado nación son asimétricas. Desde el año, 2003, en donde se reglamentó y aprobó la ley de demarcación territorial, el proceso no ha sido

efectivo. Así mismo, ante una institucionalidad comunitaria frágil como la del pueblo Sumu-Ulwa de Karawala, el proceso de demarcación territorial, debe de partir fortaleciendo la identidad comunitaria desde la “Tierra como madre de todos”, para así construir las condiciones adecuadas del dialogo intercultural, tanto para la demarcación del territorio como también para la administración conjunta del mismo.

Uso Cultural de los Recursos Naturales

Los saberes locales sobre el entorno natural, social y económico, religioso y cultural son factores que han determinado las prácticas tradicionales del pueblo Sumu-Ulwa y en su conjunto definen la cosmovisión y uso cultural de los recursos naturales. Por tanto, en relación a estos saberes locales, se puede mencionar que el pueblo indígena Sumu-Ulwa, tiene una visión de conservación y aprovechamiento, el cual ha sido transmitido de generación en generación. Es decir, la conservación y aprovechamiento de sus recursos naturales son parte de la visión de que el ser humano forma parte de la naturaleza, representados por sus ancestros y leyes ancestrales:

- (Yapti Tasba) madre tierra, en ella se fundamenta la identidad indígena donde se asienta el patrimonio histórico para la protección de las especies y para obtener el sustento de los pobladores de la comunidad sin ella no hubiera vida.
- (Pura aisa) padre cielo
- (Muihni nani) hermanos, naturaleza, plantas y animales

“La luna se considera que es la hija del sol por que solamente hay dos una familia se constituye, la madre tierra y la hija luna puede ser en primer orden la luna entonces las estrellas pueden ser como una guía espiritual, de esa forma se consideran”.

Cada pueblo indígena ostenta un conocimiento tradicional acumulado a lo largo de su existencia. Para el Pueblo Sumu-Ulwa, la relación de los humanos con la naturaleza es muy importante porque cada integrante de un ecosistema juega un rol importante a través de una sensibilidad que manifiesta la espiritualidad de los humanos quienes hacen que vean y escuchen mensajes a través de sus hermanos.

“Nosotros tenemos 6 puntos cardinales, Norte, Sur, Este, Oeste, Arriba y Abajo ,arriba con el sol o el padre sol, y la tierra que es la madre tierra y todo esto en si se comunica primero lo que es la comunión y la comunicación permanente entonces esa es la parte esencial de lo que es la cosmovisión” (.)

Melvin James, Líder Sumu-Ulwa de la comunidad de Karawala

Actualmente, el pueblo Sumu-ulwa conserva sus prácticas tradicionales, transmitidas de generación en generación. Dentro de la cosmovisión Sumu-Ulwa, el bosque es el legado de la vida, y así mismo el entorno natural, mágico y espiritual. Según su cosmovisión los árboles y animales son sagrados o protegidos por sus dueños. Estos dueños, castigan a todos aquellos que no dan un uso adecuado a estos recursos.

Así mismo, para los Ulwa, el uso tradicional de los recursos forestales, se concentra en la construcción de casas, cayucos y medicina. En la actualidad, estos recursos se destinan a la comercialización, elaboración de nasas, construcción de casas y cayucos. Estos usos están desde luego en dependencia de las costumbres y tradiciones del pueblo Sumu-Ulwa. Es decir, según los ancianos de la comunidad, el bosque es legado de vida del pueblo Sumu-ulwa:

“Una de las cosas importantes que siempre nos decían que cada árbol tiene un valor cultural (.) antes de cortar un árbol se deben realizar unas oraciones, pedir permiso ”

Comunitario de Karawala, 2006

En la cosmovisión indígena del pueblo Sumu-Ulwa, todas las especies tienen un valor cultural. Este valor esta íntimamente ligado en las creencias y mitología vinculadas con seres espirituales, estos seres espirituales de alguna forma u otra regulan el uso de los recursos naturales, el hecho de los árboles o bien algunas especies tengan su respectivo dueño, determina que los recursos comunitarios, no son privados, pero tampoco son públicos, estos mas bien, son para satisfacer las necesidades que se le pueden presentar a los comunitarios. Por tanto, desde la fundación de Karawala, según la historia oral, la figura el Sukia, proporciono poderes sobre naturales a las familias, de tal forma que esas habilidades respondieran a dichas necesidades. Actualmente el uso de los recursos naturales ha tenido cambios significativos, según las nuevas necesidades de los comunitarios, sin embargo, es importante mencionar que los valores culturales de los recursos naturales, como parte de la memoria histórica del pueblo se conservan y revitalizan.

A continuación, se plantea, los valores culturales de las especies forestales, más importantes para el pueblo indígena Sumu-Ulwa.

Cuadro 1. Valor cultural de las especies forestales del pueblo Sumu-Ulwa

Árbol	Valor Cultural
Sisin, Ceibo, (<i>Ceiba pentandra</i>)	Este árbol es la morada de los malos espíritus, es un árbol que tiene dueño por naturaleza, debajo de este árbol nadie puede pasar de noche, porque se puede volver loco o desaparecer, solo los sukias (hechiceros) pueden hacerlo.

	<p>Cortar un árbol de sisin es totalmente prohibido, porque si se lo corta, los espíritus del árbol en venganza le cortan la vida y en otras ocasiones pierde a un ser querido de inmediato. Por tanto aun en el territorio de la comunidad existe el ceibo porque sus dueños lo protegen.</p>
<p>Yulu, Caoba (<i>Swithenia macrofila</i>)</p>	<p>Es un árbol de mucha importancia y valor que ha merecido mucho respeto y amor por los ancianos. Cortar un árbol de yulu es muy peligroso porque en la noche a la persona que lo corta le aparece a través del sueño una persona que le dice que no debe volver a cortar yulu porque este árbol es protegido por los espíritus de su dueño.</p>
<p>Kuah, Chilamate, (<i>Ficus insípida</i>)</p>	<p>Es un árbol que tiene muchos misterios porque también lo protege su dueño; la persona que logre conseguir una flor de Kuah, puede obtener muchas riquezas. El problema es que no lo consigue cualquiera y se necesita conseguir el secreto para lograrlo; Al lograr la flor de Kuah tiene que echarla en una valija pero debe ser de Cedro Real (<i>Cedrela odorata</i>) o Caoba (<i>Swithenia macrofila</i>), cada mañana puede retirar la cantidad de dinero que desee. Esto sucede únicamente cuando el favorecido lo solicita a la flor, esta flor debe cuidarla y mantenerla bien porque mientras la cuide siempre tendrá dinero.</p>

Fuente: Treminio, X. 2005.

Según la cosmovisión Ulwa, los árboles mencionados en el cuadro 1, tiene un determinado valor cultural, transmitido a los largo de las viejas y nuevas generaciones. Como se menciona anteriormente, para el pueblo Sumu-Ulwa, los

recursos naturales tiene su respectivo valor cultural que esta íntimamente ligado a la cosmovisión, sin embargo, el uso actual de estos recursos se han ido transformando y respondiendo de forma inmediata a las necesidades actuales. Según los ancianos, a partir de la década de los 40 con la presencia de la Nolan company y la llegada de las empresas madereras, de alguna forma u otra se fueron presentado algunos cambios en las costumbres y tradiciones en relación a la explotación de los recursos forestales.

Los ancianos de la comunidad de Karawala mencionan, que a pesar de que la Nolan company se asentó en la comunidad para extraer madera, esta empresa fue avalada por la comunidad con la condición de explotar solo los recursos de los que se tenían cantidades considerables. Es decir, el permiso que la comunidad dio para la explotación de la madera consistía en explotar lo que se tenía en exceso, el cual en ese entonces era el pino. Por tanto, si comparamos esta experiencia con el valor cultural de las especies forestales, entonces podemos determinar que el pueblos ulwa de Karawala, la Caoba, juega un papel importante el la cultura y las tradiciones, el cual en su momento se respeto.

“A veces como al cortar un árbol de caoba las personas preparaban algunas pero lo hacían como un ofrecimiento según el árbol de caoba, Ceiba , chilamate, palo de agua tienen dueños entonces antes de cortar tenían que pedir un permiso”

Indígena Ulwa de Karawala, 2006

Según los ancianos, la empresa Nolan Company solamente podía explotar el pino, dejando la caoba, la ceiba y el chilamate como especies sagradas, las cuales no podían ser explotadas. Por otro lado, en contraste con los años cuarenta, las empresas madereras que actualmente están en la comunidad, no tienen estos acuerdos con los ancianos ni con la comunidad sobre las especies a explotar. Es decir, el aserrio San Roque, tiene una concesión para explotar las especies maderables con una duración de 20 años, siendo este avalado por las autoridades comunitarias en el año 2005.

Para la instalación del aserrio, se argumentó la contratación de mano de obra en la comunidad, así como también la recaudación de impuesto por el aprovechamiento forestal. Esto porque según la ley 445, el dinero recaudado en concepto de aprovechamiento forestal, plantea que tanto la comunidad como la municipalidad reciben el 25% de los ingresos recolectados, respectivamente. Sin embargo, actualmente por la situación de la veda forestal, ha aumentado la tensión entre las autoridades comunitarias, la asamblea comunitaria, el aserrio y la Alcaldía, ya que temporalmente se limitó la producción en el aserrio.

Cuadro 2. Prácticas y métodos tradicionales para el aprovechamiento de los recursos naturales de los Ulwa.

BOSQUE	
ANTES	AHORA
<p>El pueblo Sumu-Ulwa utilizaba los recursos del bosque para autoconsumo familiar y para la extracción de cualquier especie siempre se buscaba valer la necesidad real de la familia con fines sociales no comerciales (construcción, casas ,botes, canaletes, lavaderos, cabos de herramientas etc..). También se utilizaban las cortezas, hojas y raíces de plantas silvestres y árboles sagrados para medicina natural. Para la extracción de estas especies se realizaba una oración al pie de la planta o árbol para que la medicina fuera más eficaz. Para el aprovechamiento de las especies forestales se utilizaban herramientas como la sierra de mano, hacha.</p>	<p>Los pobladores Sumu-Ulwas utilizan los recursos del bosque para autoconsumo familiar siempre con fines sociales (construcción de casas, botes, canaletes, elaboración de utensilios del hogar etc.) aunque cabe destacar que en la actualidad cuando hay una necesidad de producir excedentes económicos extraen algunas especies maderables y las venden para suplir la necesidad.</p> <p>Para medicina natural se utilizan corteza, hojas, raíces de plantas y árboles del bosque. Para la extracción de estas especies los curanderos realizan una oración al pie del árbol o planta, según su cosmovisión el dueño de dichas plantas es ayuda a que la medicina sea más eficaz. En relación al aprovechamiento de las especies del bosques es importante destacar que actualmente, se utilizan motosierra, aserrio portátil, y desde luego el aserrio.</p>

El bosque para el pueblo Sumu-Ulwa, representa el legado de vida. Sin embargo, la puesta en práctica de políticas de libre mercado y el nuevo modelo económico, ha obligado a la comunidad a establecer cambios en el uso de los recursos naturales. Por ejemplo en el cuadro 2, se destaca que en la actualidad existe la necesidades de producir y extraer las especies del bosque y maderables para suplir la necesidades. Esto tiene sentido, si comparamos la comunidad de Karawala en los años de 1881 y 1884, en donde se fundó con el 2006 en donde evidentemente hay un crecimiento poblacional y por ende una presión sobre el bosque para suplantar las necesidades del pueblo. Esto también, incluye al modelo económico neoliberal actual en donde el supuesto desarrollo parte exclusivamente del crecimiento económico, siendo así uno de los principales causantes de la explotación de los recursos naturales. Es decir, lo que para algunos significa un mejoramiento social, para otros y muy en especial para los pueblos indígenas significa exclusión y pobreza.

Por tanto, esta situación de pobreza, acompañada de un acelerado crecimiento poblacional, es el causante de que los pueblos indígenas utilicen cada vez con mayor frecuencia técnicas de extracción inadecuadas para la conservación de la biodiversidad. Así mismo, la situación de pobreza y exclusión social, es la que lleva a los líderes comunitarios a buscar alternativas poco apropiadas para el aprovechamiento de los recursos naturales. Estas alternativas ponen en riesgo el respeto de los saberes locales en relación a su entorno natural.

El uso cultural de los recursos naturales de la comunidad de Karawala, es tradicional. Es decir:

“Tradicionalmente ha sido una forma de aprovechar los recursos para el uso de autoconsumo” (..) “La Tierra es la Dueña de Todo.”

Comunitario de Karawala, 2006

En la cosmovisión indígena del pueblo Ulwa, la tierra es dueña de todo, por tanto, la tierra es esencial para la subsistencia de los ulwas y es por ello que la agricultura también es considerada por ellos como agricultura de subsistencia. Según el trabajo de campo realizado, a los pequeños agricultores de la comunidad les gusta sembrar en “parcelas vírgenes”. Estas parcelas vírgenes son aquellas zonas o áreas dentro del bosque que se abren para realizar labores agrícolas. Es decir, a partir de la tumba-roza-quema el pueblo ulwa organiza la siembra. Así mismo es importante señalar que las zonas productivas se ubican a distancias considerables de la comunidad. En este sentido los lugares de siembra se ubican en primer lugar río arriba (Sashinlaya y Lucy laya), el cual se ubica sobre la rivera del río grande de Matagalpa y los Llanos que están aproximadamente a 5 km de Karawala.

Las parcelas ubicadas en el llano, se pueden encontrar entre bosque de pinos y bosque latifoliado. Es por ello, que se siembra utilizando la tumba, roza y quema y especialmente las parcelas vírgenes. Siguiendo la dinámica de las parcelas vírgenes, solamente se siembra dos veces en un mismo lugar. Es decir, en cuando se abre la parcela solamente se obtienen dos cosechas, dejando luego el suelo para descanso. Según los agricultores de la zona, esta práctica se realiza ya que:

*“la tierra se agota y por tanto hay que dejarla descansar porque ya nos ha
dado bastante”*

Comunitario de Karawala, 2006

Se aplica el sistema de tala, roza y quema, y las parcelas tienen apenas una dimensión aproximada de 25 m² según las distancias y el área de siembra y con el propósito de alimentación e intercambio entre la familia y familiares cercanos. La comercialización de estos productos significaría un esfuerzo grande por la misma ubicación y distancia de las parcelas.

Los dueños de los árboles son los dueños de los animales del bosque. Así mismo, el pueblo Ulwa, resalta su espiritualidad en sus prácticas agrícolas:

“Cada uno de los colores tiene su significado para la presentación del pueblo por ejemplo la amarillo representa el sol el verde la naturaleza el rojo según se piensa la sangre, el azul que tiene que ver con el agua y la purificación es decir la pureza y esos colores tienen que ver con la ceremonia de cada uno por ejemplo en los plantillos tiene que ver los plásticos de los colores rojo el amarillo significa fertilidad también en las plantaciones los cuales tienen su significado de cada una de las esquina y el centro de la plantación como un punto de energía y también como regulación de todo lo que tiene que ver con la naturaleza la entrada y la salida de la energía a las plantaciones”

Poblador Ulwa de Karawala, 2006.

En términos generales, se puede argumentar que la comunidad de Karawala no es una comunidad “finquera”, es decir, las prácticas agrícolas y pecuarias están orientadas a las “economías de patio y subsistencia”, pero a cierta distancia de la comunidad. Es decir, la siembra incluye simultáneamente la yuca, el quequisque y el plátano, bajo un sistema de siembra al azar entre yuca, plátano o banano y quequisque (ver figura 3).



Figura. 3. Siembra de Yuca, plátano, Maíz en los llanos de Karawala. 2006

En las áreas de río arriba, y especialmente a las orillas del canal de Top Lock, se siembra arroz y plátano. Esto se debe a la fertilidad de las tierras a los lados del canal de Top Lock que brinda las óptimas condiciones para la siembra, principalmente para el arroz. Así mismo, en las poblaciones de la Esperanza y Company Creek (Rio Arriba), además del arroz y la yuca, se siembra maíz, frijoles y la crianza de gallinas y cerdos. La producción de estos, así como la venta de las especies menores, se realiza en pequeña escala en la comunidad de Karawala entre las familias.

Según los protagonistas del presente estudio (informantes), antes los ancianos o abuelos de la comunidad, cultivaban mucho y prácticamente sembraban todos cultivos. Sin embargo, la practica agrícola en la comunidad, disminuyo con la llegada de las primeras compañías extranjeras. Esto debido que el uso del suelo cambio, en primer lugar por la influencia externa y también las necesidades del pueblo como tal en satisfacer las necesidades de las familias.

En las zonas productivas, tanto las de río arriba como las del llano, las parcelas son de quién quiera sembrar según el régimen de propiedad comunal. En este sentido Huraya Gómez, agricultor de Karawala plantea lo siguiente:

*“La tierra es del que quiera sembrar (.), después de aquí me voy a otro
mejor por esta misma zona”*

Comunitario de Karawala, 2006

La frase anterior, describe brevemente la tenencia de la tierra para la siembra y la dinámica por el uso de los suelos. En consecuencia, la búsqueda de otros lugares, especialmente de parcelas vírgenes, se debe a que en ellas se obtienen mejores resultados. No se aplica ningún tipo de fertilizantes y agroquímicos para el control de plagas y enfermedades.

Por otro lado, el bosque y los animales del bosque, constituyen una parte fundamental de la visión del pueblo Sumu-Ulwa. Cada uno de estos, dentro de la cosmovisión Sumu-Ulwa, tiene determinado un valor cultural:

Cuadro 3. Valor cultural de los animales del bosque según la cosmovisión del pueblo Sumu-Ulwa.

Animales del bosque	Valor Cultural
Duhindu, Duende	Este personaje es el amo de todos los animales cuadrúpedos de los campos. Se dice que si el hombre llega a tener heridas en el bosque, las cuida hasta que sanen perfectamente. Desde el principio de los tiempos tomo posesión y se convirtió en el dueño de los bosques y llanos de la comunidad.
Lupha lila, Felino (Lagartija)	Este animalito tiene mucha importancia en la cultura Sumu-Ulwa. Sirve a las embarazadas “como los rayos X”. Una mujer embarazada cuando se encuentra a Lupha lila en el camino, si esta boca arriba, significa que lo que lleva en su vientre será una niña, en cambio si esta boca abajo es que la embarazada concebirá varón. Por otro lado si el Lupha lila, pasa silbando de noche por donde esta un grupo de mujeres conversando significa que una de las mujeres de las que escucho el silbido y de la cual no se le conoce marido esta embarazada. Este sentimiento existe en todos los hogares, todas las familias saben lo que significa encontrarse ese animalito o escuchar el silbido de noche. Este animalito es protegido ya que se sabe que si se mata o maltrata un familiar del que le hace daño fállese de inmediato.

Tininiska, Golondrina	Cuando las golondrinas pasan volando por la comunidad significa que va haber cambio de tiempo (Clima).
--------------------------	--

Fuente: Treminio, X. 2005.

Las tierras comunales que no se destinan para un uso agrícola o bien domestico, no están bien delimitadas y por eso se hacen sumamente vulnerables y susceptibles a la explotación de los recursos existentes en su territorio. Aun así el respeto a las tradiciones locales les ha permitido a los Ulwa de racionalizar la explotación de los recursos naturales por medio de una alternancia o estacionalidad entre las actividades económicas, como la pesca, la explotación de madera, agricultura entre otras. Vale señalar que no tienen espíritu de acumulación sino de distribución de los recursos.

En el caso del pueblo Sumu-Ulwa, el Llano de la comunidad de Karawala con 26 km² es considerado como área Protegida del Municipio. Es importante mencionar que a pesar de que todo el municipio es zona protegida por los habitantes indígenas, el MARENA ha determinado los llanos como áreas protegidas. Es decir, los Llanos, pertenecen como área protegida, a la Categoría IV en la clasificación de UICN, Área de Manejo de Hábitat, correspondiente a las categorías reconocidas por la Ley 217 de 1996 (Ley General del Ambiente y los Recursos Naturales) como a) Refugios de Vida Silvestre, b) Reserva de Recursos Genéticos, y c) Reservas Naturales, las cuales deben ser manejadas principalmente para la conservación, con intervención a nivel de gestión.

Según la constitución en su marco legal y en especial con los derechos a los recursos naturales de los pueblos indígenas, los recursos naturales son patrimonio nacional. En el caso de las regiones autónomas, el estado con la aprobación del gobierno regional y los municipios podrán extender concesiones para la explotación de los recursos naturales, dejando a un lado a los pueblos indígenas. Sin embargo, con la ley 445, se establece la participación directa de

las comunidades indígenas en la toma de decisión para la explotación de los recursos y en el caso de la declaración de áreas protegidas, la consulta previa para la misma. Por tanto, la declaración de los llanos de Karawala como áreas protegidas, no fue consultada con las comunidades beneficiarias, lo cual deja las siguientes preguntas: ¿A quien le compete el control del territorio y sus recursos naturales? ¿A la comunidad o al estado?

El hecho de que el pueblo sumu-Ulwa, determine el territorio como área protegida, de alguna forma u otra revitaliza que la tierra es la madre de este pueblo y por ende de allí sus hijos viven de lo que la madre les proporciona. Sin embargo, el papel del estado benefactor del territorio es cuestionable y hasta cierto punto es hegemónico, ya que las condiciones del dialogo entre el estado y los pueblos indígenas se realiza bajos condiciones diferenciadas que desde luego no favorecen a las minorías, ni tampoco a la administración comunitaria, mucho menos a las instituciones sociales existentes en la comunidad.

Según Gray, et al (1998:11-13), Los pueblos indígenas y las organizaciones conservacionistas se encuentran regularmente en desacuerdo, tanto en los ámbitos conceptuales como en la práctica, sobre todo en las nociones de áreas protegidas, territorio y territorialidad y tierras nacionales. Sin embargo, algunos conservacionistas han empezado a reconocer que el uso sostenible requiere la satisfacción de las necesidades de los pueblos indígenas y que los “Regimenes comunales”. Por tanto, en la comunidad de Karawala, el uso tradicional de los recursos naturales, mantiene su valor cultural a lo largo de la historia colectiva, sin embargo, el cambio en el uso tradicional, esta fuertemente ligado a la presión de las necesidades de la población. A continuación, se resumen la evolución y el cambio de uso de la tierra para el pueblo Sumu-Ulwa.

Cuadro 2. Uso tradicional de la tierra, los animales

LA TIERRA, LOS ANIMALES	
ANTES	AHORA
<p>La actividad principal del pueblo Sumu-Ulwa en el pasado se basaba principalmente en la agricultura para el autoconsumo familiar. Los productores y productoras ubicaban sus parcelas o fincas sobre la rivera de los ríos ya que el suelo es muy productivo. Para el control de plagas y enfermedades en las plantaciones utilizaban productos naturales, por ejemplo: el orín de la persona que se deja fermentar por dos semanas luego se riega alrededor del cultivo para ahuyentar las plagas; también se caza animales silvestres donde la sangre de estos se riega entre cultivos para su protección contra plagas. Estas son algunas prácticas utilizadas en las plantaciones.</p> <p>Para el pueblo Sumu-Ulwa la tierra es muy importante porque de ella recibimos la energía necesaria para vivir y sin ella no hubiera vida. En el pasado los pobladores se dedicaban a conservar los recursos del bosque y solo se cazaba algún animal para autoconsumo de la familia y la comunidad.</p>	<p>En la actualidad la agricultura no es una actividad productiva principal para la mayoría de las familias que no siembran, pero sí algunos pobladores ulwas se dedican a la agricultura para el autoconsumo de la familia, siempre ubicando sus parcelas o fincas a la rivera fértil de los ríos. Respecto al control de plagas y enfermedades los ulwas utilizan el control natural a base de productos naturales como el orín, la sangre de animales y frutas molidas que se riegan alrededor del cultivo para protegerlos de plagas y enfermedades.</p> <p>En la actualidad los ulwas tienen la visión de que la tierra es muy importante porque es el sitio específico para encontrar los recursos para la subsistencia. En la actualidad los Sumu-ulwas cazan algunos animales para autoconsumo familiar y algunos excedentes lo venden en la comunidad. También se dedican a domesticar algunos animales silvestres, los ulwas siempre tienen una visión de conservar estas especies porque algunos están en peligro de extinción.</p>

En este sentido, la tierra, para el pueblo Sumu-Ulwa es el punto central del sistema económico y socio cultural porque la propiedad colectiva y el régimen de tenencia comunal de la tierra les garantiza hasta cierto punto la conservación de los recursos y sustentabilidad de las familias.

Por otro lado, en la cosmovisión Sumu-Ulwa, la tortuga tiene un papel importante para la vida del pueblo. Es decir, las garras de la tortugas y el aceite ahuyenta a los animales en las plantaciones, por lo que también se hecha alrededor de los pozos. Se acostumbra usar esta garra y colgarla con un diente de jaguar o de tigre para representar la fortaleza, el dominio y la potestad que tiene el hombre sobre los animales y a las plantas. Así mismo, la tortuga pequeña de río es la más sagrada. La concha de esta tortuga es la que cuida la casa y evita que entren las malas personas a la casa. Según la creencia el Sábalo Real es el perro de la sirena, por lo que advierte donde se puede localizar. La sirena es la dueña del río y de los peces.

“Ayer pescaron y hoy hay tubérculos”

Presidente del Consejo de Anciano de Karawala,
2006.

Las especies marinas y costeras, al igual que el bosque, también tienen su lugar en la cosmovisión Sumu-Ulwa. La sirena tiene una importancia especial en el marco del aprovechamiento sustentable de los pescadores.

Cuadro 5: Valor cultural de los animales del bosque según la cosmovisión del pueblo Sumu-Ulwa

Especie	Valor Cultural
Insta, Peces	Los peces tienen su dueña (Liwa mairin), quien castiga a los que pescan sin su consentimiento ahogándolos en el agua. Por tanto, si alguien se encuentra ahogado, la Liwa mairin (Sirena) o Liwa

	<p>hombra (espíritu que mora en las aguas) se lo lleva. Esto significa, entonces que castiga a los pescadores, quienes al no cumplir son víctimas de los espíritus poderosos del agua.</p>
--	--

Fuente: Treminio, X. 2005.

En la vida cotidiana, los pescadores, salen a pescar a la laguna de Top lock y una vez que consiguen los pescados, al día siguiente salen a las parcelas para complementar la dieta con tubérculos y plátanos. La pesca que se realiza en la Laguna de Top Lock, en su mayoría se vende a los centros de acopio ubicados en la Barra de Rio Grande. Así mismo, además de la Laguna, los pescadores salen a los Cayos Perlas para complementar la pesca. En este sentido, es importante señalar que solamente el que tiene un motor fuera de borda puede salir a los Cayos mientras que los pescadores que salen a la Laguna, en su mayoría lo hacen en cayucos. Los pescadores que salen a pescar río arriba, obtienen pescado pinto (Guapote) y mojarra, lo que sirve para el autoconsumo en la comunidad de Karawala.

Cuadro 6. Uso tradicional del recurso Pesca

PESCA	
ANTES	AHORA
<p>En el pasado solo se pescaba para autoconsumo, sí un poblador quería comer pescado se iba al río con una cuerda y un anzuelo y ya traía sus pescados para su familia. Así mismo, antes, la pesca se realizada con cuerdas y anzuelos.</p>	<p>En la actualidad la principal actividad económica es la pesca, los pobladores ulwas se dedican a la pesca tanto para autoconsumo familiar como para la venta de excedentes interno en la comunidad y lo que vende en los centros de acopio en la Bara. Es importante señalar que ahora, la pesca se realiza con tarralla y trasmallos.</p>

En las comunidades de la Esperanza, según los informantes de la comunidad de Karawala, unos empresarios, hicieron lagunas de Tilapias. Las tilapias al parecer fueron introducidas en la comunidad con fines de explotación comercial. Según los informantes, con la introducción de las tilapias, mucha gente dejó de pescar y de sembrar, puesto a que tanto la explotación de madera como la de las tilapias, generaban ingresos económicos altos para las familias, por lo que fácilmente es más aceptado este trabajo, debido a que el pago es bueno, el dinero se obtiene con poco esfuerzo y en un tiempo relativamente corto.

Según los informantes, en el pasado la presencia de agentes externos dentro de la comunidad era mínima por tal razón, había mayor conservación de los recursos naturales y los métodos utilizados para la extracción de los recursos eran de bajo impacto ambiental, puesto a que provenía de sus costumbres tradicionales. Es decir, según los ancianos, los métodos de extracción de los recursos naturales han venido sufriendo cambios debido a la apertura de los comunitarios a la información externa en cuanto a métodos modernos que les “facilita el trabajo”, dejando a un lado, las prácticas y métodos tradicionales propios del pueblo Sumu-Ulwa.

Para el pueblo Sumu-Ulwa de la comunidad de Karawala, al igual que el pueblo miskito de Taspabuni, los cambios ocurridos en la economía regional a partir de los años 1950, con la depresión económica y por ende la salida de empresas extranjeras que habían proveído oportunidades de empleo asalariado a las comunidades, significó una transición a la explotación comercial de los recursos naturales, siendo la pesca uno de ellos. Es decir, según los argumentos de Kindblad en el año 2003: (55 –57), en la comunidad de Taspabuni, la transición a la pesca comercial, reemplazó una fuente de ingreso con otra. Es decir, en la comunidad de Karawala, la pesca tradicional, estuvo ligada a las necesidades familiares y como complemento de la dieta, sin embargo, con la salida de las empresas en la comunidad, la actividad pesquera tuvo un nuevo auge en la explotación de dichos recursos y desde luego en el ingreso familiar Sumu-Ulwa.

Economía Comunitaria del pueblo indígena Sumu-Ulwa.

¿Como ha sido nuestro sistema económico comunitario?

Según el Informe de Desarrollo Humanos de la Costa Caribe Nicaragüense, (2005: 155), la economía de las regiones autónomas se desarrolla bajo tres modos de producción: economía campesina, economía indígena y étnica, economía empresarial exportadora de materia prima. Es por ello, que para el análisis de la economía del pueblo indígena Sumu-Ulwa, debo de destacar en primer lugar el sistema económico indígena étnico y en segundo lugar, los cambios ocurridos en la economía regional a la partir de los años 1950 hasta el 2006.

Desde la fundación de Karawala entre los años 1881-1884, el sistema económico se caracterizó por ser un sistema indígena “sustentable” para las pocas familias que habitaban en la comunidad. Esta sustentabilidad estaba basada en la siembra de granos básicos, raíces y tubérculos, la caza y pesca, complementado con lo que el bosque les proporcionaba.

Durante el periodo de la economía de enclave en Nicaragua, que duro aproximadamente entre los años 1860 a 1960, la economía se caracterizo por la explotación de los recursos naturales. En este contexto, la comunidad Sumu-Ulwa de Karawala, también intensificó la explotación de sus recursos naturales. Según algunas investigaciones, para 1900, las comunidades de Sandy Bay Sirpi, Karawala y la Barra, eran las comunidades más grandes y de hecho ya se contaba con tres compañías bananeras que operaban en la zona de Río Grande. En este sentido, es importante destacar que los pobladores de estas comunidades trabajaban como asalariados y unos pocos se dedicaban a las plantaciones de banano a lo largo del río Grande.

Desde el siglo pasado, las comunidades de la Desembocadura de Río Grande, y en especial la comunidad de Karawala, ha sido vista como uno de los principales

puntos para la generación de riquezas a base de los recursos naturales. Es decir, desde 1900, que se contaba con las primeras empresas, esto creó un cambio en el sistema económico indígena-étnico y se convirtió en un sistema económico “empresarial exportadora de materia prima”. Desde luego, este último modelo económico es excluyente para los pueblos indígenas de la Desembocadura, puesto a que concentra la riqueza en unos cuantos, deteriora el medio ambiente y también influye en el uso cultural de los recursos y por ende en la cultura como tal de los pueblos.

En 1916, las comunidades de la Desembocadura de Río Grande recibieron títulos sobre las tierras comunales, las cuales fueron otorgadas por la comisión tituladora de la Moskitia. Sin embargo, la producción bananera y el sistema agro exportador seguía su curso en la zona de la desembocadura. Es decir, el uso cultural de la tierra estaba ligado al *modus vivendus* o mejor dicho a las demandas del mercado en ese entonces.

A partir de 1926, la producción agro exportadora a base de la producción de banano, empezó a decaer y en 1940 con el huracán IRENE, se terminaron de destruir las plantaciones de banano. Ante la caída del banano en 1945, llegaron a la zona empresas madereras, lo que significó que nuevamente el uso cultural del suelo y los recursos naturales tuvo un giro hacia la explotación de las especies forestales.

Según los ancianos de la comunidad de Karawala, todavía recuerdan la década de los 40, esto sobre todo por los cambios en la economía comunitaria y la identidad Sumu-Ulwa como tal. En esta década, la expansión del modelo agroexportador en Nicaragua fue avalanchadora, así como la presencia de extranjeros en la comunidad, debilitando así la identidad cultural y el desarrollo con identidad para el pueblo Sumu-Ulwa de Karawala. Sin embargo, durante los años 70, en Nicaragua, se produjo una crisis económica en el sector agrícola, por lo que se presentó una fuerte presión económica en la explotación de los recursos

forestales. En este sentido, Karawala, ofrecía las mejores oportunidades de producción y exportación de especies preciosas.

Años más tarde, a partir del triunfo de la revolución sandinista en 1979, la economía nicaragüense paso a ser una economía mixta y con una creciente participación del estado y nacionalización generalizada del sector agrícola. En consecuencia, hubo una creciente organización de empresas estatales y cooperativas. Esta dinámica económica, provoco el retiro paulatino de las empresas madereras de la zona de Karawala.

Con la salida de las empresas madereras, el sistema económico indígena-étnico, giro en torno a las actividades productivas de la siembra de granos, y otras especies como las raíces y tubérculos. Así mismo, el comercio con mestizos y chinos dinamizo la economía comunitaria. También, se tiene que destacar que durante los años 1980-1990, por efectos de la guerra y los desastres naturales como los huracanes y por ende la vulnerabilidad comunitaria, el comercio en la zona decayó generando pobreza, pocas oportunidades de empleo y desde luego una baja en la producción agrícola.

Desde el punto de vista económico, después de ida de las empresas madereras y las bajas en la producción agrícola, la actividad pesquera se convierte en la actividad económica emergente en la comunidad. Es decir, la economía pesquera paso de ser una actividad de subsistencia a una actividad de enclave “moderno”. Hago mención de la pesca como parte de una economía de enclave moderno, debido a la explotación irracional de los recursos naturales y también por la desigualdad, pobreza y exclusión social de la actividad como tal, monopolizada por la empresa privada.

Cabe destacar que este moderno sistema de economía de enclave moderno, se reactiva con la entrada del gobierno de la ONU, el cual pone énfasis en las exportaciones agrícolas, como medio del desarrollo económico. Por tanto, en esta

década el sector privado es el principal promotor de la economía nacional y por ende de la economía regional y comunitaria. Así mismo, en la década de los 90, se logra evidenciar la brecha de pobreza entre los diferentes sectores, muy en especial en las áreas rurales y en las áreas pobladas por pueblos indígenas. Por tanto, el gobierno de la ONU, así como también los gobiernos de turno de Arnoldo Alemán (1997) y Enrique Bolaños (2002), continuaron con las reformas económicas neoliberales, implementando la modernización del sector agrícola y desde luego la explotación de los recursos naturales.

En el año 2003, con la puesta en vigencia de la ley de demarcación territorial, los gobiernos territoriales y asambleas comunitarias se les faculta para la toma de decisión en relación al manejo de los recursos naturales. Por ello, en el año 2005, la asamblea comunitaria, avala y cede el permiso al empresario José Máximo Ubeda Rivera, para la instalación del aserrio estacionario, denominado como San Roque en la comunidad de Karawala. Esta concesión realizada por la comunidad, la cual tiene una duración de un diez años, hace un regresemos a la historia y lógica económica de Karawala, sobre todo en la década de los 40.

¿Como se desarrolla la economía indígena comunitaria?

Actualmente, para el pueblo indígena Sumu-Ulwa, la unidad productividad principal es sin duda la familia. Esto debido a que en la familia están organizadas todas las actividades tradicionales para la subsistencia, donde desde luego existe un fuerte división del trabajo por roles de genero. Estas actividades productivas, además de presentar una división del trabajo por género, también son caracterizadas por el concepto de propiedad colectiva y/o tenencia de la tierra.

El concepto de economía indígena es diferente del concepto de economía capitalista, tanto urbana como rural, debido a sus motivaciones hacia el esfuerzo productivo y también las metas finales productivas. Para el pueblo Sumu-Ulwa, el

trabajo se articula en torno a una estructura y organizaciones socio cultural que pone en primer lugar la solidaridad, la redistribución y el bienestar común.

La económica de la comunidad de Karawala es de subsistencia y basada en la pesca-caza-agricultura-madera. En la comunidad, actualmente, solo unas 10 familias practican la agricultura. Estos agricultores, siembran mas que todo raíces y tubérculos, y en ocasiones granos básicos (frijoles y arroz). Sus fincas se encuentran río arriba, pero algunas familias tienen pequeños huertos en la comunidad destinados a las plantas medicinales y especies frutales que complementan la dieta familiar (nancites, marañones, peras manzanas, cocos, etc).

Es decir, la combinación de estas actividades productivas (caza-pesca-agricultura), esta estrechamente relacionada al rendimiento estacional de cada uno de ellos. Es decir, la pesca se realiza todo el año, pero en dependencia de las vedas establecidas por los gobiernos y las instituciones del estado (MARENA), cuando la actividad productividad se destina para la comercialización o para el autoconsumo. Un ejemplo muy ilustrativo es la tortuga con una veda nacional durante los meses de Marzo a Junio de cada año. Esta veda nacional y regional, prohíbe la comercialización de la tortuga fuera del territorio Sumu-Ulwa, pero a lo interno, es considerado como un elemento básico en la dieta de los comunitarios de Karawala, puesto a que se comercializa para el consumo familiar.

“La tortuga es nuestra carne de res”

Francisco Santiago,

Presidente del CODIUL, Karawala, 2005

En los primeros años de la veda de la tortuga, el no consumir la carne de tortuga, además de arriesgar la seguridad alimentaría del pueblo Sumu-Ulwa, fue considerada como atentar contra las prácticas tradicionales del mismo pueblo. Es decir, desde tiempos ancestrales, este pueblo ha considerado la tortuga como

parte importante de la cultura, sobre todo porque para el día del Sumu-Ulwa (6 de Mayo), la tortuga es uno de los alimentos tradicionales. Así mismo, esta acción de la “veda”, evidencia una vez más que las estrategias de conservación se diseñan desde las necesidades de las instituciones del estado y no de las necesidades de los pueblos indígenas, limitando la autogestión y el poder local sobre la administración de los recursos naturales.

“Con relación a la pesca (.) los hombres salían y traían pescado y se compartían al igual que las cosas de la finca, ahora son individuales”

Pescador de la Comunidad de Karawala, 2006

Actualmente la actividad de la pesca para el pueblo Sumu-Ulwa, después del aprovechamiento de la madera representa una de las principales actividades productivas. Es decir, los pescadores salen tanto Río arriba, como a los Cayos (Mar), para luego venderlos a los centros de acopios y el resto destinarlo para el consumo familiar o autoconsumo. Es por ello, que si esta actividad la comparamos con el “antes”, en donde los hombres salían y compartían los resultados de la pesca, el “ahora” nos dice que los resultados de la pesca son individuales y mercantiles.

En relación a la economía indígena, se puede decir que los Ulwa han tenido una tradición agrícola, pero en la actualidad son pocos los que se dedican a la agricultura. Según los protagonistas de este trabajo de investigación, son pocas las familias que cultivan, debido a las plagas, enfermedades y la inestabilidad del mercado. Es por ello, que la pesca se considera más rentable. Según Blanco, M.,(2004), en Karawala los rendimientos de la producción de granos básicos son considerables, es decir, se cosechan 20 qq/ha de frijol y 120 sacos/ha de arroz, ya que estas tierras son óptimas para el cultivo de estos rubros. En general, la producción agrícola es de autoconsumo y para la venta local, y consiste principalmente en granos básicos, tubérculos, musáceas y frutales. La cosecha de

frutales, hortalizas, musáceas, ganado vacuno y caza, se consideran actividades de patio para el autoconsumo.

¿Cual es el papel de la mujer en la economía indígena Sumu-Ulwa?

La mujer Sumu-Ulwa en el ámbito económico, en los últimos años ha asumido el triple rol de género, que históricamente las mujeres han desempeñado ante la sociedad. Estos roles han estado determinados por medio de la participación, tanto en funciones productivas, reproductivas como también de gestión comunal a la vez, con el fin de visualizar la carga laboral de las éstas.

Según (Sambola, k. 2005:16), las funciones **productivas** son todas aquellas tareas que contribuyen económicamente al hogar y a la comunidad, estas pueden ser por ejemplo, el cultivo y cría de ganado, fabricación de artesanías, empleos remunerados, entre otras. Por tanto las mujeres Ulwas, aportan al trabajo productivo en las parcelas, sin embargo la productividad y producción en dichos suelos ha disminuido:

“Antes la mama de ella trabajan en el campo y todos ellos cuando eran pequeños llevaban a la plantación y sembraban en el parcela (..)y con mi marido trabajo en la parcela pero no le da para vivir ellos tienen que hacer otros trabajos para vivir”

Mujer Sumu-Ulwa de Karawala
[Traducción Francisco Santiago]

Como la actividad agrícola ha disminuido considerablemente en la comunidad, la mujer Sumu-Ulwa, también aporta a la economía familiar por medio de otras estrategias como la costura o sastrería, y la producción y comercialización de pan.

*“Algunas si trabajan haciendo pan para vender, ropas cocidas de sastrera
costurera”*

Mujer Sumu-Ulwa de Karawala

Según la historial oral de la comunidad de Karawala, las mujeres trabajan limpiando la comunidad. En las plantaciones, la mujer juega un papel importante, sobre todo en la limpieza y siembra de las parcelas de yuca, el arroz, los frijoles, etc. La mujer aporrea carga y trae los granos a la casa, también hace el trabajo de pilar el arroz en el mortero. En el caso de la pescan, las mujeres también participan en esta actividad, igual que los hombres, pescan con anzuelo y redes.

Así mismo, además de las funciones productivas, la mujer Sumu-Ulwa, realiza actividades **reproductivas**, las cuales corresponden al conjunto de actividades que comprende el cuidado y el mantenimiento del hogar, gestar, dar a luz, criar y educar a los hijos, la atención a la salud, la preparación de los alimentos, la recolección de agua, leña, la compra de provisiones, los quehaceres domésticos y el cuidado de la familia. Estas actividades, lamentablemente se consideran no económicas, por lo que no se tiene una compensación monetaria ni recogimiento alguno, más bien es visto como la obligación de las mujeres en la comunidad. Además, es importante mencionar que, estas actividades reproductivas para las mujeres Sumu-Ulwas, también contribuyen de forma significativa a las labores productivas, sobre todo porque las mujeres cocinan y acompañan a sus maridos en las labores agrícolas de las parcelas.

“Las mujeres que van en tucas de canaletes llevan tortillas entonces ellas tienen que quedarse allá a trabajar sembrando frijoles y maíz”.

Agricultor Sumu-Ulwa de la
Comunidad de Karawala, 2006

Finalmente, las actividades **comunitarias** incluyen la organización colectiva de eventos sociales y servicios: ceremonias y celebraciones, actividades para el mejoramiento de la comunidad, participación en grupos y organizaciones, en actividades de la política local y de otra índole (Sambola, K. 2005: 16). Tanto el hombre como la mujer se comprometen en este tipo de trabajo, por lo que

prevalece la división del trabajo por género. Las mujeres en la comunidad de Karawala, están organizadas principalmente en las iglesias. Así mismo, el trabajo reproductivo no es considerado en los análisis económicos de las comunidades, ni de la nación. Sin embargo, implica una considerable cantidad de tiempo voluntario y es importante para el desarrollo cultural y espiritual de las comunidades siendo además un vehículo para la autodeterminación y revitalización cultural.

Productividad y lógica Económica del pueblo Sumu-Ulwa

La historia económica de la comunidad de Karawala, ha jugado un papel sumamente importante en la actual económica comunitaria. Por ejemplo, la producción de banano, la explotación de la madera y de los recursos pesqueros, han determinado las relaciones de la solidaridad, la redistribución y el bienestar común y desde luego el uso cultural de los recursos naturales, basado en un sistema económico de subsistencia.

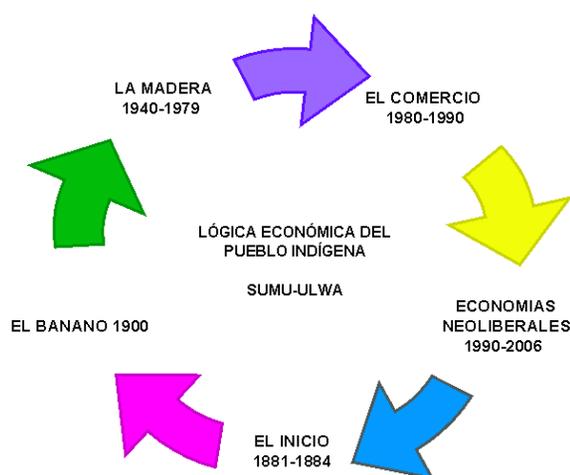


Figura 6. Lógica histórica del sistema económica indígena – Étnico de Karawala

Es decir, en la grafica 6, se puede determinar como la historia económica en diferentes etapas ha determinado el uso cultural de los recursos naturales en la comunidad de Karawala, así como también en sus relaciones de solidaridad, distribución, redistribución y el bienestar común:

- **EL INICIO 1881-1884:** Fecha en donde la historia oral reconoce la fundación de Karawala, el sistema económico indígena, se caracteriza por la solidaridad, cooperación mutua, y el bienestar común. Eran pocas las familias que habitan en la comunidad, por tanto, la naturaleza les proporcionaba lo necesario para sobrevivir. Es importante señalar que el uso cultural de los recursos naturales y sobre todo de la tierra estaba constituido por un régimen colectivo con estrechas relaciones de solidaridad y cooperación mutua en las diferentes familias.
- **EI BANANO 1900:** Es aproximadamente el inicio de un sistema económico de enclave, en donde la presencia de empresas bananeras se concentran en la comunidad para el desarrollo comercialización de dicho monocultivo. El uso cultural de los recursos naturales y de la tierra en esta época, estuvo concentrado y en función del monocultivo como principal motor del mercado. Sin embargo, las relaciones de solidaridad y cooperación mutua se mantuvieron entre los comunitarios y en especial los Sumu-Ulwa, principalmente el régimen de propiedad colectivo, a pesar de la individualidad de la producción bananera y las ganancias por dicha actividad, tanto por la siembra del cultivo como también para la mano de obra.
- **LA MADERA 1940-1979:** Aproximadamente en esa fecha, la producción de banano, fue sustituido por la explotación de especies forestales (Maderas preciosas). Por tanto, el uso cultural de los recursos forestales, nuevamente giro hacia las demandas del mercado. En este sentido, uno de los principales ingresos para la familia era la mano de obra en la tala y corta de especies madereras. A pesar de que la explotación de los recursos forestales, en ese momento, se le considero como la principal actividad

económica, también se contaba con las parcelas destinados a cultivos para la subsistencia. Las relaciones de reciprocidad y solidaridad se manifestaron de forma equilibrada, esto a pesar de que la explotación forestal, generaba ingresos económicos individuales y familiares.

- **EL COMERCIO 1980-1990:** El triunfo de la revolución sandinista influyó en las relaciones comerciales en la comunidad, esto debido a la presencia de otras culturas en la zona. Para esta fecha, tomando en cuenta el cierre de las empresas madereras en la comunidad, se hizo intentos por intensificar a la agricultura como parte de la estrategia del gobierno es ese periodo, así mismo fortalecer las cooperativas y las acciones colectivas en relación a la productividad. El uso cultural de los recursos naturales, mas allá de las demandas del mercado, estuvo determinado por las necesidades familiares y las demandas del gobierno. Así mismo, la entrada de actividades comerciales en la zona, también influye en las relaciones de solidaridad y cooperación, estimulando el intercambio entre los comunitarios, comerciantes y entre las propias familias.
- **LAS ECONOMIAS NEOLIBERALES 1990-2006:** Una vez retiradas las empresas madereras, la comunidad de Karawala, determino como estrategia de sobrevivencia la pesca comercial. Es decir, con la salida de las empresas madereras, de alguna forma u otra se tuvo que tomar la actividad pesquera como actividades económicas emergentes para complementar el ingreso familiar. Es importante señalar que para 1990, la base de la economía comunitaria, consistía en la pesca, la extracción de madera de poco impacto y de alguna forma u otra en la agricultura de subsistencia y las actividades comerciales. En esta época, el uso cultural del suelo y los recursos naturales, se torno más que todo hacia las necesidades de las familias en primer orden y desde luego a las demandas del mercado, siendo de esta forma la empresa privada el principal motor del ingreso económico familiar. En este sentido, la empresa privada, ha determinado el uso cultural de los recursos naturales por medio de la explotación de dichos recursos justificando así la

generación de empleos para los comunitarios, ejemplo de ellos, son los centros de acopios de mariscos y el aserrio San Roque. Para entender un poco mas sobre la sobrevivencia del pueblo indígena Sumu-ulwa en los sistemas económicos neoliberales, a continuación de describe la economía comunitaria indígena actual:

Actualmente, la agricultura es la base principal de subsistencia de la comunidad de Karawala. El pueblo Indígena Ulwa, antes de los años ochenta, según los informantes, se estimaba que al menos el 60% de las familias Sumu-Ulwa se dedicaban a labores de agricultura. Sin embargo, por el contrario, hoy se estima que solamente el 5 % del pueblo Sumu-Ulwa practican la agricultura, lo cual se estima que son aproximadamente unas 10 familias.

El Pueblo Indígena Sumu-Ulwa de Karawala practica la agricultura en la rivera del Río Grande (Río arriba), porque para ellos estas tierras presentan óptimas condiciones para cultivar. Según los ancianos de la comunidad, la base de la economía del municipio, durante los últimos 20 años se basó en la actividad de la pesca artesanal tanto en la laguna como en el mar. Durante esas dos décadas la actividad pesquera fue muy próspera hasta el punto que comunidades como La Barra, Sandy Bay y Walpa vivían exclusivamente de la actividad pesquera por lo que dejaron de ejercer la agricultura. Esta acción, desde luego, también repercutió sobre los agricultores de la comunidad de Karawala, disminuyendo en si la actividad agrícola.

Sin embargo, a pesar de este cambio de agricultores a pescadores, la actividad pesquera también ha disminuido durante los últimos 5 años. Esta disminución, de debe a varias razones, entre las más aceptadas, se menciona el aumento de los pescadores, el uso de los nuevos métodos de pesca con los trasmallos, nasas, redes de arrastre. Así mismo, no podemos dejar a un lado, las grandes concesiones que los gobiernos de turnos han venido dando a las embarcaciones pesqueras extranjeras sin establecer mecanismos de control y cumplimiento de

las leyes de pesca, mucho menos el establecimiento de controles por parte de las comunidades (Fletes, A, Gutiérrez, N. 2004).

En relación a la agricultura, los agricultores Sumu-Ulwas, salen durante la semana (lunes a sábado) a las fincas y regresan los domingos con las provisiones necesarias para la familia, esto también incluye la caza de animales. Dependiendo del numero de familiares, la cosecha y la caza, los remanentes de estos son comercializados a lo internos de la comunidad, pero si es importante destacar que la prioridad es el consumo familiar. En este sentido, los varones son los que siembran y preparan la tierra, pero también las mujeres dependiendo de la producción y la siembra acompañan a sus parejas en las actividades agrícolas. A continuación, se detalla el uso y consumo de los productos agrícolas por el pueblo Sumu-Ulwa de Karawala:

Cuadro 7. Uso tradicionales de los productos agrícolas y otros de la comunidad de Karawala.

Especies	Uso	
	Antes	Actual
Arroz (<i>Oryza sativa</i>)	Se consumía en (gallopinto, frito y para la alimentación de aves de corral.	Se consume en (gallopinto, frito).
Frijoles (<i>Phaseolus vulgaris</i>)	se consumía en (gallopinto, cosidos)	Es utilizado para gallopinto, cocido).
Maíz (<i>Zea mays</i>)	Alimento para la familia en (atol, cosidos cuando esta tierno. Chicha bruja, nacatamales, queque) y para las gallinas cuando está crudo.	Actualmente se cultiva muy poco debido a la poca demanda es poca en la comunidad. Es utilizado para alimento en el hogar cosido cuando están tiernos y alimento de las

		gallinas.
Quequisque	Se consume en rondón, queque, sopa.	Es para autoconsumo en rondón, queque y sopa.
Yuca (<i>Manihot esculenta</i>)	Se consume en rondón, queque, sopa, y cosida como bastimento.	Es priorizado para la alimentación del hogar en rondón, queque, sopa, frita y cocida para bastimento.
Fruta de pan (<i>Artocarpus altilis</i>)	Para rondón, atol, y consumirla cosida como bastimento.	Es para la alimentación de la familia se prepara en atol, frita, rondón, y cocidas como bastimento.
Coco (<i>Cocos nucifera</i>)	Preparar alimentos (gallopinto, rondón, atol, queque). Y para bebidas refrescantes y medicina natural.	Se preparan comidas como gallopinto, rondón, queque, atol, pan). Y para bebidas refrescantes y medicina natural.
Pijibaye (<i>Bactris gasipaes Guilielma</i>)	Alimento para la familia cuando está cocido, elaboración de chicha y alimento para las gallinas y cerdos.	Alimento para la familia cuando está cocido y para las gallina cuando esta crudo.
Aguacate (<i>Persea americana</i>)	Cuando está en estado maduro es consumido como complemento de la comida como fruta entera.	Cuando está en estado maduro es consumido como complemento de la comida como fruta entera, guacamol.
Pera (<i>Syzygium malaccensis</i>)	Cuando está en estado maduro era consumido en fruta entera pero muy poco.	Cuando está en estado maduro es consumido en fruta entera, en fresco y en almíbar.
Marañón	Cuando está en estado	Cuando está en estado

<i>(Anacardium occidentale)</i>	maduro es consumido como fruta entera, la semilla se aza y se consume.	maduro se consume como fruta entera, fresco, la semilla se aza y se consume. Además el fruto tiene uso medicinal (mal estado estomacal).
Mango (<i>Mangifera indica</i>)	Es consumido verde y maduro. Maduro se prepara almíbar. Las hojas cosidas eran utilizadas para desinflamar los pechos a las mujeres recién paridas.	Es consumido verde y maduro. Maduro se prepara fresco, almíbar y maduro es alimento para el ganado.
Banano (<i>Musa spp</i>)	Era utilizado como bastimento y la elaboración de guabul.	Es el bastimento principal para la familia y se elabora guabul y queque.
Plátanos (<i>Musa spp</i>)		
Nancite (<i>Byrsonima crassifolia</i>)	Preparación de fresco. Las ramas son utilizadas para leña.	Preparación de fresco. Las ramas son utilizadas para leña.
cacao (<i>Theobroma cacao</i>)	Se comercializaba y se preparaban bebidas.	No se comercializa y se cosecha en pocas cantidades y lo poco que cosechan es para preparar bebidas chocolateadas para la familia.
Naranja (<i>Citrus sinensis</i>)	Utilizado para ingerirla de forma natural, preparar bebidas y medicina.	Actualmente también es utilizado para ingerirla en forma natural, preparar bebidas y medicinas.

Fuente: Mejía, M. 2005.

Actualmente, en la comunidad de Karawala, a pesar de haber disminuido las prácticas agrícolas, los alimentos tradicionales no han cambiado y se mantienen las relaciones de reciprocidad, intercambio y la redistribución de la producción. Los recursos naturales, además de ser para el autoconsumo y poco para la comercialización, también son utilizados para la alimentación de los animales, el intercambio y regalo (Familiares). La distribución de la producción se realiza a lo interno de la economía del hogar y de esta forma evita la compra de muchos productos, permitiendo el reemplazo por otros.

Es decir que los Ulwa priorizan cultivar musáceas y tubérculos debido a que estos productos agrícolas no se pueden obtener en los comercios locales. Entre los productos básicos como arroz, maíz y frijol, cultivan más el frijol debido a que este se utiliza más para la alimentación y para el comercio, el arroz casi no lo cultivan porque no existe una trilladora en la comunidad, es difícil adquirir la semillas para cultivar y no lo pueden comercializar. En la agricultura los productos como tubérculos, musáceas, arroz se siembra de primera y el frijol y el maíz de postrera.

Es importante señalar, que en la agricultura, las prácticas de solidaridad y reciprocidad se han ido perdiendo. Esto en la medida de que las familias han asumido comportamientos individuales en relación a la producción de sus huertos. Es decir, en el caso de los productos como el arroz, frijoles, raíces y tubérculos, las relaciones de reciprocidad han sido generalizadas en el ámbito familiar y equilibradas en relación a los lazos de parentesco de los agricultores. Además, la producción de estos alimentos es relativamente baja, por tanto, su distribución se mueve en el ámbito familiar y es comercializado siempre y cuando se tenga un excedente del mismo.

Cuadro 8. Costo de producción

Producto	Costo de producción	Precio en la Comunidad	Producción/ año
Maíz	C\$ 1,710.00	C\$ 2.5 (Libra)	15 qq
Arroz	C\$ 2,310.00	C\$ 5.0 (Libra)	17 qq
Frijol	C\$ 4,810.00	C\$ 6.0 (Libra)	40 qq
Yuca	C\$ 910.00	C\$ 1.5 (Libra)	20 qq
Quequisque	C\$ 910.00	C\$ 1.5 (Libra)	15 qq
Banano	C\$ 1,010.00	C\$ 0.3 (Unid.)	10 000 unidades
Plátano	C\$ 2,130.00	C\$ 1.0 (Unid.)	6000 unidades
Aguacate	Ninguno reportado	C\$ 2.0 (Unid)	250 unidades
Coco	Ninguno reportado	C\$ 3.0 (Unid.)	450 unidades
Fruta de Pan	Ninguno reportado	C\$ 5.0 (Unid.)	220 unidades
Pejibaye	Ninguno reportado	-----	70 Cabezas

Fuente: Mejia, M. 2005

En el cuadro anterior, las familias productoras de la comunidad de Karawala, han determinados los costos de producción y la productividad. Si estos valores, los tomamos en cuenta en el marco del análisis de una economía capitalista, resulta desfavorable y poco rentable la producción. Sin embargo, en el marco de la economía indígena de subsistencia Sumu-Ulwa, la producción de 15 qq/año de maíz, representa un ahorro a su economía familiar. Es decir, en el mercado local la libra de maíz tiene un costo de C\$ 2.5 córdobas, por tanto, si la mitad de la producción la destina a la comercialización, el productor vende 7.5 qq (750 libras), lo cual equivale a un ingreso de C\$ 1875.00. Es decir, con la venta de la mitad de la producción de maíz, apenas logra cubrir los costos de producción, obteniendo una ganancia de C\$ 165.00. Pero, lo mas importante del análisis de la economía de subsistencia, no es los C\$ 165.00 córdobas, sino mas bien los 7.5 qq que le quedaron al productor para el consumo familiar, para la alimentación de las gallinas, o bien para el intercambio familiar y comunitario.

Por otro lado, los animales domésticos, complementan la dieta de las familias. En este sentido, a pesar de que los Ulwa no se caracterizan por ser ganaderos, mantienen ganado en pocas cantidades para subsidiar necesidades económicas.

Cuadro 9. Uso tradicional de los recursos en la comunidad de Karawala.

Nombre común	Uso	
	Antes	Actual
Ganado vacuno	No habían ganado	No se les da ningún uso, solamente cuando hay alguna festividad o necesidad económica se comercializa en la comunidad o se destazan para vender a la misma comunidad.
Aves de corral (Gallinas)	Se priorizaba para el autoconsumo tanto las especie como sus productos, en ocasiones se vendía a los comunitarios.	Es utilizada para el autoconsumo así como sus productos.

Fuente: Mejia, M. 2005

Como se puede ver en el cuadro anterior, los pocos comunitarios que poseen ganado en la comunidad, no lo tienen en áreas específicas y extensas como potreros. El ganado en la comunidad de Karawala, se mantiene en los patios de las casas conviviendo con las familias. Así mismo, las aves de coral que aportan productos para el autoconsumo familiar (carne, huevos). Según los ancianos, antes de los años 80 no había ganado solamente cerdo pero desde que se incorporo el ganado, el cerdo desapareció durante una epidemia.

Por otro lado, las especies forestales, que han sido explotadas por el pueblo Sumu-Ulwa, de forma tradicional se utilizan para la construcción de sus casas, construcción de cayucos, y actualmente construyen nasas para la pesca. Sin embargo, debido a que las necesidades económicas de la comunidad de Karawala la extracción de la madera para la venta y comercialización ha sido una de las principales estrategias de sobrevivencia en la comunidad. Es decir, los comunitarios, pueden solicitar permiso al Síndico para la comercialización de la madera. El uso puede ser para la autoconstrucción de casas como también para su venta. Según el reglamento de la comunidad, el síndico puede otorgar el permiso para explotar de 500 a 800 pies de madera como máximo. Posteriormente, el dueño de la madera paga el 10% a la Alcaldía del total de ingreso por los pies de madera que se explota.

Cuadro 10. Costo de producción de los recursos forestales.

Producto/Recurso	Costo de producción	Precio en la comunidad	Producción/año
Madera	C\$ 10,220.00	C\$ 4.0 el pie (Madera blanca(y C\$ 5.0 el pie de Caoba	400-4000 pies
Producción de carbón	C\$ 25,590.00	C\$ 50.00 (Saco)	960 sacos

En el cuadro anterior, se plantea que el costo por la producción y explotación de la madera consiste en C\$ 10,220.00 córdobas y la producción anual oscila entre los 400 a 4000 pies. A este costo de producción, hay que mencionar que el precio por pies para la madera blanca corresponde a C\$ 4.0 córdobas y para la caoba corresponde a C\$ 5.0. Por tanto, la actividad maderera en la comunidad, es una de las mas rentables, puesto a que si se vende 4000 pies de caoba, la ganancia corresponde a C\$ 20,000.00 córdobas brutos y C\$ 18,000 córdobas netos por el pago del impuesto.

En el caso de la producción de carbón, es importante determinar que el precio del saco de carbón, corresponde a C\$ 50.0. Por tanto, la ganancia por la venta del carbón oscilan en C\$ 48,000.00 córdobas, en donde si restamos el costo de producción, queda una ganancia de C\$ 22,410 córdobas. Así mismo, cabe señalar que si este ingreso lo dividimos entre los doce meses del año entonces decimos que al mes, estas familias tiene un ingreso de C\$ 1,867.00, lo cual es relativamente poco, pero se tiene que destacar que esto contribuye y complementa la subsistencia de las familias en la comunidad.

Por otro lado, el bosque de coníferas que se encuentra en la comunidad, denominado “Los Llanos” no es explotado con fines comerciales. Esto porque no presentan un diámetro optimo, y además el consejo regional lo ha declarado patrimonio de la comunidad. Así mismo, el cambio en el uso tradicional de las especies maderables, radica en las estrategias de sobrevivencia de la comunidad, el crecimiento poblacional lo cual lleva a un aprovechamiento de los recursos naturales. Un ejemplo de esto es el uso actual del almendro para la elaboración de carbón. Por otro lado, el árbol más utilizado para leña es el mangle, y la palma que se utilizaba los techos de las casas, sin embargo, en los últimos años ha sido sustituida por el zinc.

Cuadro 11. Uso tradicional de los recursos Forestales.

Especie	Uso	
	Antes	Actual
Cedro macho (Carapa guianensis)	La madera no se comercializaba solamente se utilizaba para autoconstrucción (cayucos, casa).	Es utilizada en construcción de (viviendas, cayucos, elaboración de nasas).
Cedro real (Cedrela odorata)		
Santa maría (Symphoria globulifera)		
Zopilote (vochysia ferruginea)		

Palo de agua (<i>Vochysia guatemalensis</i>)		
Leche maría (<i>Calophyllum brasiliensis</i>)		
Pino (<i>Pinus caribea</i>)	Se utilizaba para medicina natural por los comunitarios.	Solamente es utilizado para medicina natural (el aceite del árbol "trementina" es bueno para curar el carate).
Caoba (<i>Swietenia macrophylla</i>)	Casi no se utilizaba ya que este árbol crece en el centro de las montañas, era muy costoso extraerlo.	Es aprovechado muy poco ya que este tipo de especie se encuentra muy dentro del bosque y es utilizado solo para el autoconstrucción en (muebles como mesas, sillas, puertas y utensilios de cocina como lavaderos).
Guapinol (<i>Hymenaea courbaril</i> , <i>Licania hypoleuca</i>)	Se utilizaba en medicina natural.	Es utilizado en medicinas natural (la cáscara se ocupa para infección en los riñones).
Jiñocuabo (<i>Bursera simaruba</i>)		
Uña de gato (<i>Uncaria tomentosa</i>)	Es utilizado en medicina natural	Es utilizado en medicina natural (la cáscara se ocupa para limpia la sangre).

Hombre grande (<i>Quassia amara</i>)	Se utilizaba la cáscara para curar enfermedades artificiales (maleficios), y mordedura de culebra	Actualmente se utiliza de igual manera.
Almendro (<i>Dipteryx panamensis</i>)	Es utilizado en utensilios de cocinas: (leña).	utilizado en utensilios de cocina: (carbón)
Capirote (<i>Clidemia sp.</i>)		Es utilizado en utensilios de cocina (leña).
Mangle rojo (<i>Rhizophorae mangle</i>)	No se le daba ningún uso.	En utensilios de cocina (leña).
Palma	Utilizado para entechar las casas.	Actualmente es utilizado muy poca ya que esta siendo sustituido por el zin.

Fuente: Mejia, M. 2005

Los agricultores en su mayoría realizan la pesca de Río arriba cuando van a ver sus cultivos a la rivera del río grande. El recurso pesquero es utilizado por el pueblo Indígena Sumu-Ulwa para el autoconsumo y el excedente para venderlo en la misma comunidad. Este tipo de pesca no genera gran ingreso y se realiza más que todo para la alimentación del pueblo y la redistribución a las familias. La pesca la realizan aproximadamente tres veces al mes, en donde se hace una estimación de noventa libras en adelante al mes y un promedio total de 1,080 lb en adelante al año como producción. En la comunidad, el costo por la venta del pescado por libra corresponde a C\$ 5.0.

Cuadro 12. Costos de producción de los recursos pecuarios.

Producto/Recurso	Costo de producción	Producción/ año
Animales silvestres (Caza)	C\$ 2,550.00	600 libras
Pesca	C\$ 3,600.00	1,080 libras (mínimo)
Gallinas y huevos	No reportan ninguno	5 unidades y/o 60 docenas

Es importante mencionar que la comercialización de los pescados en los centros de acopios, es una de las actividades más lucrativas en la comunidad, pero eso solamente lo pueden realizar aquellas familias que tienen su propio motor y panga para salir a los cayos. La pesca continental o bien la rivera del Río Grande, corresponde a las siguientes especies:

Pesca en el río Arriba o Río Grande.

Cuadro 13. uso tradicional del recurso pesca.

Nombre común	Nombre científico	Uso	
		Antes	Actual
Róbalo	<i>Centropomus parallelus</i>	Se pescaba solamente para la dieta alimenticia y se consumía	Es priorizado para la dieta alimenticia, y una porción para vender a lo interno de la comunidad de la comunidad.
Palometa	<i>Cichlasoma maculicauda</i>		
Guapote	<i>Cichlasoma friedrichsthalii</i>		
Sábalo	<i>Elops saurus</i>		
Mojarra	<i>Cichlasoma citrinellum</i>		
jurel	<i>Caranx latus</i>		
Roncador	<i>Conodon nobilis</i>		
Tortuga de río	-		

Fuente: Mejia M. 2005

Por otro lado, los productos pecuarios como gallina y huevos la productividad anual se estima que es de cinco unidades de gallina por familia y un total de 60 docenas de huevos. Cabe destacar, que apenas son tres familias las que reportan esta actividad económica. Por otro lado, el pueblo Sumu-Ulwa, manifiesta que son pocas veces las que salen a pescar, esta actividad la realizan dos veces al mes, en el cual se estima que la producción es de veinticinco a más libras al mes y un promedio total de 600 libras al año.

En relación a la economía Local y la comercialización e intercambio, es importante mencionar que existe un intercambio comercial de bienes entre las comunidades. Este intercambio, se realiza a pequeña escala y principalmente en la producción local. Hay también canales de comercialización de la comunidad de Karawala, principalmente aquellas pulperías que se abastecen de Laguna de Perlas y Bluefields, o de comerciantes mestizos de los municipios del Tortuguero y la Cruz de Río Grande. Estas comunidades mestizas, pasan por Karawala, vendiendo productos lácteos como cremas, cuajadas, queso y gallinas, pero no es una actividad que se desarrollo con una determinada frecuencia o bien de forma sistemática.

Por otro lado, la vecina comunidad de Sandy Bay es uno de los principales mercados de productos misceláneos. Según los pobladores en los últimos años, las pulperías y ventas han influido en la economía comunitaria y ha permitido a Karawala incursionar también en la comercialización de productos misceláneos.

Las mujeres en la comunidad de Karawala preparan panes para vender y también se dedican algunas a la costura. La actividad panadera esta en casi todas las familias, muchas de estas son para el autoconsumo, pero otras venden el pan en las pulperías y con su vecinos.

Tomando en cuenta lo anterior, en la comunidad de Karawala, es evidente el crecimiento del comercio interno, como pulperías y tiendas de abarrotes. Los canales de comercialización existente son principalmente con Bluefields, Laguna de Perlas y el Tortuguero, siendo Bluefields en donde se compran la mayoría de los materiales y abarrotes para ser comercializados en la comunidad. Así mismo, la principal estrategia de economía local y fuente de empleo son las instituciones del estado y la empresa privada.

La mayoría de la población trabaja para el MECD, la Alcaldía, al poder judicial, a la policía, el aserradero San Roque por lo que de alguna forma u otra hace posible que otro sector de la población viva del comercio (pulpería, tiendas). Además, con la presencia de visitantes a la comunidad, así como también empresarios, e investigadores, se puede evidenciar la creación de hospedajes comunitarios. En este sentido, los pobladores de Karawala, ven en el turismo una oportunidad y estrategia de economía local.

Por otro lado, el trueque o intercambio entre las familias Sumu-Ulwas, ha sido una de las prácticas ancestrales de dicho pueblo. Según la memoria colectiva de los adultos y ancianos, en algunas ocasiones se daba el trueque o bien intercambio con personas que no pertenecían a la comunidad. Es decir, estas personas llegaban a la comunidad a intercambiar productos agrícolas por productos importados (aceites, jabón, ropa, etc), esto principalmente porque antes en la comunidad y en toda la Desembocadura de Río Grande, no existía transporte para comercializar diversos productos. Por tanto, la sustentabilidad de las familias consistía en el trabajo y producción de las fincas y parcelas, en donde desde luego la agricultura era la principal actividad productiva. Ahora, con la disminución de las prácticas agrícolas, es poco el intercambio que se puede realizar y se realiza a nivel familiar.

El pueblo indígena Sumu-Ulwa, al igual que muchos pueblos de la Costa Caribe, viven del paradigma mískito en el cual el capital social comunitario se sustenta en la

trilogía del “Juntos tienen”, Juntos Hacen, Juntos comparten” conforme al sistema de cooperación comunitario (IDHCC, 2004: 113)

Por tanto, *el Juntos-Unidos*, alude al concepto de “unidad”, que en el idioma miskitu, (asla iwanka laka) tiene un doble significado: unidad como valor, unidad como proceso que requiere ser construido. Pero también, el “*Juntos*” tiene que ver con “lo colectivo”, como opuesto a “lo individual”, con la trilogía de “*Juntos tienen*”, “*Juntos hacen*”, *Juntos comparten*”. El ***juntos tienen***, vincula la comunidad con el patrimonio común, con el patrimonio ancestral, que la identifica como tal: territorio, tierra, recursos naturales, lengua, conocimientos-saberes. Pero el *juntos tienen*, también alude al principio de la igualdad (igualdad de acceso a recursos, oportunidades de progreso de cada uno y de todos los comunitarios), identificada en el Sistema Institucionalizado de valores, normas y sanciones, como uno de los derechos fundamentales de cada uno de los miembros de una familia y/o comunidad (IDHCC, 2004: 114)

El ***juntos hacen***, amarra la familia con la comunidad y ambas con el sistema de reproducción económica-social, que se fundamenta en el esfuerzo y trabajo colectivo, en el principio de reciprocidad, cuya máxima expresión es la institución del “pana-pana”, del “*biri-biri*”⁶ Institución que contribuye a su vez a fortalecer el sentido de pertenencia a la comunidad, desde el momento, que exige siempre el participar en su desarrollo y mantener los vínculos con la comunidad, en caso de vivir fuera de la misma. Se establece así el enlace, en este punto, con el sistema institucionalizado de valores, normas y sanciones, en forma de uno de los valores pilares que sustenta tanto la familia como la comunidad, el trabajo, sujeto y desencadenante a su vez de los principios rectores de reciprocidad y solidaridad dentro de la familia (núcleo familiar y extensión) y entre las familias.

El ***juntos comparten***, tiene que ver con la importancia que se le otorga a las historias y vivencias comunes, a las “historias compartidas”, en la construcción del

⁶ .Una práctica cultural del pueblo miskitu y mayangna respectivamente basada en la solidaridad que funciona particularmente como una estrategia económica de sobrevivencia.

tejido social comunitario. Con la cosmovisión que se tiene como pueblo, retomando el pasado para vivir el presente y pensar el futuro, con las utopías, con los sueños compartidos como comunidad y como pueblo, con los sistemas institucionalizados de principios, normas y valores que los rigen e identifican (IDHCC, 2004: 114)

En este sentido, para el pueblo Ulwa, los productos que mayormente comercializan en la comunidad de Karawala, son los tubérculos y las musáceas. En cambio las frutas como, pera, marañón y mango son utilizados en bebidas, consumidos de forma natural debido a que esta son frutas que abundan tanto en la comunidad como en otras comunidades no se comercializan.

Como se menciona, en grafica sobre la lógica económica, el uso cultural de los recursos naturales ha estado determinado por las políticas económicas en las diferentes estaciones históricas de Nicaragua y la región. Es este sentido, el crecimiento económico de la comunidad de Karawala, de alguna forma u otra ha también determinado los cambios sociales en la comunidad, por ejemplo con la entrada de las empresas madereras en la comunidad a partir de 1940 y la llegada de otras culturas propicio las condiciones para el intercambio cultural entre los Sumu-Ulwas con Miskitos, Creoles y Mestizos.

Por otro lado, para los Sumu-Ulwas, el bosque y los recursos naturales, representa el legado de vida, lo que también significa que existe una contradicción entre los principios culturales y las actividades socio económicas que actualmente se desarrollan en la comunidad. Es decir, la cosmovisión de los ancianos difiere con la de los jóvenes, sobre todo desde el punto de vista de la explotación de los recursos naturales y la cultura. Una de las principales tendencias en Karawala, no es la perdida de la cultura, sino mas bien los valores tangibles de la cultura como lo son los recursos naturales.

El hecho de lo que la agricultura disminuya, no se lo podemos atribuir a la globalización, o a las demandas del mercado, la responsabilidad inmediata de revitalizar la cultura y el uso cultural de los recursos naturales cae sobre las principales instituciones sociales de la comunidad. Pero también, tengo que mencionar que las otras instituciones, tanto del estado como los organismos no gubernamentales, no han sabido acompañar los diferentes procesos de autogestión comunitaria, autodeterminación y desde luego de gobernabilidad comunitaria.

La economía comunitaria del municipio de la Desembocadura de Río Grande y en especial de la comunidad de Karawala esta íntimamente ligada a sus recursos naturales. Por tanto, es sumamente necesario fortalecer la administración conjunta de los mismos, a fin de determinar las mejores opciones de desarrollo para la comunidad. Es desarrollo más allá de ser un desarrollo económico, debe de establecerse una estrategia de Desarrollo con identidad que responda a las necesidades inmediatas del pueblo Sumu-Ulwa y que también facilite más mejores condiciones para un diálogo horizontal entre empresarios (empresa privada), el estado y entre los mismos líderes comunitarios a fin de disminuir los conflictos por la administración conjunta de los recursos naturales.

Por otro lado, el proceso de demarcación territorial es importante para la autodeterminación de los pueblos y desde luego para la autodefinición del desarrollo económico con identidad del pueblo Sumu-Ulwa. Sobre todo porque la base económica que sustenta a Karawala, se rige por los recursos naturales, sin embargo la identidad, la cooperación y la solidaridad colectiva es la única opción para una administración conjunta y sin conflictos.

Conflictos Internos y externos por la administración de los Recursos

Naturales

Carlos Camacho (2003: 12-14, 19-23), en su guía para el estudio de los conflictos por la tierra, plantea que, conflictos corresponde a aquella denominación general para las divergencias, las tensiones, las rivalidades, las discrepancias, las disputas y las luchas de diferente intensidad entre distintas unidades sociales: entre (y dentro de) los roles sociales (conflicto de roles), grupos sociales, organizaciones, sectores sociales, sociedades, Estados y entidades supraestatales (por ejemplo, sistemas de alianza, bloques económicos). Tomando en cuenta esta definición de conflictos, obligatoriamente tengo que nuevamente hacer un recorrido por la historia del pueblo Sumu-Ulwa de Karawala para así entender divergencias, las tensiones, las rivalidades, las discrepancias, las disputas y las luchas de diferente intensidad entre distintas unidades e instituciones sociales.

Desde la fundación de Karawala (1881-1884), los linajes Ulwas estaban conformados por 7 familias que conformaban la comunidad, en quienes su líder espiritual era el Sukia. Por tanto, la referencia anterior a los consejos de ancianos era el sukia. Así mismo, según la historia, durante el periodo de la economía de enclave en Nicaragua, que duro aproximadamente entre los años 1860 a 1960, para 1900, la comunidad de Karawala, ya contaban con las primeras empresas bananeras, las cuales intensifico la explotación de sus recursos naturales. Para la década de los 40,s y como parte del sistema económico de esta temporada, la explotación de los recursos madereros tuvo presencia en la comunidad de Karawala.

También es importante mencionar que en 1916, las comunidades de la Desembocadura de Río Grande recibieron títulos sobre las tierras comunales, las cuales fueron otorgadas por la comisión tituladora de la Moskitia. En este sentido, también se cree que Sandy Bay Sirpi fue una de las primeras comunidades del actual municipio que recibió su título sobre sus tierras, pero también se plantea

que Karawala recibió de forma separada de las otras cuatro comunidades madres, su título de la Comisión Tituladora, creándose de esta forma relaciones de cierta tensión y rivalidad entre estas comunidades.

Mientras en Karawala, las economías de enclaves se encontraban en su mejor auge, a nivel mundial la evolución de los derechos humanos con reconocimiento para los pueblos indígenas también salían a luz a partir de los años 50`s. Así mismo, según los ancianos de la comunidad de Karawala, durante el tiempo del gobierno de Somoza, la comunidad de Karawala, tenía un sindico y el juez, los cuales la comunidad los elegía, pero tenían que ser ratificados por el gobierno, concretamente por Oswaldo Hooker, gobernador de Somoza en Bluefields.

A nivel de derechos humanos e indígenas, es hasta el régimen sandinista que se hace un ordenamiento jurídico en la constitución en donde se hace explícito el reconocimiento de los pueblos indígenas. Sin embargo, desde 1987 hasta la fecha, el marco jurídico legal para las regiones autónomas y para los pueblos indígenas han evolucionados, siendo de esta forma controversiales y tensionantes debido a su importancia económica y social.

Por otro lado, a nivel internacional, en 1993, se pone en vigencia el convenio de la diversidad biológica, ratificado por Nicaragua, en donde los planteamientos de conservación in situ como las áreas protegidas se comienzan a desarrollar sin previo consentimiento de los pueblos indígenas. Ejemplo de ellos, son los llanos de Karawala, los cuales fueron denominados como "Reserva Natural".

Según la memoria de los pobladores de Karawala, los consejos de ancianos se reorganizaron por una orientación de YATAMA después de 1990. Por otro lado, a solicitud de los pobladores de La Desembocadura de Río Grande y el Gobierno Regional Autónomo, se promulgan en la Ley de Reforma a la Ley de División Política Administrativa, Ley No. 221, constituyéndose en tres municipios independientes El Tortuguero, La Cruz de Río Grande y la Desembocadura de

Río Grande de Matagalpa en 1996. La conformación del municipio de la Desembocadura de Río Grande, trajo consigo la proliferaron las relaciones conflictivas entre la alcaldía municipal y los consejos de ancianos, puesto a que ambos se desconocían como autoridades, ignorando las funciones y competencias de cada uno, especialmente en lo relacionado a la administración conjunta de los recursos naturales.

Tomando en cuenta lo anterior, proliferaron las relaciones conflictivas entre la alcaldía municipal y los consejos de ancianos, se promovió un proceso de consenso iniciado con los acuerdos de Sandy Bay. Estos acuerdos, se hicieron con el objetivo de lograr una convivencia y auto reconocimiento entre las dos formas de gobierno, en el marco de la ley de municipio y la ley de autonomía. Los acuerdos de Sandy Bay, fueron firmados en 1998 y como principal resultados se reconoció y estableció la gestión coordinada entre comunidades indígenas, como territorio, que incluye el cobro de impuestos para la explotación de los recursos naturales, la participación conjunta de los consejos de ancianos y el consejo municipal en la administración de los recursos naturales de las comunidades, entre otras.

Durante la década de los noventa e inicio del siglo XXI, el marco legal y la legislación en relación a los recursos naturales a nivel nacional se ha extendido. Es decir, la ley 40, la ley de municipios, define al consejo municipal como responsable del medio ambiente y del buen uso de los recursos naturales. Así mismo, Nicaragua, cuenta con la ley 290: Ley de organización, competencia y procedimientos del poder ejecutivo, donde también, en su Arto. 24 determina que al Ministerio Agropecuario y Forestal MAGFOR le corresponde formular política y estrategia de desarrollo agropecuario y forestal, así mismo, identifica y prioriza la demanda de crédito y asistencia tecnológica, la política de distribución, propiedad y uso de las tierras rurales del estado; y formular y dirigir los planes de sanidad animal y vegetal, por lo que en coordinación con el MARENA, el MAGFOR debe proponer los programas de protección del sistema ecológico, enfatizando la

conservación de suelos y agua. Así mismo, la Ley 217: Ley General del Medio Ambiente y los Recursos Naturales, la cual establece las normas para la conservación, protección, mejoramiento y restauración del medio ambiente y los recursos naturales y debe asegurar su uso racional y sostenible. La ley forestal por su parte pretende fomentar la ampliación de la cobertura nacional de bosques, su manejo sostenible e incrementar el valor agregado de la madera a través de incentivos forestales.

En el año 2003, con la puesta en vigencia de la ley de demarcación territorial, los gobiernos territoriales y asambleas comunitarias se les faculta para la toma de decisión en relación al manejo de los recursos naturales. Por ello, en el año 2005, la asamblea comunitaria, avala y cede el permiso al empresario José Máximo Úbeda Rivera, para la instalación del aserrio estacionario, denominado como San Roque en la comunidad de Karawala. Por tanto, a continuación, se describe las principales tensiones por la administración de los recursos naturales del pueblo Sumu-Ulwa de Karawala.

La Organización Comunitaria y el poder local

La comunidad de Karawala esta presidida por las autoridades comunitarias como el consejo de ancianos, el coordinador de la comunidad, el síndico y el juez comunal. Así mismo, la comunidad cuenta con instituciones públicas como la policía, el MECD, Poder Judicial, la alcaldía. Sin embargo, instituciones como el MARENA, MAGFOR, INAFOR no tienen presencia en la comunidad aun tomando en cuenta la riqueza natural de la comunidad.

Cabe mencionar que el síndico es la persona que resguarda los recursos naturales y el coordinador coordina las actividades de los proyectos que llegan a la comunidad, apoyados por el consejo de ancianos. En cambio el juez o whista, debe velar por el orden de la comunidad, ejerciendo la justicia de acuerdo a las costumbres y tradiciones del pueblo indígena Sumu-Ulwa.

Si hacemos un análisis diacrónico y sincrónico del poder local indígena Sumu-Ulwa, principalmente de las estructuras tradicionales, debemos mencionar que uno de los factores que han dinamizado los conflictos internos ha sido la fragilidad de la institucionalidad comunitaria. Es decir, a la comunidad, no se le ha proporcionado el tiempo necesario para fortalecer sus estructuras y derechos consuetudinarios, sobre todo para la administración conjunta de los recursos naturales. Desde la fundación de Karawala, no se ha respetado las estructuras tradicionales de dicho pueblo.

Según la etnohistoria, los primeros pobladores de la comunidad, consideraban al Sukia como el líder espiritual y el Whista como guía para toda la comunidad. A esto, hay que agregar que desde los primeros tiempos, la comunidad ha tenido considerables migraciones, las cuales también han influido en el fortalecimiento de las instituciones sociales de Karawala.

Posterior a la fundación de la comunidad y del Sukia y Whista como líderes comunitarios, durante la época de Somoza, no existía un consejo de ancianos en Karawala, la comunidad tenía su juez y al síndico, las cuales se elegían, pero estas personas eran ratificadas por Oswaldo Hooker, gobernador de Somoza en Bluefields, quien dejaba establecido su reglamento de funcionamiento. Es decir, desde este primer momento hasta la época de Somoza, no se ha podido establecer un reglamento interno propio del pueblo Indígena Sumo-Ulwa, en donde se establezca los principios del derecho consuetudinario para esta comunidad.

Para 1990, la reorganización de los consejos de Ancianos, fue una orientación de YATAMA, por tanto, el hecho de no tener una referencia histórica, para el pueblo indígena Sumu-Ulwa, los consejos de ancianos representaron una estructura de autogobierno débil. Posterior a esto, en el año 1996, aparece una nueva institución, la cual corresponde a las alcaldías municipales. Así mismo, con la

reglamentación de la ley de demarcación territorial en 2003, se determina la necesidad de establecer “Asambleas territoriales”, para llevar a cabo este proceso. Lo anterior, evidencia que el pueblo Sumu-Ulwa actualmente tiene que lidiar con la administración comunitaria sobre los recursos naturales y trata de crear las condiciones para convivir con tres tipos de estructuras que hasta cierto punto son “Desconocidas”.

La coordinación existente entre las diferentes instancias ha sido un factor tensionante en la comunidad. El primer alcalde del municipio fue el Sr. Lesly Downs (1996-2000), originario del municipio de Kukra Hill. La segunda administración municipal a cargo del Sr. Victor Coleman (2001-2004), para los pobladores de Karawala, fue casi nula debido porque el alcalde electo pertenecía a otra comunidad (Sandy Bay) y este ubicó su sede en Sandy Bay, siendo Karawala la cabecera municipal. Así mismo, en el año 2005, el Sr. Lesly Downs, nuevamente resultó electo alcalde del municipio.

Recientemente, la administración comunitaria por el uso de los recursos naturales, ha sido el principal factor dinamizador de los conflictos internos y externos de la comunidad. Es decir, las opiniones sobre el papel de las autoridades tradicionales (consejo de ancianos, Síndico, etc) y la alcaldía municipal tienen posiciones encontradas. Esta combinación de la ley de Autonomía con la ley de municipios, con el tiempo, ha ocasionado tensiones y conflictos a lo interno de las autoridades comunales de Karawala. A lo anterior, tenemos que sumarle la ley 445, que reconoce a las autoridades comunales, y esto, desde la percepción de las comunidades, constituye un nuevo liderazgo colectivo.

*“Y la autonomía municipal tiene una ley y a través de la ley 445 y también el consejo regional y cada una de estas leyes no tienen mayor rango, a veces piensa que el alcalde tiene mayor poder que los comunitarios, pero en realidad no es así, el alcalde con esa ley lo que trata es de manipular. Para mí en estas **tres autonomías** no hay buenas*

relaciones siempre quedan mas beneficiados a los de la autonomía municipal”

Comunitario de Karawala, 2006.

En consecuencia debemos entender a estas “Tres Autonomías” (gobiernos paralelos), como las tres instancias de poder en la comunidad y que de alguna forma dificulta su coordinación y concertación entre ellas. En este sentido, la autonomía y autogobernanca del Pueblo Ulwa se desarrollan en condiciones sumamente adversas. Lamentablemente, el uso y las costumbres de las autoridades, no siempre representativas para los intereses de las comunidades, manipulan las tres instancias con fines políticos por grupos de intereses excluyentes, ajenos a la comunidad misma. Sobre todo por la creciente presencia de empresarios externos a la comunidad y la explotación misma de los recursos naturales.

Este conflicto interno en la comunidad de Karawala, tensiona también las rivalidades ancestrales con la comunidad de Sandy Bay Sirpi. Esto, sobre todo por la distribución del dinero proporcionada por los impuestos sobre el aprovechamiento de los Recursos Naturales, en donde la alcaldía es la principal administradora. Estos conflictos, para algunos pobladores de la comunidad de Karawala, son ocasionados por el marco jurídico legal existente sobre los recursos naturales:

“Mas bien crean problemas esto es cuestión de vías, políticas que no están compatible con el sistema de gobierno o sistema tradicional de los pueblos indígenas”

Poblador Ulwa de Karawala, 2006.

Puedo hacer mención de que en la comunidad de Karawala, el marco legal existente que regula la administración comunitaria y las coordinaciones entre las

diferentes instancias, es poco conocido por las autoridades comunales. Así mismo, los pocos conocedores de las leyes plantean que es necesario un cambio en algunos planteamientos de la ley, sobre todo en la ley de demarcación territorial.

“Es necesario reformar la ley 445, no nos esta ayudando a demarcar nuestras tierras (.) seria un nuevo capitulo a la par de la ley 445 primer requisito para elegir a los lideres comunales que solamente haya un sindico de las comunidades que elija en las primarias para elegir al sindico que vaya a representar a todas las comunidades indígenas y que haya junta directiva que elijan de todas las comunidades que saquen un cargo de cada comunidad y que represente el consejo de ancianos”

Poblador Ulwa de la comunidad de Karawala, 2005.

En la comunidad de Karawala, el régimen de propiedad es colectivo. En relación a la colectividad, se puede notar dos factores que distorsionan la identidad colectividad de la comunidad. La identidad indígena versus otras identidades ideologizadas, especialmente la religión y los partidos políticos, que están afectando la auto - identificación de la comunidad, fragmentando la misma de acuerdo a las ideologías religiosas o políticas, las cuales influyen en la administración comunitaria de los recursos naturales y debilitan el poder local.

V CONCLUSIONES

De acuerdo a los hallazgos encontrados en la comunidad durante el trabajo de campo, puedo hacer mención de que la intervención de agentes externos en la comunidad son los factores que mas distorsionan las costumbres y tradiciones sui generis del pueblo Indígena Sumu-Ulwa. Es decir, según los relatos de los comunitarios, desde la década de los años 40, con la llegada de la empresa Nolan Company, también arribaron a la comunidad los miskitos, mestizos, creoles y extranjeros, quienes influyeron en la cultura. Con respecto a lo anterior, se puede enumerar lo siguiente:

- ★ A partir de la década de los cuarenta, las mujeres Sumu-Ulwa se unieron a los miskitos, mestizos, extranjeros, las cuales en sus efectos fueron perdiendo el idioma Sumu-ulwa. Actualmente, en la comunidad solamente los ancianos hablan Sumu-Ulwa los que podrían corresponder a un 10% de la población. Los jóvenes por su parte se comunican de manera fluida en miskito como L1 y en Español como L2. Sin embargo, a pesar de los diferentes procesos de revitalización cultural, sobre todo en el fortalecimiento del idioma Sumu-ulwa, la tendencia de los jóvenes es dejar a un lado el idioma Sumu-Ulwa. Esto porque, a pesar de las clases en el colegio de primaria y los esfuerzos del CODIUL (Comité del Idioma Ulwa), el entorno de los jóvenes no esta en función de hablar Ulwa, sino mas bien miskito. Es decir, tanto en el ámbito privado como publico el miskito es el idioma de referencia principal.
- ★ Además del idioma, también la identidad Sumu-ulwa tiene una tendencia hacia la fragmentación. Dicha fragmentación esta íntimamente ligada a la tensión entre la identidad indígena y las identidades ideológicas de los partidos políticos y las diferentes instituciones religiosas con presencia en la comunidad. En consecuencia se establece relaciones de solidaridad y cooperación mutua en los miembros de un mismo partido político así como también en las iglesias, limitando así el desarrollo de la colectividad comunitaria. También, tanto los partidos políticos como las iglesias ejercen fuerte presión sobre las actividades económicas de la comunidad, así como en

las prácticas culturales y las posiciones de estas sobre la explotación de los recursos naturales.

- ★ Por otro lado, el régimen de propiedad en el pueblo Sumu-Ulwa es comunal y colectivo. Sin embargo, la colectividad, radica solamente en la tenencia de la tierra y no en las prácticas del uso de la misma, puesto a que la tierra se trabaja de manera individual. A esto, también hay que agregar que los proyectos agrícolas con presencia en la comunidad, no contribuyen a establecer las relaciones de cooperación y solidaridad mutua en las labores agrícolas.
- ★ Tomando en cuenta las practicas y el uso cultural de los recursos naturales, se puede mencionar de que la presencia de estos agentes externos, principalmente empresarios en la comunidad de Karawala, provocan una fuerte tendencia a disminuir y desaparecer las practicas tradicionales de agricultura debido a:
 - Los principios de economías de enclave en la comunidad, donde la principal forma y estrategia de obtener ingresos económicos es la explotación irracional de los recursos naturales. Es decir, los jóvenes y algunos adultos prefieren trabajar en las empresas: aserrios, aserrando madera en el bosque y los llanos, trabajando como buzos, puesto a que proporciona ingresos económicos en poco tiempo y con menos esfuerzo que las prácticas agrícolas.
- ★ Así mismo, la pesca, mas allá de ser una estrategia de sobrevivencia, esta siendo una alternativa de lucro para unos cuantos, puesto a que los pescadores que salen a pescar a la laguna y al mar, son los que tienen motores fuera de borda y subcontratan a otros.
- ★ La negociación para la explotación de las especies maderables así como de los recursos naturales en general se realiza en condiciones asimétricas. Ante esto la comunidad y sus autoridades comunitarias, no han tenido las herramientas y conocimientos necesarios para analizar y valorar las propuestas que lleven los empresarios a la comunidad. Además de la

negociación, la corrupción comunitaria y la falta de un control social tensiona la administración comunitaria en relación a sus recursos naturales.

- ★ El uso tradicional de los recursos naturales del pueblo indígena Sumu-Ulwa, establecido en el derecho consuetudinario, no es tomado en cuenta para el diseño de las políticas y derechos constitucionales para el manejo, control y el uso de los recursos naturales de la comunidad de Karawala, creando de esta forma conflictos internos y externos en la administración comunitaria.

VI BIBLIOGRAFIA

- Benedicto, H., Hale, K. 2004. ¿Sumo, mayagna, Tuahka, Panamahka, Ulwa? Lengua e Identidad Étnica. Revista WANI 38 (6-24).
- Blanco, M. 2004. Análisis Sectorial: Economía Rural y Sistemas de Producción en las Regiones Autónomas del Atlántico de Nicaragua. Carl Bro Internacional. CBA-MARENA. Nicaragua.
- Bohannon, P; Glazer, M, 1997. Antropología. Lecturas. 2da Edición. MC Graw-Hill. España
- Calva, T.2005. Desarrollo con identidad. MAS-URACCAN.
- Cunningham, M. 1999. Memoria del Primer Seminario Internacional de Biodiversidad, Propiedad Intelectual y Derecho indígena. Siuna, Nicaragua.
- Dary, C. 2002. Género y Biodiversidad en comunidades indígenas en Centroamérica: un enfoque social sobre las formas de uso y conservación de los recursos naturales. Ciudad Guatemala, Guatemala. FLACSO
- Dary, C. 2006. Modulo de Ecología cultural. URACCAN. MAS
- Ember, C., Ember, M. 2003. Antropología Cultural. Madrid, España. Prentice Hall.
- Erants, M. 1999. Memoria del Primer Seminario Internacional de Biodiversidad, Propiedad Intelectual y Derecho indígena. Siuna, Nicaragua.
- Escuela Comunitaria de Liderazgo. 2005. Diseño Curricular de la Escuela Comunitaria de Liderazgo. URACCAN-Bluefields.
- Fauné, A., at el. 2004. 1er Informe de Desarrollo Humanos de la Costa Caribe Nicaragüense, Capitulo I: Capital Social. CEIMM-URACCAN-PNUD.
- Fletes, A, y Gutiérrez, N. 2004. Dinámicas Territoriales y Biodemograficas. PNUD. URACCAN.
- Gómez, N. 1991, Revista Caribe 10 (5-38). URACCAN
- Gray, A. At el. 1998. Derechos indígenas y conservación de la naturaleza. Perú. IWGIA documento 23.
- Grunberg, G. 2003. Control y Gestión ambiental de los territorios indígenas en Centroamérica. Revista WANI 35 (6-42).
- Grunberg, G. 2004. Curso Propedéutico: Desarrollo Humano con Identidad. MAS URACCAN-Bilwi, Nicaragua.

- Guevara, M. 1999. Memoria del Primer Seminario Internacional de Biodiversidad, Propiedad Intelectual y Derecho indígena. Siuna, Nicaragua.
- Guglielmi, G, 2006. Las comunidades indígenas y étnicas de Pear Lagoon: Entre la modernidad y tradición. Revista WANI 44 (37-45).
- Hale, Charles; Gordon, Edmundo; Gurdíán, Galio. 1998. Diagnóstico General sobre la Tenencia de Tierras en las Comunidades Indígenas de la Costa Atlántica de Nicaragua, Informe Final. Austin, Texas, Bluefields y Puerto Cabezas: CACRC.
- Jambrina, F. 2002. Derechos de los Pueblos Indígenas de la Costa Atlántica. CIPS-OPDESCA. Nicaragua. Parlamento Indígena de América.
- Jamieson, M. 2001. Miskito, Sumo y Tugla: Variación lingüística e Identidad Étnica. Revista WANI 27 (6-12).
- Kindblad, C. El impacto de la pesca comercial en la economía miskita: El caso de Tasbapuni. Revista WANI 35 (55-61).
- Kranz, J. 2005. Modulo de Conflictos Interculturales. MAS-URACCAN.
- Krotz, E. 2002 (Ed.). Antropología Jurídica: Perspectivas Socio Culturales en el estudio del derecho. Universidad Autonoma Metropolitana.
- Krotz, Esteban (2002). La otredad cultural entre utopía y ciencia: un estudio sobre el origen, el desarrollo y la reorientación de la antropología. México, Fondo de cultura Económica, Universidad Autónoma Metropolitana de Iztapalapa.
- López, A. sf. Cuerpo Humano e Ideología. UNAM, México.
- Matsuura K. 2001. Declaración Universal de la UNESCO sobre la diversidad cultural.
- Medina, A. 2000. En las cuatro esquinas en el centro, México, Instituto de Investigación Antropológica UNAM.
- Mejia, M. 2005. Formas tradicionales de los recursos naturales de la comunidad de Karawala, municipio de la Desembocadura de Río Grande de Matagalpa. Monografía. URACCAN.
- Molina, J. 2004. Manual de antropología Económica.
- Mordt, M. 2002., Sustento y sostenibilidad en la frontera agrícola. 1ª ed. Managua: Imprimatur Artes Gráficas.

- Perafán, C. 2004. El concepto de uso cultural de la tierra. Análisis de usos culturales de la tierra, CLAN BID – EPFL.
- PNUD - Informe de Desarrollo Humano de la Costa Caribe Nicaragüense. 2005.
- Reyna, A. et al. 1999. Comunidades rurales y áreas protegidas: análisis de la gestión colectiva en dos sitios del Peten
- Rizo, M. 1993. Mito y tradición oral entre los Sumos del Río Bambana. Revista WANI 14 (28-43).
- Roldán, R. 2000. Legalidad y Derechos Étnicos en la Costa Atlántica de Nicaragua. Programa RAAN-ASDI-RAAS.
- Sambola, K. 2005. Análisis de Genero del Bloque multiétnico de Laguna de Perla. Monografía. URACCAN.
- Simpson, T., 1997. Patrimonio Indígena y Autodeterminación. IWGIA.
- Tanaka, N., Hernández, I. 2004. Conflicto por el uso de la tierra y otros recursos naturales entre los/as colonos mestizos de la frontera agrícola en monte creek y los/as indígenas ramas de la comunidad de punta de águila. Monografía. URACCAN.
- Treminio, X. 2005. La educación ambiental desde la cosmovisión del pueblo indígena ulwa en la comunidad de karawala, municipio de la Desembocadura de Río Grande. Monografía. URACCAN.

Comunicación Personal (Entrevistas)

- James, Melvin. 2006. Comunidad de Karawala. Director de la Escuela Comunitaria de Liderazgo.
- Night, Leonzo, 2005. Comunidad de Karawala. Comunidad de Karawala. Ex Concejal Regional

Visitas de Campo con permanencia: 5

1. Visita: Enero del 2005.
2. Visita: Noviembre del 2005
3. Visita: Febrero del 2006.
4. Visita: Marzo del 2006.
5. Visita: Junio-Julio 2006.

ANEXOS

Cuadro de Congruencia

N	Objetivo	Enfoque T/M	Método	Técnica	Instrumento	Herramienta
1.	Conocer la cultura, costumbres y tradiciones del Pueblo Ulwa sobre el Manejo de los Recursos Naturales y Medio Ambiente	-Etnometodologia	1.Observación 2. Encuestas 3. M. Grupales	1. Directa, participante y semi participante. 2. Bola de nieve 3. Focales y de Discusión.	Libreta de campo y Diario de campo.	Lápiz, grabadora. Cassett, pápelo gráficos, marcadores, baterías, Cámara
1.1	Investigar fuentes secundarias sobre la cultura, costumbres y tradiciones del Pueblo Ulwa sobre el Manejo de los Recursos Naturales y Medio Ambiente.	-Hermenéutica	1.Recuento documental	1. Epistemológica, visual y oral.	Libros, revista.	Lápiz, libreta, cámara.
1.2	Visitar las comunidades Ulwas de la Desembocadura de Río Grande para “vivir cultura”	-Etnográfica	1. observación	1. Directa, participante y semi participante.	Libreta de campo y Diario de campo.	Lápiz, grabadora. Cassett, baterías, cámara.
1.3	Observar la cultura, costumbres y tradiciones del Pueblo Ulwa sobre el	- Etnográfica	1. observación	1. Directa, participante y semi participante.	Libreta de campo y Diario de	Lápiz, grabadora. Cassett, baterías, cámara.

	Manejo de los Recursos Naturales y Medio Ambiente.				campo.	
1.4	Participar en las costumbres y tradiciones del Pueblo Ulwa de la Desembocadura de Río Grande.	- Etnográfica	1. Observación	1. Directa, participante y semi participante.	Libreta de campo y Diario de campo.	Lápiz, grabadora. Cassett, baterías, cámara.
1.5	Analizar la cultura, costumbres y tradiciones del Pueblo Ulwa sobre el Manejo de los Recursos Naturales y Medio Ambiente.	Sociología Compresiva.	Análisis etnográfico.	Análisis Etnográfico	Libreta de campo y Diario de campo	Lápiz, grabadora. Cassett, baterías, fotos.
2.	Analizar los conflictos internos y externos por el uso y manejo de los recursos naturales del pueblo indígena Ulwa de la Desembocadura de Río Grande	Fenomenológico	1.Observación 2. Encuestas 3. M. Grupales	1. Directa, participante y semi participante. 2. Bola de nieve 3. Focales y de Discusión.	Libreta de campo y Diario de campo.	Lápiz, grabadora. Cassett, pápelo gráficos, marcadores, baterías, Cámara
2.1	Investigar fuentes	-Hermenéutica	1.Recuento	1. Epistemológica,	Libros,	

	secundarias sobre los conflictos de la tierra y la territorialidad del Pueblo Ulwa de la Desembocadura de Río Grande.		documental	visual y oral.	revista.	
2.2	Conocer que el significado de los recursos naturales para el Pueblo Indígena Ulwa de la Desembocadura.	Etnometodología	1. Observación 2. Entrevistas	1. Directa 2. Enfocada	Libreta de campo, Diario de campo.	Lápiz, grabadora. Cassett, baterías, cámara.
2.3	Comprender la cosmovisión de los Ulwa de la Desembocadura sobre uso y tenencia de la tierra.	Fenomenológica	1. Encuestas 2. M Grupales	1. Escala Likert 2. Discusión	Libreta de campo, Diario de campo.	Lápiz, grabadora. Cassett, baterías, cámara, papelografos, encuestas.
3.	Conocer el comportamiento de la economía comunitaria indígena del pueblo Ulwa de la Desembocadura de Río Grande de Matagalpa.	Etnografía.	1. Observación 2. Encuestas 3. Entrevistas	1. Participante 2. Bola de nieve 3. Semi estructuradas	Libreta de campo, Diario de campo.	Lápiz, grabadora. Cassett, baterías, cámara, papelografos, encuestas, guía de entrevistas.
3.1	Estudiar los principales componentes de la economía Indígena Ulwa de la Desembocadura de Río	Etnográfica	1. Observación 2. Encuestas 3. Entrevistas	1. Participante 2. Bola de nieve 3. Semi estructuradas	Libreta de campo, Diario de campo.	Lápiz, grabadora. Cassett, baterías, cámara, papelografos, encuestas, guía de

	Grande.					entrevistas.
3.2	Comprender la dinámica de los componentes económico de las comunidades Ulwas de la Desembocadura de Río Grande de Matagalpa.	Etnográfica	1. Observación 2. Encuestas 3. Entrevistas	1. Participante 2. Bola de nieve 3. Semi estructuradas	Libreta de campo, Diario de campo.	Lápiz, grabadora. Cassett, baterías, cámara, papelografos, encuestas, guía de entrevistas.
3.3	Analizar la cultura, costumbres y tradiciones del Pueblo Ulwa de la Desembocadura en sus actividades económicas.	Etnográfica	1. Observación 2. Encuestas 3. Entrevistas	1. Participante 2. Bola de nieve 3. Semi estructuradas	Libreta de campo, Diario de campo.	Lápiz, grabadora. Cassett, baterías, cámara, papelografos, encuestas, guía de entrevistas.
4.	Conocer la visión a futuro del Pueblo Ulwa sobre el Manejo de los Recursos Naturales.	Etnográfica	1. M Grupales	1. Grupos de Focales y de Discusión.	Libreta de campo, Diario de Campo.	Lápiz, grabadora. Cassett, baterías, cámara, Papelografos.
4.1	Construir desde la perspectiva del Pueblo Ulwa la misión y la visión de la comunidad sobre los Recursos Naturales.	Constructivismo	1. M Grupales	1. Grupos de Focales y de Discusión.	Libreta de campo, Diario de Campo.	Lápiz, grabadora. Cassett, baterías, cámara, Papelografos.

4.2	Valorar en conjunto con la comunidad indicadores de desarrollo desde su propia perspectiva.	Constructivismo	1. M Grupales	1. Grupos de Focales y de Discusión.	Libreta de campo, Diario de Campo.	Lápiz, grabadora. Cassett, baterías, cámara, Papelografos.
4.3	Analizar desde la perspectiva de las comunidades Ulwas las primeras acciones en relación a sus aspiraciones de desarrollo.	Constructivismo	1. M Grupales	1. Grupos de Focales y de Discusión.	Libreta de campo, Diario de Campo.	Lápiz, grabadora. Cassett, baterías, cámara, Papelografos.

Guías de los instrumentos

Guía de Preguntas (Entrevistas ancianos y personas generadores de opinión de la comunidad)

1. ¿Quiénes fueron los primeros habitantes de la comunidad?
2. ¿Quiénes fueron las primeras familias que vivieron en Karawala?
3. ¿Qué significado tiene el pueblo Ulwa a la palabra Ulwa? ¿Qué significado tiene ser Ulwa?
4. ¿Cuáles son las costumbres y tradiciones del pueblo Ulwa sobre el manejo de los Recursos Naturales?
5. ¿Qué significado tiene el bosque, el fuego, el aire el agua, el río etc.?
6. ¿Cómo era la actividad de la pesca antes y como se realiza ahora?
7. ¿Qué religiones se practicaban antes y cuales se practican ahora?
8. ¿A que se dedicaba la Gente antes? ¿Que hacen ahora?
9. ¿Cómo estaba organizada la comunidad antes? ¿Cómo esta organizada ahora?
10. ¿Cuales son los hechos y/o acontecimientos que mas se recuerdan en la comunidad? ¿O cuales han marcado la vida de las personas?
11. ¿Qué significado tiene la familia? ¿Que actividades realiza cada uno de los miembros de la familia?
12. ¿Qué significado tiene la tortuga para el pueblo Ulwa? ¿Cómo se desarrolla esta actividad ahora y como era antes?
13. En el caso de los llanos, ¿Cómo era la distribución de la madera antes y como se realiza ahora?
14. ¿Cómo era antes la distribución de los recursos naturales?
15. ¿Qué opinan del trabajo de las Alcaldías, Consejos de Ancianos, Sindico, Juez comunal sobre el manejo de los recursos naturales? ¿Cómo se valora el trabajo de cada uno de estos?
16. ¿Qué opinan del proceso de demarcación territorial o ley 445?
17. ¿Conocen sobre las áreas protegidas de la comunidad?
18. ¿Qué cosas se deben de recuperar del pasado?
19. ¿Qué cosas actualmente se hacen que nos son buenas? ¿Cuales son las que no se aprueban?
20. Los efectos de los huracanes.... ¿Son mas dañinos que el hombre?

Fotografías



Figura 1. Comunidad de Karawala.

Transporte del aserradero San Roque.
Foto: Neidy Gutiérrez



Figura 2. Llanos de Karawala
(Área Protegida)
Foto: Neidy Gutiérrez



Figura 3. Entrevista a Francisco Santiago
Foto: Neidy Gutiérrez



Figura 4. Mujer Ulwa de Karawala.
Foto: Neidy Gutiérrez



Figura 5. Casa de refugio de huracanes Karawala
Foto: Neidy Gutiérrez



Figura 6. Casa del CODIUL Karawala
Foto Neidy Gutiérrez



Figura 7. Entrevista al consejo de Ancianos Karawala
Foto: Paula Ingram



Figura 8. Escombros de la Nolan Company Karawala
Foto: Neidy Gutiérrez



Figura 9. Mapa de la comunidad de Karawala
Elaborado por: Jóvenes Escuela Comunitaria



Figura 10. Paisaje de Karawala
Foto: Neidy Gutiérrez



Figura 11. Mujer Sumu-Ulwa de Karawala
Foto: Paula Ingram



Figura 12. Campaña Política
Desembocadura de Río Grande (Sandy Bay)
Foto: Neidy Gutiérrez



Figura 13. Iglesia Morava de Karawala
Foto: Neidy Gutiérrez



Figura 14. Casa del consejo de Ancianos Karawala
Foto: Paula Ingram



Figura 15. Campaña Política
Desembocadura de Río Grande (Karawala)
Foto: Neidy Gutiérrez



Figura 16. Bosque de Karawala después del Huracán Beta
Foto: Neidy Gutiérrez



Figura 17. Comunidad de la Barra después del huracán Beta
Foto: Neidy Gutiérrez



Figura 18. Estilo tradicional de las viviendas en Karawala
Foto: Neidy Gutiérrez