



Foto: Soren Sommer

Alamikangban, río Prinzapolka, 1998.

## ALAMIKANGBAN: IDENTIDAD O FISONOMIA?

*Galio Gurdíán*

*...Lo cierto es, señor, que si entre nuestras máximas está la que dice que para enemigo un mosquito es malo, debemos hacer mérito de que muchos mosquitos sobran para estorbar un común y profundo reposo; porque no están en una isla como Jamaica, sino en tierra firme contiguos con nosotros y con las provincias que son llaves de estos reinos, cuya horrenda multiplicidad de mujeres debe despertar la razón de estado para pronosticar en sus futuros guarismos los más perjudiciales daños: y que los herejes que los protegen maquinarán para su perfidia y con su medio cuantos avances contemplen posibles para menoscabar a Vuestra Majestad este orbe católico. Dios nuestro señor nos conserve la real persona de Vuestra Majestad para cruel azote de la herejía y nos guarde largos siglos la vida de Vuestra Majestad para bien de la Iglesia toda.*

*Granada de Nicaragua y noviembre 30 de 1711.*

*Fray Benito Garret y Arlovi, Obispo de Nicaragua (Peralta 1898:62-63)*

Este trabajo es un intento de reflexión sobre las condiciones que posibilitan eso que tradicionalmente se ha llamado la identidad indígena, étnica, o comunal. El nunca bien ponderado y arriba citado Fray Benito, me sirve para argumentar e ilustrar *ad hominem* lo que hasta ahora ha sido en este espacio geopolítico, ahora llamado Nicaragua, el ejercicio y las implicaciones de esa compleja dinámica de definir desde el poder esencializando negativamente las identidades subordinadas o subalternas, y la respuesta/autoría desde los actores subalternos afirmando su existencia y pertenencia.

El extracto citado previamente es parte del momento de definición, desde el poder colonial/eclesial, de los pueblos indígenas de la Taguzgalpa, ahora Costa Caribe. El texto es parte de una larga carta del Obispo de Nicaragua a Su Majestad Católica, el rey Borbón Felipe V, donde solicita aprobación para exterminar a los indios mosquitos. El argumento de fondo es la identidad diabólica de los indios mosquitos —“execrables hijos de belial”—, les llama nuestro obispo.

Además, los indios mosquitos eran "... infames ladroneras de los ingleses", y la perturbación del sueño, paz, tranquilidad y riqueza de aquella provincia del Reino que ahora se llama República de Nicaragua (Peralta 1898:43).

El meollo de la narrativa utilizada por el fraile sería hasta curiosamente anecdótica, si no fuera porque la misma ha continuado esencialmente recurrente y presente a lo largo de la accidentada y violenta historia de relaciones entre el Pacífico y el Caribe nicaragüenses. La incorporación militar de la Reserva de la Mosquitia la argumentó el gobierno liberal de Zelaya, definiendo al gobierno de la reserva como un gobierno bajo la dominación de los negros jamaiquinos "extranjeros". Esa narrativa desde el poder que esencializa justificando la represión del "otro" alcanzó su mayor expresión en el preámbulo del Decreto de Reincorporación del 20 de noviembre de 1894 y redactado por Rigoberto Cabezas. El primer considerando legítima la anexión militar diciendo que el cambio verificado el 12 de febrero de 1894 "...fue debido al esfuerzo de la autoridad de Nicaragua, la cual quizo redimimos de la esclavitud en que nos encontrábamos" (Envío 1985). Treinta años más tarde (1925), durante el gobierno conservador de Carlos Solórzano, el Comisionado del Poder Ejecutivo para estudiar la "Costa Atlántica", Frutos Ruiz y Ruiz, repite el mismo argumento esencializador<sup>1</sup> que, a partir de una narrativa construida sobre el paralelismo de afirmaciones taxativas negativas, construye desde su ideología la "identidad" de los pueblos indígenas y comunidades étnicas de la Costa Caribe de Nicaragua que opera en el imaginario mestizo actual:

*La verdadera Costa, la Mosquitia no tiene más interés en la actualidad que el de una curiosidad etnológica; deberían ser estudiadas las distintas razas de indios puros que están llamados a desaparecer en breves días; indios que no han aportado un adar-*

<sup>1</sup> Xavier Zubiri, en su obra "Sobre la esencia" (1972) define como esencia "lo que es una cosa real" (Zubiri 1972:11). Por analogía llamo esencialización a ese proceso por el cual las estructuras de poder dominantes o hegemónicas definen y naturalizan "lo que son" los grupos subalternos, especialmente los pueblos indígenas, generalmente a través de la institucionalidad cultural y jurídica del Estado. Ese proceso corresponde en gran medida a lo que Adams (1995) llama definiciones externas. Prefiero usar el término esencialización y su forma verbal esencializador, porque hacen referencia a la intemporalidad que caracteriza a las definiciones oficiales. Por ejemplo, los atributos negativos que el Obispo Benito Garret y Arloví utiliza para definir a los zambos/mosquitos en 1711 y exterminarlos, continúan presentes de forma explícita o implícita en los argumentos jurídicos para declarar tierras nacionales, las tierras de las comunidades miskitas.

*me a la civilización, y hasta, por su número, sin valor ninguno: son muy pocos miles. Los pocos negros –que parecen muchos por ser país despoblado– ni siquiera ofrecen esa curiosidad, pues ni lengua propia tienen y sólo son apetecidos como bestias de carga por las compañías extrajeras, preferidos al resto de nicaragüenses* (Ruiz y Ruiz 1925)

En noviembre de 1979 se celebró en Puerto Cabezas la V Asamblea de ALPROMISU (Alianza pro Desarrollo de Miskitos y Sumu). En esa asamblea, la posición oficial del Ministerio de Desarrollo Agropecuario y Reforma Agraria (MIDINRA), ante la demanda de los delegados de las comunidades de obtener un reconocimiento y titulación de las tierras comunales, fue la de no reconocer estos títulos y tierras, porque los mismos eran fruto de la herencia colonial.

Veinte años más tarde: 30,000 muertos, la guerra civil más larga y destructiva en la historia de Nicaragua, y tres diferentes gobiernos centrales representativos del espectro político nicaragüense. Las posiciones gubernamentales ante las demandas de reconocimiento de las tierras comunales indígenas han involucionado a niveles previos a la revolución sandinista. Actualmente –como dice el editorial de uno de los periódicos que refleja el sentir del partido gobernante (PLC)– se trata de revertir "el populismo de los gobernantes de la década perdida, (que) en conjunto con los legisladores de turno promulgaron una ley que da cabida, de alguna manera a posiciones separatistas e independentistas" (La Tribuna, 16 de marzo de 1998).

Lo interesante en toda esta historia es el recurso a una definición esencializada, negadora y externa (Adams, 1995)<sup>2</sup> del otro (indio, miskito o negro), para decretar su exterminio, declararles la guerra o legislar para su integración total a la sociedad mestiza, especialmente a través de la expropiación de los territorios indígenas o las tierras comunales.

Aparentemente, para la expresión organizada de la sociedad civil y política mestiza nicaragüense, los avances logrados en el ordenamiento jurídico a finales de la década de 1980, especialmente en lo relativo a incorporar en la Constitución el carácter multiétnico de la sociedad nicaragüense –Ley de Autonomía y la constitución de los Gobiernos Autónomos– fue sólo una táctica de la guerra civil, por cuyo medio el gobierno sandinista logró que las comunidades indígenas dejaran de ser la fuerza militar más efectiva en contra de la Revolución Sandinista. Según el argumento, la dirigencia sandinista, tácticamente, reconoció como válidas

<sup>2</sup> Adams denomina definiciones externas a las que los grupos de poder o sociedades dominantes imponen sobre grupos subalternos.

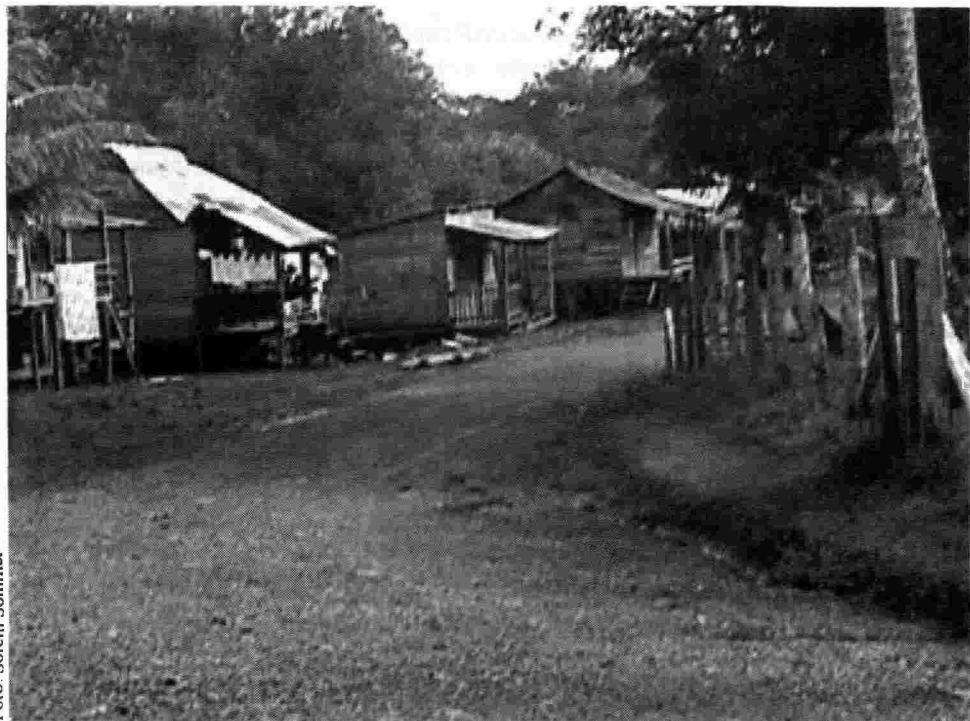


Foto: Soren Sommer

Alamikangban, 1998.

muchas de las demandas de los insurgentes indígenas aprobando, posteriormente, en 1987, la Ley de Autonomía. De tal manera que, ahora que han regresado la paz, la democracia, la propiedad, la familia, la religión y el progreso liberal, es hora de olvidarse de esas concesiones tácticas hechas a las comunidades atrasadas y opuestas al progreso de la Costa Atlántica, a fin de reanudar los esfuerzos de "verdadera integración" económica, cultural y política de las Regiones Autónomas, cuyos territorios y recursos naturales representan, en la mentalidad mestiza, la solución de la indigencia existente en el resto del país.

La voluntad política del actual gobierno liberal, lejos de encaminarse a tratar de resolver los vacíos y debilidades de la Ley de Autonomía y de los endebles gobiernos Autónomos, parece encaminada a debilitar las expresiones sociales, económicas, culturales, políticas y legales de la autonomía regional, a fin de anularlas y substituirlas por identidades e instancias homogéneas e "integradas" que respondan al imaginario monoétnico e integracionista del bloque histórico mestizo dominante.

Más recientemente, y a raíz de las elecciones de los gobiernos autónomos del 1 de marzo de 1998, se dio un 60% de abstencionismo. A propósito de ese fenómeno y de los pronunciamientos del Consejo de Ancianos, quien declaró que el abstencionismo les había dado razón para desconocer la elecciones y proclamar la existencia de dos Estados en una

sola nación, se dio una serie de declaraciones del titular del ejecutivo y de la prensa oficial, alertando sobre los peligros separatistas de tales declaraciones y la necesidad de "hacer real la integración". El titular del ejecutivo, así mismo, prometió trasladar la sede del gobierno central a las Regiones Autónomas, cada tres meses, a fin de resolver desde allí las demandas locales, infringiendo de esa manera cualquier expresión de poder regional autónomo.

En resumen, la actitud de los sectores dominantes de la sociedad mayoritaria hispano parlante, católica y mestiza sigue siendo la misma: intentar desconocer, de forma sistemática y obcecada, no solo

la existencia de identidades diferentes dentro de la formación social nicaragüense sino también las demandas específicas de las comunidades indígenas sobre sus tierras comunales. El mito de la Nicaragua mestiza (Gould 1997) y su consiguiente producción cultural y semiótica han dado paso a una serie de políticas y acciones concretas que cada vez más se encaminan a la "verdadera integración" -o más bien, a una folklorización marginal de los pueblos indígenas y comunidades étnicas de la Costa Caribe de Nicaragua.

La Costa Caribe, su territorio y recursos naturales simbolizan, en el discurso del estado nacional y en el "sentido común" de la sociedad mestiza, una doble y contradictoria realidad. Por un lado, la Costa es el emporio de riquezas naturales que milagrosamente resolverá la miseria del país (La Tribuna, enero 15, 1998). Por otro, la Costa -especialmente en cuanto a las demandas de verdadera autonomía y el reconocimiento de las tierras comunales indígenas- constituye un espectro siempre latente de separación, escisión y destrucción del estado nación. Sin embargo, en la cosmovisión de las comunidades mayangna, miskita, rama y creole, las tierras comunales constituyen el eje en torno al cual se estructura su afirmación y pertenencia, economía, organización política y cultura. Las tierras comunales o el territorio indígena "imaginado" han sido, en la historia reciente del país, el factor de movilización política más importante (Iwgia 1983; Hale 1991, 1994).

## El ordenamiento jurídico nicaragüense y el concepto de "tierras nacionales": la institucionalización de la negación de las comunidades indígenas

Las comunidades indígenas y las tierras comunales han sido históricamente el principal problema para la consolidación hegemónica del estado nacional mestizo. Esta afirmación es válida para las comunidades del Pacífico, Centro y Caribe de Nicaragua. La esencialización del sujeto indígena en el Pacífico –bárbaro, incivilizado, haragán, enemigo del progreso (Wolfe 1996)– es el mismo discurso utilizado para esencializar a las comunidades indígenas de la Costa Caribe y despojarlas de sus tierras, derechos culturales y políticos. Los considerandos del Decreto de Reincorporación hacen referencia a esa esencialización. Las pocas concesiones o “privilegios especiales” estipulados para los indios mosquitos se predicaron en base a sus “costumbres e índole de raza” (IPADE 1995:30).

Con el Decreto de Reincorporación de la Reserva (20 de noviembre de 1894), también se prescribe, en el Arto. 1 del mismo, que el hasta entonces “Municipio de la Reserva Mosquita” pasará a regirse por las leyes nacionales. Es precisamente por esa vía, que los conceptos de tierras baldías, nacionales y ejidales pasan a regir las tierras hasta entonces bajo el dominio del gobierno de la reserva y también las utilizadas por las comunidades indígenas.

Ese ordenamiento jurídico, que pasó a constituir el nuevo régimen legal en el antiguo municipio de la Reserva Mosquita, era precisamente el que el estado nicaragüense había utilizado para la desmembración y desintegración de las comunidades indígenas del Pacífico y Centro del país (Gould 1998:41; Wolfe 1996). En los veinte años previos a la reincorporación de la Reserva de la Mosquitia se emiten las principales leyes sobre el tema. Destacan los decretos legislativos del 17 de mayo de 1877 y del 5 de marzo de 1881, que obligan a la venta de los terrenos de comunidades indígenas (Rizo 1992).

Todos esos decretos son la base del concepto de tierras nacionales, que a partir de 1894 será el principal instrumento del estado nacional en contra de las comunidades indígenas de la Costa Caribe. Este ordenamiento agrario reitera el supuesto que las tierras no otorgadas por las autoridades nacionales, no registradas en el registro de la propiedad y carentes del debido título son tierras baldías y/o nacionales. Es precisamente por esa vía, que aquellas comunidades indígenas de la antigua Reserva, que no se acogieron a las mediciones arbitrarias de la comisión tituladora por diversos motivos, pierden sus tierras pasando a ser las mismas tierras baldías o nacionales.

El Decreto Ejecutivo del 21 de agosto de 1905, que reglamenta la titulación de tierras de los pobladores de la antigua Reserva Mosquita, en el Arto. 4 estipula los procedimientos por los cuales las comunidades indígenas en su gran mayoría quedarían marginadas del proceso de titulación.

Los criterios y valores que privaban en los funcionarios mestizos a cargo de la comisión, los repite, en 1925, el comisionado del gobierno conservador de Carlos Solízcano, Francisco Ruiz y Ruiz. Analizando la disputa entre la Concesión otorgada por el gobierno central a la Compañía Bragman Bluff, y los derechos de la comunidad indígena de Bilwi, Ruiz y Ruiz decide que la demanda de Bilwi contra la Bragman y otra comunidad indígena, Karatá, es inválida, porque Bilwi “sólo era un ranchería de indios mosquitos en



Casa típica en Alamikangban, 1998.

tiempos de la incorporación mosquita" (Ruiz y Ruiz 1925:12). Y su argumento continúa:

*En 1897 los indios de Bilué abandonaron sus ranchos, según me refirió el único que allí quedó, hoy síndico, el anciano Noha Columbus, debido a una muerte habida en riña con un indio mosquito de otra región: se desparramaron por distintas regiones, de manera que en realidad se confundieron con los indios de otras Comunidades, y hoy los indios que fueron de Bilué no viven reducidos en determinado pueblo y mucho menos en Bilué, formando comunidad especial... Hablar, pues, de los indios de Bilué, de sus seculares derechos, de la tierra de sus mayores, de sus sepulcros, de sus hogares, & & es pura literatura soñada; ellos abandonaron sus lares y sus cementerios y volvieron a la vida nómada, casi sólo de la caza y de la pesca.* (Ruiz y Ruiz 1925: 12)

Finalmente, el comisionado conservador decide que esa comunidad de Bilué era inexistente al momento del funcionamiento de la comisión tituladora del Tratado Harrison-Altamirano y que por tanto el territorio en disputa es tierra baldía que pertenece al Estado (Ruiz y Ruiz 1925: 17).

Frente a esa esencialización del estado nacional y de la sociedad mestiza que históricamente ha negado la existencia de las comunidades y las ha despojado de sus tierras y re-

cursos, ¿cuál es la respuesta reciente de las comunidades indígenas?

El objetivo del trabajo es analizar en la comunidad de Alamikangban, río Prinzapolka, la relación entre la afirmación de "fisonomías" y pertenencias étnicas positivas y la tierra comunal o territorio. En tal sentido, se analiza cómo los miembros de la comunidad de Alamikangban han ido forjando su concepto de tierra o territorio comunal en las dos últimas décadas (1980-1998) y los efectos diacrónicos y sincrónicos de esa conceptualización en la "fisonomía" étnica de los habitantes de la comunidad.

El trabajo se ubica en el debate sobre el carácter esencial, fluido, situacional o híbrido de la presentación y representación interna y externa de la comunidad (Adams 1989) o de la así llamada "identidad" étnica. Se trata de dar cuenta, por un lado, de lo fluido y efímero de esa forma de ser, de sus transformaciones en el tiempo y espacio de la comunidad de Alamikangban; y por otro, de la estructura y factores que "centran" y formalizan el cambiante contexto y pluralidad de factores constitutivos de la forma de ser "alamikangbense". El trabajo argumenta que en los últimos veinte años, el factor tierra/territorio construido e imaginado alrededor de la genealogía del patriarca fundador Felipe "Tis" Cisneros, es central para entender la expresión actual de la forma de ser comunal. Mi hipótesis es que la asunción y representación de la forma de ser individual y colectiva,

privada y pública en comunidades como Alamikangban es principalmente una opción volitiva de los sujetos individuales o colectivos, imbricada en las estrategias de reproducción, sobrevivencia material y política y "sentido común" del sujeto colectivo (Gramsci 1988). Esa forma de ser es culturalmente "imaginada" y construida por los sujetos de la comunidad a través de macro narrativas cotidianas y rituales en respuesta interactiva frente al contexto institucional y políticas regionales y nacionales que inciden en la comunidad (Goffman 1959).

En el caso de las comunidades indígenas del Caribe nicaragüense, su medio ambiente, especialmente la tierra (territorio,



Foto: Soren Sommer

Casa en Alamikangban, 1998.

aguas y recursos naturales), constituye la matriz alrededor de la cual se elabora, readecúa y negocia constantemente la “forma de ser” o identidad comunal y étnica. En tal sentido hay cabida para hablar de un carácter fluido pero estructurado y formalizado de la identidad. Es por ello, que aparentemente existe una dimensión esencial de esa forma de ser, que se vive y experimenta como inmutable en la medida en que la matriz dentro de la cual ocurren las variaciones de los componentes o “diacríticos” de la “forma de ser” aparece culturalmente construida en torno a estructuras de producción y reproducción, como el uso y posesión del territorio, la genealogía y descendencia, vinculadas todas ellas a la tierra o el territorio comunal.



Betty Salinas de Alamikangban, 1997.

Foto Soren Sommer

### **Tierra comunal, afirmación y pertenencia étnicas en Alamikangban**

En un trabajo de investigación realizado recientemente en la zona de Alamikangban resultó evidente la recurrencia del tema de la ubicación, uso y experiencia del espacio territorial como forma de adquirir y argumentar ante terceras instancias legitimidad y derechos de uso del territorio. Especial relevancia, en ese proceso de legitimación y reclamo sobre el territorio tiene la experiencia de haber vivido y utilizado el territorio reclamado, para la sobrevivencia y reproducción de los sujetos miembros de la comunidad. Así mismo, la apropiación y redefinición de hechos históricos pertinentes (Titulación por la Comisión Tituladora de la Mosquitia entre 1917 y 1920); la lucha contra los sandinista por la defensa del territorio en los años 80, y especialmente la apropiación de una narrativa religiosa culturalmente incontestable –la narrativa bíblica– para legitimar en última instancia el carácter axiomático y apodíctico del uso, posesión y dominio sobre el territorio.

Si bien es cierto que esas narrativas externas e internas, sobre la tierra o el territorio comunal, tienen actualmente una función trascendental en definir la identidad o “fisonomía” de la comunidad o del grupo social, no es evidente que la fisonomía de la comunidad miskita de Alamikangban, en el pasado o actualmente, radique exclusiva, única o esencialmente, en la relación grupo social-territorio (Hale 1991;

1994). Por el contrario, la identidad étnica o de pueblo de las comunidades miskitas, aparece descentrada, situacional y hasta contradictoria (Hale 1994). Además, y a partir de los esfuerzos integracionistas de los recientes gobiernos, es evidente una tendencia erosionante y desarticuladora del ente comunal, que se expresa principalmente en divisiones sociales, económicas y políticas dentro de la comunidad y en sus relaciones intercomunales. Como argumenta Hale (1994) y Albo (en Berverley, Oviedo et al., 1993), son evidentes los efectos del modelo de estado nacional y de su imaginario en la desarticulación y variabilidad de la identidad de los pueblos indígenas. Existe entonces una dinámica contradictoria entre los factores exógenos que imprimen una dinámica centrífuga de “integración” a la economía, política y cultura supra comunales (nacional, internacional) y factores endógenos cuya dinámica es más centrípeta e intra comunitaria (Adams 1989). La preeminencia de una u otra dinámica depende del momento histórico de la región del río Prinzapolka y de la comunidad misma. Por ejemplo, en los últimos diez años, hasta marzo de 1998, la comunidad estuvo aislada de sus vinculaciones terrestres con las minas de Siuna, Rosita y Bonanza. El camino de 33 km, que une Alamikangban al Empalme, era un pantano intransitable que tomaba trece horas a pie para salir al camino principal Siuna-Rosita. A partir de la apertura del camino, una promesa electoral del actual gobierno, han empezado a llegar al territorio los comerciantes, madereros, políticos y similares, con los efectos centrífugos e integradores que ello significa.

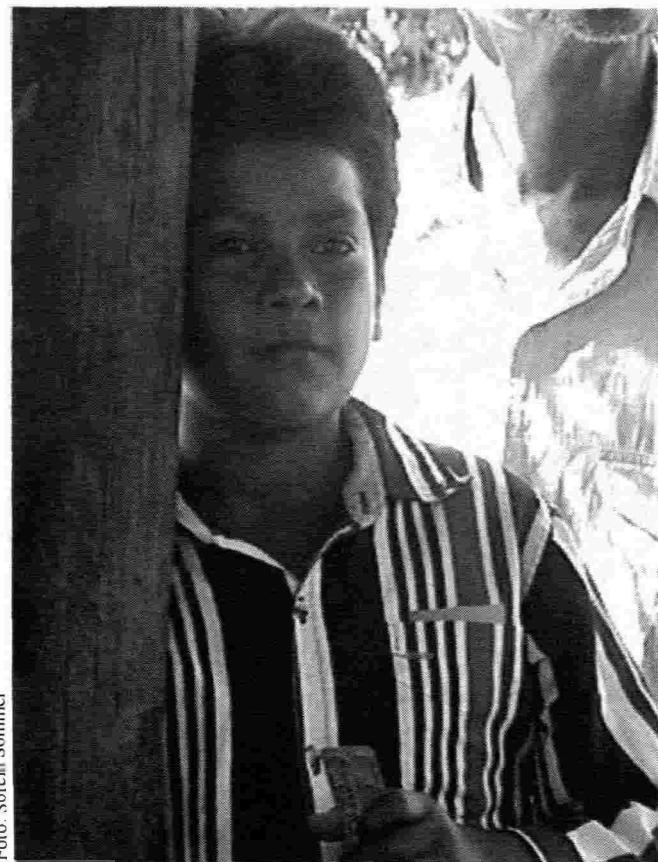


Foto: Soren Sommer

Niño de Alamikangban, 1998.

Este ensayo es parte de un proyecto de más largo plazo, de índole teórica y práctica. En primer lugar y a partir de un análisis experiencial concreto (Hale 1991:24) se pretende analizar las transformaciones de las formas cómo la comunidad de Alamikangban se afirma, apropiá o identifica –las “fisonomías” que la comunidad de Alamikangban ha experimentado y utilizado en los últimos veinte años para afirmarse ante actores poderosos externos, especialmente el estado nacional. En segundo lugar y dado el peso que la tierra ha tenido en la adscripción y participación de las comunidades indígenas, analizar la relación entre esa “identidad” o fisonomía y tierra comunal. En tercer lugar, contribuir al esfuerzo de las comunidades indígenas de gestionar efectivamente sus derechos autonómicos, entre los que destaca el reconocimiento a sus tierras comunales.

### Alamikangban: ¿Identidad negociada o las máscaras de la sobrevivencia?

*De las actividades de su juventud, recuerda las “masquerades” de las fiestas grandes de Navidad. Lleaba un viejito de Tisbapauni a hacer las máscaras de madera y las pintaba (Lutenia Gradiz)*

Hay dos versiones sobre el origen de la comunidad. La primera es una tradición oral poco conocida y se refiere a la existencia de un sukia mayangna de la zona. Quien narra la versión del sukia es un destacado dirigente miskito de la comunidad y conocedor del territorio por haber sido jefe de una fuerza de tarea de miskitos aliados de la Fuerza Democrática Nicaraguense (FDN) en esa zona durante la década de los años 80.

*Alamí, era el sukia que estaba aquí. Antes de él, nadie, nadie, ni río abajo, ni río arriba, había gente. Sólo ese Sukia vivía aquí. El hacía sandalias con el cuero del Sajino y tenía una corona que hacía con la cola de las oropéndolas. En la tarde, casi de noche, Alamí hacía un fuego con el árbol de Auka (Cortíz). Entonces Alamí se metía a bailar en medio del fuego y por eso todo su cuerpo sabía a cantil (Alamí). El solito estaba aquí. Por ese entonces vino gente buscando Wani; buscando terreno y cuando vinieron vieron el ranchito de Alamí. Esa gente fue a traer más gente y Alamí se fue huyendo a otro lugar en un caño que hoy se llama “Alamí - Kangban”; (donde Alamí se huyó). Después, cuando volvió a llegar más gente a ese lugar, Alamí se fue más arriba de ese caño y se perdió. Antes de todos, Alamí estaba aquí. “Ka upla apu Kau time, Alamí nara Kan!!”.*

Para el dirigente, esa tradición oral sobre el sukia Alamí como habitante primigenio del territorio es el argumento fundamental que legitima la presencia aborigen en ese territorio y los derechos de posesión consiguientes.

La referencia, en la narrativa de Alamí, a población no originaria de la zona (mestizos o extranjeros) en ruta hacia Wani tiene que ver con el descubrimiento de yacimientos de oro en lo que ahora es Siuna. Los “guiriseros” y buscadores de oro subían por el Prinzapolka, hasta uno de sus afluentes, el Yahoya o el Wani, para desde allí llegar a Siuna. Wani, río y poblado a la vez, era también el puerto fluvial de embarque y desembarque para maquinaria, personal, abastecimiento para las minas y de la producción minera hacia los barcos que esperaban en la boca del río Prinzapolka. Alamikangban y ese río han sido desde finales del siglo XIX hasta 1982, el punto de entrada de personal, maquinaria y productos al y del exterior al triángulo minero de Siuna, Rosita y Bonanza.

La segunda versión oral más difundida entre los dirigentes actuales de Alamikangban es que la comunidad fue establecida por Don Felipe Tis Cisneros, fundador de la familia Cisneros de Alamikangban hace cuatro generaciones. El mismo fue también, aparentemente, quien representó y recibió la asignación de 250 hectáreas otorgadas por el título

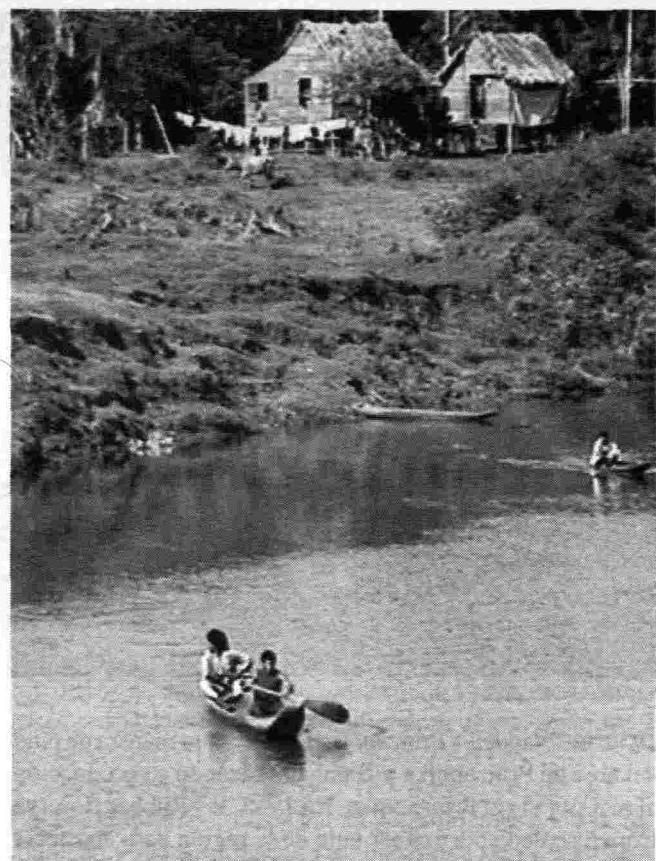
comunal de Alamikangban de la Comisión Tituladora de la Mosquitia, formada a raíz del tratado Harrison-Altamirano. Sin embargo, en la transcripción de las actas de titulación hecha por CIDCA-Bluefields en 1986, no aparece el nombre de Felipe Tis Cisneros (CIDCA 1986:18).

La narrativa siguiente resume diferentes versiones de los entrevistados sobre Don Felipe “Tis” Cisneros, quien aparece en la memoria colectiva de la comunidad como el patriarca fundador alrededor del cual se ha construido la “genealogía” fundante, legitimante y “principal”, que define quién es “legítimo” de Alamikangban, con especial competencia sobre decisiones que afectan el uso y propiedad del territorio de la comunidad.

*Don Felipe “Tis” Cisneros era sumu, originario de alguna de las comunidades sumu sobre el río Bambana. Inicialmente, él y su familia vivieron en Papu Watla, uno de los sitios que los dirigentes actuales señalan como un “mojón” de la comunidad. En Papu Watla tenían frutas de toda clase: Cacao, Fruta de Pan, Zapotes. De Papu Watla, Cisneros y su familia se trasladaron río abajo hacia un nuevo sitio llamado Fruta de Pan, hasta que abandonaron ese lugar por varios problemas. En Fruta de Pan tuvieron animales y cultivos. Posteriormente se cambiaron de Fruta de Pan a Kisawas y allí sembraron nuevamente árboles frutales de Cacao, Mangos, Zapotes, Pejiballe, Cocos.*

Hace unas cuatro generaciones, Cisneros y su familia bajaron de Kisawas a Walpa Tanta (Piedra Plana) donde volvieron a sembrar: cocos, mangos, zapotes, pejiballes. Se volvieron a mover a Awasbila y se hicieron allí una ranchería. De Awasbila venían una tarde tirando flechas y sacando pescado. Estando en eso, vieron un venado, le dispararon flechas, le persiguieron y salieron a un llano que les gustó mucho. Ese llano es donde ahora está Alamikangban. Allí, limpiaron la vega del río para sembrar, hicieron sus ranchitos y empezaron a tener animales. Felipe Tis Cisneros, posteriormente se enfermó, lo enviaron a Bluefields donde murió.

La entrada a la zona de las compañías bananeras y mineras, en la década de los años 20, disgustó a los familiares de Tis Cisneros, retirándose los mismos a formar un pequeño poblado cercano a Alamikangban llamado El Zapote. En ese tiempo sólo había tres o cuatro casas. Después llegó un “ispail”<sup>3</sup> de apellido Peralta que fue el primer vecino. Junto con Peralta llegaron otros “ispail” algunos de los cuales posteriormente se juntaron con mujeres miskitas, convirtiéndose sus descendientes en miskitos de Alamikangban.



Galilea, en río Prinzapolka, 1998.

Foto: Sonja Sommer

Otros fundadores de la familia Cisneros fueron Domingo Cisneros y Abraham Cisneros. El primero vivió siempre en Walpa Tanta. El segundo, Abraham Cisneros, murió en 1980. Domingo Cisneros murió poco tiempo después.

Las Compañías mineras, madereras, bananeras, caucheras, fueron el contrapunto y transfondo de la formación de las comunidades del río Prinzapolka. De la historia oral de los comunitarios es posible concluir que comunidades como Alamikangban son relativamente recientes, de hace tres o cuatro generaciones, que han crecido y disminuido, evolucionado e involucionado, según el ciclo de desarrollo y vaivenes de las explotaciones de enclave.

En 1925, la compañía “Green Star Co.” hizo un arreglo con las comunidades indígenas de la ribera para que sembraran banano en las orillas del Prinzapolka y del Bambana. En

<sup>3</sup> “Ispail”, en lengua miskita, significa literalmente “español o mestizo del Pacífico”. Sin embargo, el término tiene una connotación peyorativa y es utilizado por los costeños en general para referirse al mestizo hispano parlante como mentiroso, arrogante, artero, taimado y poco confiable.

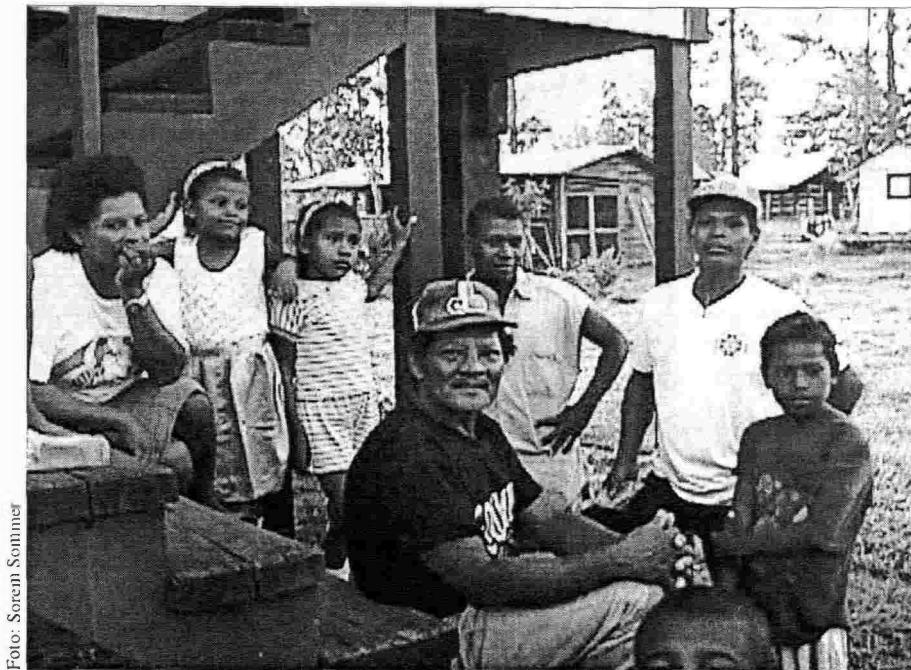


Foto: Soren Sommer

Familia de Alamikangban, 1997.

1930, la "Waddell's Prinzapolka Co." extrajo madera de pino del área de Prinzapolka y Bambana sacando su producción al mar por el río Prinzapolka. En 1942, la "Rubber Reserve Corp." se dedicó a extraer hule de la región para abastecer de caucho a la industria militar del gobierno de los EE.UU. Se construyeron 13 pequeños aeropuertos, uno de los cuales se hizo en Alamikangban. Así, la comunidad se convirtió en el principal punto de trasbordo de mercancías para las empresas mineras que entraban por el Prinzapolka hasta Alamikangban (unos 90 kms). De allí viajaban en avión a las minas. La época de oro de Alamikangban fue entre 1942 y 1959. En diecisiete años, el poblado indígena se transformó en el puerto fluvial de la compañía minera, con áreas segregadas para la vivienda del personal blanco de la compañía, viviendas de capataces y barracones de trabajadores. Así mismo tenía la infraestructura y servicios de agua y luz necesarios para su funcionamiento como puerto fluvial (Ophdesca 1992).

En 1958, la compañía minera canadiense "Falconbridge" construyó la carretera de balastre de todo tiempo al nuevo puerto fluvial de Limbaikan. La construcción de la carretera y la habilitación de Limbaikan significó el abandono de Alamikangban por las compañías mineras. Debido a la deforestación, y consiguiente sedimentación, el caudal del río había descendido haciendo difícil la navegación en el trecho entre Alamikangban y Limbaikan. Entonces se construyeron en Limbaikan viviendas para los jefes, generalmente norteamericanos, y capataces, barracones para los obreros, bodegas, garajes y oficinas. Para instalar la nueva in-

fraestructura, especialmente agua y luz, arrancaron la ya instalada en Alamikangban para reubicarla en Limbaikan (Ophdesca 1992).

Con la compañías mineras entraron otros grupos étnicos: miskitos, españoles, criollos, y "norteamericanos". Los sumus (mayangnas) por su lado y algunos de los familiares de los fundadores de la familia Cisneros, abandonaron Alamikangban para irse a los primeros lugares donde estuvieron viviendo antes de asentarse en Alamikangban. En 1959, después de que se fue la compañía minera de Alamikangban, se quedaron los mestizos, chinos y miskitos.

Hasta 1981, y antes de que estallara el conflicto militar, habían dos grandes fincas experimentales

agropecuarias en el territorio de Alamikangban: "Whispering Pines" (Pinos Susurrantes) y "La Ponderosa". Las concesiones a los norteamericanos tenían conflictos con las demandas de la comunidades de Alamikangban, Tasba Pauni, Klarindan, Lagrícola y Buena Vista. Los norteamericanos pretendían comprar todas las mejoras de las comunidades, destruirlas y después ejercer dominio pleno sobre sus concesiones. Según los informantes de la comunidad: "... En ese tiempo habían problemas porque no podían hablar. Los gringos se arreglaban directamente con el gobierno". Según los dirigentes de Alamikangban: "...Los gringos agarraron todo el terreno a la orilla de la vega. Para comprar las tierras, los gringos decían que las mejoras eran de las comunidades y las tierras eran de los gringos." El problema de fondo es que los gringos argumentaban que su concesión incluía tierras que la comunidad consideraba propios por estar con cultivos de la comunidad. Aparentemente, a fin de resolver a su favor el problema, la estrategia de los gringos concedenarios era la de comprar las "mejoras" como "paños frutales" para destruirlos e incorporar esos terrenos a la concesión de las fincas experimentales.

Al desatarse el conflicto militar, en 1981, y convertirse el río Prinzapolka en teatro de guerra, el conflicto de la tierra comunal con los gringos pasó a segundo plano. La comunidad fue abandonada en 1982 y posteriormente destruida por el vandalismo y las fuerzas beligerantes. El espacio de sobrevivencia pasó a ser todo el territorio del río Prinzapolka y la mayoría de la población fue acusada por el ejército y fuerzas de seguridad sandinista, de ser base social de la in-

surgencia. Como tal fueron perseguidos y la gente de Alamikangban huyó a los montes.

Actualmente, según el síndico, Don Andrés Sequeira, "...ya saben sus derechos y pueden hablar", especialmente en lo relativo a las tierras que la comunidad reclama como propias. Esa creciente toma de conciencia está profunda e íntimamente vinculada a la historia reciente de la zona y a la activa participación de los habitantes de Alamikanban en los fuerzas insurgentes miskitas.

Los hechos más relevantes de ese período fueron la intensa movilización, organización y educación hecha por MISURASATA en el territorio entre 1979 y 1982. La organización indígena MISURASATA estuvo a cargo de la Cruzada Nacional de Alfabetización en lenguas en el territorio, y parte central de su discurso fue el tema del territorio indígena. Al final de la cruzada, en el acto de clausura, los dirigentes de MISURASATA planeaban presentar el llamado "Mapa de Polanco", donde se resumían los reclamos territoriales del pueblo miskito. El gobierno sandinista reaccionó a esos planes encarcelando a la dirigencia indígena, acusándola de estar fraguando un plan separatista (IWGIA 1983). Previamente, el veinte de febrero de 1981 se había producido un sangriento conflicto en la comunidad de Prinzapolka, donde murieron cuatro comuneros y cuatro miembros de las fuerzas de seguridad sandinista (IWGIA 1983).

La participación activa de todas las comunidades del río Prinzapolka, especialmente Alamikangban, en la guerra e insurgencia indígena, es una experiencia que en la conciencia de la comunidad legitima sus reclamos y trasciende cualquier argumento legal de las instancias de gobierno o cualquier otra instancia o población que trate de coartar o denegar sus derechos sobre la tierra comunal. El argumento es que "...ya fuimos a la guerra por la tierra, dimos nuestra sangre, y lo volveremos a hacer si no hay respuesta positiva". El tema de la defensa y rescate de la tierra en contra de supuestos planes para confiscar la tierra por el INRA fueron la bandera fundamental de la movilización política y militar miskita. Ese referente del pasado reciente, en el cual "muchos cayeron derramando su sangre por la tierra", es quizás uno de los elementos fundamentales de la narrativa y del imaginario de

la comunidad sobre el territorio reclamado. Con ese referente y discurso enfrentan las incertidumbres del futuro y lo que se percibe como amenazas inmanejables o desconocidas. Por ejemplo, el Síndico comentó que alguien les comunicó la existencia de un aviso en el internet donde se ofrecen en venta las tierras de Alamikangban. Para el Síndico, ese anuncio o los rumores de que el gobierno no les reconocerá sus tierras no les preocupa porque ellos ya han defendido varias veces exitosamente su tierra. Como se verá posteriormente, la narrativa bíblica del libro del "Exodo" y la liberación del pueblo de Israel de la esclavitud hacia la tierra prometida es su metáfora seminal para referirse a la tierra comunal y su centralidad en el actual imaginario e identidad comunales.

En el último año ha llegado dos veces "el gringo Gary", el norteamericano que tuvo la finca de "La Ponderosa", para decirles que tiene interés en llegar a un arreglo con ellos y trabajar las tierras. La presencia de extranjeros como "el gringo Gary" no les resulta amenazante; la prefieren a la de los mestizos, a quienes por experiencia consideran mentirosos y deshonestos en el cumplimiento de sus acuerdos y compromisos.

En los dos últimos años han habido problemas entre la comunidad y sus autoridades vinculadas a la tierra (síndico y juez) con descendientes de la familia Cisneros. Estos consideran que sus relaciones genealógicas con el fundador de la comunidad les da prioridad y derechos especiales sobre los otros habitantes de la comunidad que no pertenecen a la



Alamikangban, 1998.

Foto: Soren Sommer

genealogía Cisneros. Especialmente han surgido problemas cuando el Síndico de la comunidad ha utilizado los ingresos provenientes de la venta de madera en rollo y del tronconaje en mejoras comunales (transporte) en vez de repartir los ingresos, privilegiando a los miembros vinculados genealógicamente a Felipe Tis Cisneros. El gobernador de la RAAN en ese entonces, Steadman Fagoth, tuvo que intervenir en el último conflicto entre el síndico, la comunidad y los descendientes de la familia Cisneros. Al respecto, Fagoth les dijo que como todos los miskitos de Alamikangban son hijos de los Cisneros, por tanto, todos tienen igual derecho a los beneficios de la tierra comunal y sus recursos.

### Identificación del territorio reclamado por la comunidad

Los dirigentes de Alamikangban identifican sus mojones a través de las mejoras o “marcas” que en el uso del territorio han ido estableciendo. El conocimiento de tal uso y de los sitios específicos es muy concreto y detallado. Tal es el caso de los principales mojones como “Cacau Pauni” (donde tienen cacao y otros árboles frutales); “Papu Watla” (la casa de las hormigas que pican) o “Palpa Pin” (donde se comieron el manatí). Todos esos sitios hacen relación a eventos o situa-



Señora de Alamikangban y sus hijos.

ciones consideradas relevantes para la vida e historia de la comunidad. Por ejemplo, el punto llamado “Palpa Pin” tiene valor ceremonial y afectivo porque allí murieron varias familias por comerse un manatí descompuesto.

Otros mojones son los establecidos por la Comisión del Tratado Harrison Altamirano. Tal es el caso del mojón “El brujo”. Además, aunque no tienen físicamente el título de la Comisión Tituladora de la Mosquitia (CTM) saben por tradición oral que las tierras de Kuamwatla eran colindantes con las de Alamikangban y que después estaban las de Toongla y Tasba Pauni.<sup>4</sup>

Gran parte de las entrevistas trataron de establecer la coherencia y racionalidad del discurso por medio del cual el imaginario comunal establece los mojones o puntos de referencia esenciales. En tal sentido, la tradición oral transmitida generacionalmente es el argumento más importante para los dirigentes entrevistados. “... Los viejos son los que nos enseñaron (dónde estaban): Batil Kana, Pihbayare, Limón, Sansangwas, Bakas, Cacau Pauni, Papal Pin”, dice Virgilio Logan, un hombre de 60 años, considerado ya un anciano por su experiencia y prestigio. En su caso, fue Felipe Tis Cisneros quien le contó sobre los mojones cuando estaba joven. Para John Sanders, de 40 años y ayudante del pastor de la Iglesia Maharanata, esa tradición oral le llegó por sus tíos Encarnación Almendarez, Yumidael Almendarez y de su padre Juan Sanders de 90 años.<sup>5</sup>

Sanders argumenta que la generación de su padre logró saber de los mojones “por medio de otros más ancianos antes que ellos.” Así lograron saber dónde se encontraba Bakas, Cacau Pauni, Palpa Pin, Supa Wihta, Batil Kana, Pisba Yari, Sarau, El Limón, Sang Sangwas, Batsi Warban y Busukrah. Puntos todos conocidos y mencionados por sus tíos Almendarez quienes solían ubicarlos por el número de días que les tomaba caminar hasta los mismos.

Un segundo argumento es que los campesinos mestizos

<sup>4</sup> En las actas de titulación de la Comisión de Titulación de la Mosquitia aparece una medición de 250 hectáreas para la comunidad de Alamikangban, junto a Comatla (Kuamwatla) 1.000 hectáreas; Walpaxisa 500 hectáreas y Wouna 1.000 hectáreas (CIDCA 1986: 19).

<sup>5</sup> El concepto de discurso e imaginario social o comunal no tiene una connotación peyorativa, en el sentido de hablar de algo irreal o sin fundamento. Al contrario, en toda sociedad y cultura, el discurso del grupo social además de hacer referencia a hechos concretos u “objetivos” recrea y redefine la realidad. El imaginario social o comunal en este caso es la forma en que los valores y cultura constituyen el marco o paradigma a partir del cual el grupo social interpreta su historia, su realidad presente y su futuro.

"ispail" que viven dentro de los terrenos que Alamikangban reclama como propios reconocen el derecho de posesión de Alamikangan sobre esas tierras. John Sanders dice que hace varios años, cuando vivía en El Limón, notificó a los "ispail" que estaban en la zona que no podían pasar más abajo y ellos acataron el reclamo. Así mismo, una delegación de Alamikangban fue hace un año a "Cacau Pauni", donde esta San Martín, un caserío de "ispails", quienes reconocieron esas tierras de "San Martín" como propiedad de Alamikangban. La comunidad de la "Rampla", a la orilla del Yahoya, en la boca de Siunawas arriba, es otra comunidad de "españoles" que recibieron tierras del INRA. Recientemente, cuando ellos anduvieron tomando las medidas del mapa de Alamikangban, no les "dijeron nada" y aceptaron que esas tierras pertenecen a Alamikangban.

La ausencia de un documento legal físico no disminuye, desde la perspectiva e imaginario comunitarios, la validez y legitimidad que tienen sus reclamos de posesión de tierra comunal. Frente a la perspectiva mestiza que únicamente reconoce y valida un reclamo de tierras en base a un documento legal, el argumento de los dirigentes es que la tradición oral recibida y su reelaboración actual por la comunidad justifican con creces su posición. Indican además, que si no existen documentos es porque los mismos se perdieron durante las inundaciones, huracanes y sobre todo la guerra recién pasada.

Un tercer argumento, y quizás de igual peso que el de la tradición oral, es la certeza de haber recibido un título de la Comisión Tituladora de la Mosquita, formada en cumplimiento al tratado Harrison-Altamirano de 1905. Para la comunidad, lo importante no es tanto la cifra específica otorgada por la comisión tituladora sino la legitimidad primordial y axiomática que confiere el tener un título entregado por la Comisión Tituladora de la Mosquita. La Comisión Tituladora de la Mosquita en el imaginario comunal no es una expresión soberana de un gobierno liberal nicaragüense que firmó un tratado con el gobierno de Gran Bretaña en 1905. El tratado y los actos o acciones derivados del mismo expresan más bien el interés del gobierno de su Majestad Británica de proteger a los antiguos ciudadanos de la Reserva de la Mosquita.



Construcción de la Iglesia Morava, Alamikangban, 1998.

Foto: Soren Sommer

Sin embargo, el argumento fundacional y paradigmático en el imaginario comunal, que convierte la lucha por la tierra comunal en un mandato y derecho irrenunciables, es un argumento histórico-religioso. La dimensión propiamente histórica, está constituida por la versión miskita sobre la incorporación de la Reserva de la Mosquita por el Gobierno Liberal de José Santos Zelaya en 1893. Mientras para la sociedad mestiza la reincorporación es un acontecimiento a celebrar, para las comunidades miskitas, incluyendo Alamikangban, la reincorporación señala el fin de la libertad del pueblo miskito. En la narrativa comunitaria, la reincorporación es la expresión más refinada de la perfidia "ispail". Según eso: "... los ispail invitaron al Rey Miskito a reunirse con ellos. Posteriormente lo emborracharon y le hicieron firmar unos papeles por los cuales el Rey cedió las tierras de los miskitos a los "ispail". El rey firmó esos papeles porque los "ispail" lo engañaron diciéndole que después de cincuenta años le devolverían las tierras. Sin embargo, ahora han pasado más de cien años y no devuelven las tierras. Así fue como los miskitos perdieron sus derechos (a sus tierras). Ahora la gente está tratando de rescatar y reclamar esas tierras perdidas. Ese reclamo por las tierras no ha tenido respuesta positiva (J. Sanders)".

El aspecto religioso del argumento lo proporciona la transposición metonímica por la cual esa historia de engaño y atropellos a manos de los gobiernos nicaragüenses, se convierte en la versión miskita del libro del Exodo. Así como el Exodo es la salida del pueblo israelita esclavizado por los egipcios hacia la tierra prometida; actualmente, el pueblo

miskito y las comunidades están en su etapa de lucha por lograr que Dawan (Dios) ablaide o castigue a los "ispail" y sus gobiernos para que reconozcan el derecho del pueblo indígenas a sus tierras.

Uno de los pastores ayudantes narra esa versión de la siguiente manera:

*José, era israelita y llegó a ser el segundo del Faraón. Después de la muerte de José, los israelitas pasaron a ser esclavos del Faraón. Pero Dios no quería que quedaran esclavizados y allí escogió a un hombre llamado Moisés, para que llevara a los israelitas a Canaan. Sin embargo, el Rey Faraón no creía en Dios y por eso Dios mató a su hijo. El mismo Dios le subió el "volumen" para que no creyera. Así es con nosotros (los miskitos). Si nos aprovechamos de Dios, el cambiará la mentalidad del gobierno de los nicaragüenses, y los miskitos tendrán su terreno."*

Para el mismo pastor:

*esta lucha va sobre cien años. Esta lucha es como "gradas"; como uno puede va subiendo las gradas y así va. Con fe en Dios, uno puede pelear por sus hijos. Nosotros, por sí solos no podemos, pero Dios sí puede; "Ya yang walba ya sipsa baha mapara" "El que está con Dios, ¿quién contra él?"*

En resumen, son cuatro argumentos los que legitiman a ojos de la comunidad su identidad y reclamo: en primer lugar, la

tradición oral; en segundo lugar, el reconocimiento práctico a la posesión de esas tierras por Alamikangban por parte de las comunidades indígenas y comarcas campesinas aledañas. En tercer lugar, la certeza de que la Comisión Tituladora de la Mosquitia les otorgó un título real que de alguna manera transciende la voluntad de los nicaragüenses mestizos y de sus gobiernos de reconocer o no el derecho comunal sobre el territorio. Finalmente, una profunda convicción de que la historia miskita y la narrativa bíblica se identifican, legitimando los reclamos territoriales de las comunidades.

### Identidad híbrida o fisonomía situacional en tensión?

*Ya viene un buen día nuevo,  
día de gran ansiedad  
cuando un pueblo escogido  
completo al cielo irá.*

(Himno de la Iglesia de Dios de Alamikangban)

¿Qué es ser de Alamikangban? Actualmente, la comunidad se identifica en un 95% como miskita. Sin embargo, de acuerdo a la propia historia oral de los actuales habitantes, tanto Alamí, el mítico sukia fundador de la comunidad, como Felipe Tis Cisneros, el patriarca fundador de la misma hace cuatro generaciones, eran sumu/mayangnas.

Además, los descendientes de Felipe Tis Cisneros se fueron del espacio actual del poblado, a un lugar vecino, "El Zapote", desplazados por las compañías y los trabajadores foráneos "importados" por la compañía: miskitos, mestizos o negros que procedían de río Coco, Bluefields, Pearl Lagoon, Boaco, Matagalpa o Chontales y los extranjeros: "miriki waikna" y "china man". ¿Cómo y en qué momento, el ser miskito se convierte en la fisonomía definitoria de esta comunidad?

Tal vez habría que empezar por cuestionar el principio y concepto de identidad en cuanto tal. Identidad implica unicidad, resolución de contrarios, síntesis, igualdad o analogías a una esencia primera. En vez de continuar insistiendo en los términos finales de la ecuación o en la resultante de los factores, tal vez es necesario recobrar el momento de la



Sobre el río Prinzapolka.

tensión entre los factores o diacríticos que hasta ahora han servido para definir lo que aparece como propio, característico y definitorio de los sujetos individuales y colectivos, y explorar la dinamicidad de las fisonomías que los sujetos individuales y colectivos presentamos en diferentes situaciones y contextos. De alguna manera, o de muchas maneras, el plantearnos como problema la identidad y sus expresiones, en este caso aquello que constituye la forma de ser de los de Alamikangban, nos ha llevado a la búsqueda de lo definitorio, esencial, primero, fundamental, o de las metanarrativas totalizantes con toda la secuela de males que las ortodoxias y fundamentalismos acarrean.

En tal sentido habría que aceptar la crítica de las posiciones postmodernas a esa búsqueda de esencias; substancias; primeros motores, principios; totalidades englobantes o significantes que fijan y determinan; para dar cabida a significados dinámicos y relativamente indeterminados que se reconstituyen constantemente frente a nuevas situaciones y que a pesar de sus contradicciones coexisten en conciencia individual o colectiva como remembranzas, memorias o conciencias individuales o colectivas (Derrida 1976; Benjamin 1985: 159-160; Bhabha 1994).

En el caso de Alamikangban, mi argumento es que la afirmación de la fisonomía individual o colectiva (identidad) ha sido, en sus diferentes momentos, expresión de un intenso proceso de mestizaje, donde la definición interna y externa de los sujetos está dada sobre todo por las tensiones generadas por el esfuerzo de negociación para sobrevivir, y en ese sentido es, como dicen los postmodernistas, descentrada y no esencial. Por otra parte, en la medida en que esa diversidad de fisonomías son parte de una negociación para sobrevivir, existe un argumento estructurado elemental: el de afirmarse para sobrevivir. En tal sentido se podría hablar de una estructura o centro que organiza y aglutina. Si hay un centro, ¿en qué consiste ese centro? ¿Está ese centro ligado al territorio comunal? ¿En qué medida? ¿Cómo se define el territorio comunal?

Con los datos recogidos podemos plantear la siguiente hipótesis:

Ciertamente, en los últimos veinte años, la “identidad monoétnica” de la comunidad ha estado vinculada a la forma en que la comunidad construye e imagina su territorio. El territorio ha adquirido en la cosmovisión comunitaria, por su imbricación con los factores de sobrevivencia y lucha, una centralidad que probablemente no tenía en momentos previos de la historia del asentamiento. Sin embargo, esa relación con el territorio no es una relación meramente

funcional y utilitaria; el territorio además de ser espacio de producción y sobrevivencia es el sitio de recreación y justificación cultural y cosmológica. El acceso al territorio está construido culturalmente alrededor en este caso de las relaciones genealógicas y de descendencia con la figura del patriarca fundador Felipe “Tis” Cisneros. Además, la historia de la comunidad ha estado marcada por una dinámica de “diástole” y “sístole”, de apertura a factores externos y de ensimismamiento endógeno. En esas fases centrípetas o centrífugas, marcadas por una predominancia de definiciones externas o internas (Adams 1989) han habido diferentes fisonomías.

En su primer momento, la proto-comunidad de Alamí fue sumu/mayangna. La primera historia de la comunidad fundada por Felipe Tis Cisneros sigue siendo sumu/mayangna. Al llegar las compañías y los “benques”<sup>6</sup>, la “índole” del asentamiento es el de una “company town” o pueblo de la compañía; hay gringos, mestizos, chinos, criollos, miskitos, y los sumus se retiran a “El Zapote”. El asentamiento se define por su vinculación con la dinámica impuesta por las compañías. Al irse las compañías, la comunidad vuelve a ser indígena y monoétnica, pero ya no sumu/mayangna sino miskita. El momento de mayor “miskitización” son los últimos veinte años, que han estado marcados por la defensa del territorio y de la comunidad contra los sandinistas y la lucha por la sobrevivencia en el sentido más elemental.

Lo que fundamenta y estructura el ser individual y colectivo actualmente en Alamikangban es la conjunción de estrategias de sobrevivencia con narrativas o metanarrativas que formalizan, estructuran y dan sentido a esas experiencias de sobrevivencia.

a) La historia de Alami, personaje primigenio que en la etapa proto histórica y mística del imaginario comunal huyó con la llegada de los foráneos buscadores de oro, pero dejando ya constancia de la presencia aborigen. La narrativa de Alami es la metáfora que transciende el dato empírico y

<sup>6</sup> “Los benques” eran los campamentos madereros, relativamente estacionales, en los cuales los contratistas madereros de la región cortaban, para las grandes compañías madereras (Waddell; Nolan) o mineras, la madera de pino, cedro y sobre todo caoba, o el pino y Santa María utilizados en las minas. Los “benques” son importantes, porque eran los centros de trabajo que atraían trabajadores relativamente especializados “foráneos” a las comunidades del río, de sitios como río Coco, Bilwi, Laguna de Perlas, Bluefields y de los departamentos mestizos colindantes (Matagalpa, Boaco, Chontales). Así fue que llegó la primera generación de “foráneos” (mestizos, criollos, miskitos) cuya segunda generación ya se consideraba miskita. Los benques también contribuyeron a hacer de estas comunidades lugares atractivos para la presencia de comerciantes chinos.

que está más allá de cualquier cuestionamiento legal o científico sobre el origen de la comunidad y su posesión del territorio incuestionable aborigen “¡Ka upla apu Kau time, Alamí nara Kan!”

b) Felipe «Tis» Cisneros, fundador del árbol genealógico y de la estructura de parentesco seminal en Alamikangban. Felipe Tis Cisneros representa la historia más antigua de la comunidad; el tiempo del Rey Misquito; de la comisión tituladora y especialmente el haber recibido el reconocimiento legal a sus tierras a través del tratado Harrison-Altamirano (1916).

c) El Libro del Exodus como narrativa que especifica al «pueblo elegido»; que alivia el sufrimiento pasado y presente y da esperanza al futuro.

Simultáneamente, hay otros factores en el orden material que le dan cuerpo a ese pensamiento y lo insertan al presente y están vinculados a lo que es la reproducción biológica de los sujetos y el uso del territorio comunal y sus recursos naturales. Esos factores son endógenos y exógenos.

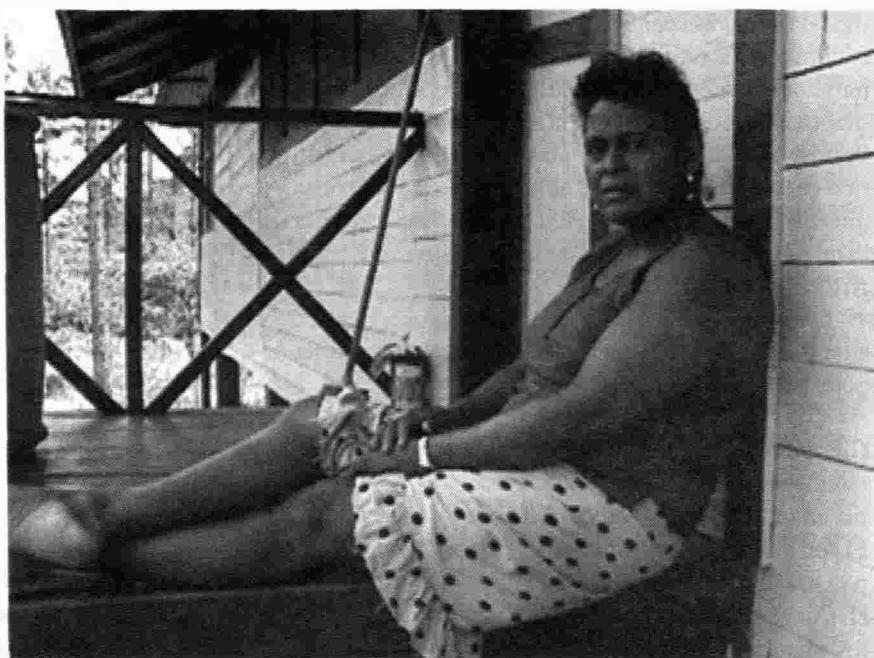
Los factores endógenos actuales más importantes son: la reproducción biológica y el parentesco así como las actividades de caza, pesca y producción de alimentos.

Los factores exógenos más inmediatos y relevantes son las amenazas del avance del campesinado mestizo (desalzados) por la zona de Baca y Santa Rita. Otro factor exógeno son las acciones y políticas del aparato de estado Municipal, Regional y Nacional. Las políticas del aparato de estado parecen incidir todavía muy poco, debido al aislamiento de la comunidad. Hasta ahora cuentan más las acciones y los rumores de lo que la gente dice que está haciendo el Instituto Nacional de Reforma Agraria (INRA) o el Ministerio del Ambiente y Recursos Naturales (MARENA), o las acciones u omisiones del Gobierno Municipal.

Las tres narrativas se conjugan en un tiempo que va desde el tiempo “mítico” transhistórico y primigenio de Alamí, pasando por el tiempo fundante del Tratado Harrison-Altamirano que corresponde al tiempo del patriarca Felipe “Tis” Cisneros (1905), hasta la narrativa del “Exodo” que, desde las angustias y esperanzas de 1998, se pro-

yecta a un futuro que redime al pueblo miskito y castiga a los “ispail” y sus gobiernos. En esa conjunción de narrativas, muy vinculadas al territorio, es que parece fundamentarse y esencializarse lo miskito de la comunidad. El territorio es “descubierto” y “amojonado” por el recorrido que hicieron en su momento cuatro generaciones previas, el patriarca Felipe “Tis” Cisneros y su familia Cisneros quienes, en su recorrido, como Moisés en el libro del Exodus, van fundando los mojones claves (el lugar del manatí, del pejibaye, del cacao) que marcan el camino hacia la tierra prometida donde se produce la sobrevivencia e historia comunal. Estos lugares son los mojones y espacio que ahora la comunidad reconoce como su territorio. Además, la genealogía de Tis Cisneros es lo que legitima el ser de la comunidad y el poder de uso y posesión de la tierra y sus recursos. Sin embargo, no son las narrativas en cuanto tales las dadoras de sentido y fisonomía a la comunidad y al ser de Alamikangban, sino que aparentemente son las experiencias de sobrevivencia muy vinculadas al territorio, las que estructuran, formalizan y “centran” esas narrativas.

En las tres narrativas mencionadas, la que parece legitimar el poder de decisión sobre la tierra es la narrativa de Tis Cisneros. La historia de Tis, en la medida que es más en prosa y sintagmática es también más metonímica, porque está ligada a elementos indicativos que son las tres generaciones de la familia. De tal manera que los pobladores que logran trazar su relación con Tis Cisneros se consideran más alamikangbenses y con mayor poder y legitimidad para decidir sobre los asuntos de las tierras comunales.



Dibora Suazo, señora de Alamikangban, 1997.

**Bibliografía**

- Adams, R.N. 1989. *Internal and External Ethnicities: With Special Reference to Central America*. Austin: Institute of Latin American Studies ILAS #279.
- Adams, R. N. 1995. *Etnias en evolución social. Estudios de Guatemala y Centroamérica*. México, D.F.: Universidad Metropolitana.
- Bhabha, H.M. 1994. *The Location of Culture*. London: Routledge.
- Bradford Burns, E. 1991. *Patriarch and Folk; The Emergence of Nicaragua 1798-1858*. Cambridge: Harvard University Press.
- Benjamin, W. 1985. *Illuminations*. New York: Schocken Books.
- Beverley and Oviedo. 1993. «The Postmodernist Debate in Latin America in Boundary 2». Volume 20 # 3, Fall 1993. Durham: Duke University Press.
- Briggs, Ch. 1992. "Linguistic Ideologies and the Naturalization of Power in Warao" *Discourse in Pragmatics* 2:3. 387-404.
- Derrida, J. 1976. *Of Grammatology*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.
- Eagleton, T. 1991. *Ideology; and introduction*. London: Verso.
- Forgacs, D. 1988. *An Antonio Gramsci Reader*. New York: Schoken Books.
- Friedrich, P. 1989. «Language, Ideology, and Political Economy». *American Anthropologist* 91(2): 295-312.
- 1991. «Polytropy». In James W. Fernandez, ed., *Beyond Metaphor*. Stanford: Stanford University Press. 17-55.
- García Canclini, N. 1990. *Culturas Híbridas; Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. Mexico D.F: Grijalbo.
- Goffman 1959. *The Presentation of Self in Everyday life*. New York: Anchor Books.
- Gould, J. 1997. *El Mito de "La Nicaragua Mestiza" y la Resistencia Indígena, 1880-1980*. San José, C. Rica: Editorial de la Universidad de Costa Rica..
- Hale, Ch., R. 1991. «Wan Tasbaya Dukiara; Nociones Contenciosas de los derechos sobre la Tierra en la Historia Miskita». *Wani* No. 12, pp. 78-102.
- 1994. Mestizaje, Hybridity, and the New Politics of Cultural Difference in Post-Revolutionary Central America. Ms.
- Hall, S. 1985. «Signification, Representation, Ideology: Althusser and the Post-Structuralist Debates in Critical Studies» *Mass Communication*. Vol. 2. #2. June 1985.
- Hanks, W.F. 1987. «Discourse genres in a theory of practice» *American Ethnologist*, Vol. 14, Number 4.
- IPADE. 1995. *Compilación de documentos históricos sobre la Costa Atlántica*. Managua.
- IWGIA. 1983. *National Revolution and Indigenous Identity: The Conflict between Sandinists and Miskito Indians on Nicaragua's Atlantic Coast*. Edited by K. Ohland and R. Schneider. Copenhagen: IWGIA.
- Laclau, E. and Mouffe, Ch. 1990. *Hegemony and Socialist Strategy; Towards a radical democratic politics*. London: Verso.
- Merz, E. 1992. «Linguistic Ideology and Praxis in U.S., Law School classrooms» *Pragmatics* 2:3. 325-334.
- OPHDESCA. 1992. Caracterización del Territorio del Río Prinzapolka. Ms.
- Oertzen, Eleanore et al. 1992. *The Nicaraguan Mosquitia in Historical Documents 1844-1927*. Berlin: Dieter Verlag.
- Peralta, M de. 1898. *Costa Rica y Costa de Mosquitos*. Paris: Imprenta general de Lahure.
- Ruiz y Ruiz, F. 1925. Informe sobre la Costa Atlántica.
- Rizo, M. 1992. «Etnicidad, legalidad y demandas de las comunidades indígenas del norte, centro y pacífico de Nicaragua» en *Persistencia Indígena en Nicaragua*. Managua: CIDCA-UCA.
- Wolfe, J. 1996. «Becoming Mestizo: Ethnicity, Culture and Nation in Nicaragua, 1850-1900». Paper. Tercer Congreso Centroamericano de Historia, San José, C. Rica 15-18 de Julio de 1996.
- Zubiri, Xavier. 1972. *Sobre la Esencia*. Madrid: Sociedad de Estudios y Publicaciones.
- Es una transcripción de los títulos de tierras de las comunidades indígenas otorgados por el tratado Harrison-Altamirano y debe tener un título parecido. Bluefields. Manuscrito (Ms).