

Sobre los autores

Sandra Davis: Socióloga y antropóloga, miskitu, originaria de Waspam Río Coco. Ha realizado investigaciones fundamentalmente en temas relacionados a procesos de relaciones interétnicas y procesos culturales del pueblo indígena Miskitu. Actualmente es directora del Instituto de Estudios y Promoción de la Autonomía (IEPA) de la Universidad de las Regiones Autónomas de la Costa Caribe Nicaragüense (URACCAN).

Jorge Matamoros: Sociólogo y antropólogo miskitu. En los años 1980 trabajó para el Centro de Investigaciones y Documentación de la Costa Atlántica (CIDCA). Desde 2009 forma parte del equipo de investigadores de la Universidad URACCAN. Actualmente es Investigador Asociado al Instituto de Estudios Interdisciplinarios (IEI) de la Fundación Casa de los Tres Mundos, Granada. Los enfoques temáticos incluyen investigaciones socio-culturales y etnohistoria de la Costa Caribe de Nicaragua.

Georg Grünberg: Antropólogo austriaco, nacido en 1943, con estudios en la Universidad de Viena y de São Paulo. Ha sido investigador del CIS-INAH, México, de FLACSO, Guatemala y de URACCAN, Bilwi, Nicaragua, coordinando una maestría en Antropología Social con mención en Desarrollo Humano. Estudios sobre etnodesarrollo, derechos y tierras indígenas en América Latina, principalmente en Paraguay, Brasil, México, Guatemala y Nicaragua. Actualmente docente en la Universidad de Viena.

Johannes Kranz: Filósofo y antropólogo cultural austriaco. Docente e investigador de la Universidad URACCAN y UPOLI, Nicaragua y Profesor Asociado de la Universidad Jaime I, Castellón/España. En la actualidad dirige el Instituto de Estudios Interdisciplinarios (IEI) de la Fundación Casa de los Tres Mundos en Granada. Sus enfoques temáticos comprenden relativismo cultural, estudios de conflictos y cultura política.

Ana Jorleny Zamora: Licenciada en psicología clínica. Identidad Miskitu, originaria de la comunidad indígena de Krukira del municipio de Puerto Cabezas. Actualmente se desempeña como responsable del área de Bienestar Estudiantil y docente en el área de humanidades de la Universidad URACCAN en Bilwi.

Gerhild Triëßwasser: Doctora en psicología pedagógica. Austríaca-Viena. Colaboradora en diferentes proyectos para la cooperación en Nicaragua desde hace 20 años: Quinchu Barrilete. Proyecto que trabaja con la niñez en ciudad Sandino. UNAN-León y otros países en Latinoamérica.

WANKI AWALA: NUESTRA MEMORIA DE LA GUERRA PARA VIVIR EN PAZ

URACCAN



WANGKI AWALA

NUESTRA MEMORIA DE LA GUERRA
PARA VIVIR EN PAZ



URACCAN

Equipo de estudio

Investigadores/as:

*Sandra Davis
Jorge Matamoros
Georg Grünberg
Johannes Kranz
Ana Jorleny Zamora
Gerhild Trübwasser*

Coordinadora del estudio:

Sandra Davis

Revisión editorial del informe:

Marbel Baltodano Baltodano

Fotografías:

Johannes Kranz

Portada, Diseño y Diagramación:

Eysner García Hernández

Financiado por:

Servicio de las Iglesias Evangélicas en Alemania para el Desarrollo (EED)



**UNIVERSIDAD DE LAS
REGIONES AUTÓNOMAS
DE LA COSTA CARIBE
NICARAGÜENSE**



CONTENIDO

<i>Glosario y abreviaciones</i>	4
Introducción	5
Breve descripción de las comunidades en estudio.....	8
Comunidad de San Carlos.....	8
Comunidad de Asang.....	10
Santo Tomás de Umra.....	11
<i>Estas son Nuestras Memorias</i>	13
Capítulo I:	13
“La gran mentira” - La política en la memoria viva.....	13
Capítulo II:	22
Reivindicaciones históricas y otras motivaciones para la guerra a la luz de la situación actual.....	22
Capítulo III:	34
El uso de violencia y represión en el servicio de ideales mayores: Un análisis de los discursos sandinista y contra-revolucionario.....	34
Capítulo IV:	44
El Buen Vivir, la Paz y la Transformación de Valores	44
Capítulo V:	54
Aspectos psicosociales.....	54
Desafíos para el Futuro:	60
¿Todavía existe el río?” – Desafíos del futuro y aprendizajes desde la memoria.....	60
Bibliografía utilizada	62
ANEXOS	65
1. Historias de vida – Experiencias Individuales.....	65
2. Cronología de un conflicto: Hitos de la historia reciente de la Mosquitia.....	91

Sobre los autores

Glosario y abreviaciones

ACNUR	Alto Comisariado de las Naciones Unidas para Refugiados
ADEMSCUM	Asociación de Desarrollo Miskito Sumu de la Cuenca Media
AJECIM	Asociación de Jóvenes Cristianos de la Iglesia Morava
ALPROMISU	Alianza para el Progreso de los Miskito y Sumu
AMC	Acción Médica Cristiana
AJECIM	Asociación Juvenil de Esfuerzo Cristiano de la Iglesia Morava.
BICU	Bluefield's Indian & Caribbean University
BOSAWAS	Bocay Saslaya y Waspuk
CCARC	Caribbean Central American Research Council
CDS	Comité de Defensa Sandinista
CIA	Central Intelligence Agency, USA
CIDCA	Centro de Investigación y Documentación de la Costa Atlántica
CIERA	Centro de Investigación y Estudios de la Reforma Agraria
CPC	Consejo del poder Ciudadano
DGSE	Dirección General de Seguridad del Estado
ENABAS	Empresa Nacional de Abastecimiento
END	El Nuevo Diario
EPS	Ejército Popular Sandinista
FAS	Fuerza Aérea Sandinista
FDN	Fuerza Democrática Nicaragüense
FSLN	Frente Sandinista de Liberación Nacional
INNICA	Instituto Nicaragüense de la Costa Atlántica
INRA	Instituto Nicaragüense de Reforma Agraria
MINT	Ministerio del Interior
MISURA	Miskito Sumu Rama Asla Takanka
MISURASATA	Miskito Sumu Rama Sandinista Asla Takanka
POI	Policía del Orden Interior (MINT)
RPS	Revolución Popular Sandinista
TECNOSOL	Tecnología Solar
URACCAN	Universidad de las Regiones Autónomas de la Costa Atlántica Nicaragüense
YATAMA	Yapti Tasba Masraka Nani Asla Takanka

INTRODUCCIÓN

La universidad de las Regiones Autónomas de la Costa Caribe Nicaragüense (URACCAN) abre sus puertas al servicio de la educación superior como una reivindicación histórica a la demanda de la población por contar con un sistema de educación superior que responda a las particularidades socio-económicas y político-culturales de la población que habita esta parte del país. Es una institución comunitaria e intercultural y se fundamenta en los siguientes elementos para la formación de hombres y mujeres: el papel de la comunidad, los sabios ancianos y autoridades tradicionales y no tradicionales; la búsqueda de nuevos paradigmas, la espiritualidad indígena y afrodescendiente; y la interculturalidad.

En este sentido, uno de los compromisos de URACCAN es acompañar a la población en la construcción de sus propias historias, acompañar a la gente para que alcen su voz, para que hablen desde sus perspectivas las experiencias vividas durante el período de los años ochenta. Esta memoria da cuenta de sus vidas, planes, inconformidades, desencuentros, pero también insiste en sus sueños de vivir con dignidad y con justicia social.

Desde el año 2005, investigadoras de la universidad iniciaron un primer acercamiento a través de una investigación de una enfermedad cultural, propia de la población indígena de la costa Caribe nicaragüense –*grisi siknis*–. En los hallazgos identificamos que el tema del conflicto bélico era un aspecto muy presente en la memoria de la población, es decir, la población mantiene una carga pesada de la historia con consecuencias psicológicas profundas. Un segundo acercamiento al tema fue en el año 2007, prácticamente una parte del mismo equipo de investigadoras nos adentramos al *Wangki*, esta vez para profundizar en la forma en que el desarraigo vivido por la población del río Coco, marcó la vida de las mujeres miskitu debido al hecho de ser sacadas a la fuerza de sus comunidades, la división de sus familias, los dolores y sufrimientos por la zozobra de tener a sus maridos e hijos en los frentes de guerra, en las cárceles, pero además tener que asumir solas la responsabilidad del sostén de la familia. Muy duro para ellas fue el hecho de perder lo que junto a su familia habían edificado durante toda su vida. La expulsión del río Coco, significó el rompimiento del espacio geográfico y sociocultural determinado por parámetros culturales que constituyen un pasado común, así como por las redes económicas y sociales. Finalmente, la situación vivida por la población del río Coco evidencia que el contexto de guerra dejó consecuencias invisibles en las personas: dolores, llagas y martirios en el alma y en el pensamiento, que no cicatrizan tan fácilmente como las heridas físicas. El tercer viaje tuvo sus particularidades en relación con nuestros viajes anteriores al *Wangki*.

Desde la comunidad de Casa Sola, nos encontramos con familias enteras en algunos casos, y en otros, hombres jóvenes en las playas lavando oro (*güirisería*) utilizando métodos artesanales. A medida que nos acercábamos al territorio de *Li Lamni* (aguas mansas), se notaba una mayor cantidad de comunitarios y comunitarias realizando esta labor. Además de esta situación que resultó novedosa al equipo, también la gente y las autoridades comunales nos compartieron que conjuntamente con los males que persisten en el territorio, tales como empobrecimiento y abandono institucional, hoy viven una nueva situación de caos. Esta vez, la narcoactividad expresada de manera muy fuerte al otro lado del río en Honduras, les causa mucho temor e inseguridad por las amenazas constantes hacia la población miskitu de Nicaragua.

En esta ocasión, quisimos desarrollar una investigación sobre las experiencias de los pueblos indígenas Miskitu y Sumu-Mayangna y los efectos espirituales, físicos, sociales y culturales del conflicto armado de la población indígena que habita en el municipio de Waspam, Río Coco, a través del método de la historia oral y otros métodos cualitativos basados en accesos psicológicos. En este sentido, organizamos el estudio en dos aspectos básicos: la dimensión de la memoria y la dimensión psicosocial. La metodología utilizada se basa en las teorías sobre historia oral, memoria y trauma. Para el equipo es importante el testimonio de la gente dado que tiene un valor metodológico y psíquicamente aliviador, en el sentido que son las palabras el registro fiel de la comunicación de las personas, que incluye su lenguaje y formas propias de decir las cosas. Esta metodología permite reconocer las significaciones que la gente le da a los hechos, pero también puede permitir transformar una vivencia, una experiencia, un dolor en un escrito para ser compartido y analizado. También tiene un carácter aliviador, pues al compartir la experiencia aparece la posibilidad de liberarse del recuerdo dañino (Consorcio actoras de cambio, 2007).

La primera sección de este libro sobre la memoria histórica (*blasis turka*) se apoya en el método de la historia oral, una práctica científica que documenta las memorias individuales y compartidas a través de un dialogo con informantes históricos vivos, con el fin de registrar para la posteridad *el pasado que recuerden*. Nos parece importante enfatizar esto, el pasado que recuerden, ya que en la historia oral no se aspira llegar a conclusiones objetivas (como en la tradición positivista, el estructuralismo o el behaviorismo), sino se interesa en el caso subjetivo; no se buscan los rasgos macro de sociedades enteras, sino la historia oral trata de entender el significado de algo ocurrido desde la experiencia de vidas particulares. Es por lo tanto la historia oral una hermenéutica que revaloriza el ser humano concreto.

Frecuentemente, proyectos de historia oral se combinan con un compromiso social, de documentar las versiones de grupos marginados, no escuchados o sub-representados en la historiografía oficial. En este sentido, un estudio de historia oral nunca puede pretender de ser representativo para el todo, sino está consciente de sus limitaciones naturales, consecuentes de un enfoque local. En nuestro caso particular debe señalarse que la gran mayoría de los entrevistados y participantes en los grupos focales fueron miskitu y mayangna, que por ello, sus valoraciones nunca pueden pretender de ser “objetivos” o “balanceadas”. Al contrario, son precisamente esto, versiones subjetivas vividas desde una perspectiva étnica e histórica específica, una perspectiva que a la vez a menudo ha sido documentada.

Por su carácter subjetivo y específico, los resultados de una historia oral no intentan “comprobar” hechos históricos o derivar culpabilidades (a como suelen determinarse en una Comisión Histórica de la Verdad), sino aquí se intenta lograr una mejor comprensión sobre lo que significó (y significa hoy por hoy) esta experiencia para un grupo específico involucrado. La historia oral es por ello un acercamiento que puede apoyar en la superación de experiencias dolorosas colectivas sin poner de fondo cuestiones de culpabilidad, sino más bien enfocando en experiencias compartidas o bien versiones distintas de las vivencias, según cada caso o grupo. Este pluralismo de versiones de la historia vivida permite acomodar evidencia oral incompatible; un “pluralismo” entonces con un potencial de cohesión y conciliación social.

La selección de las tres comunidades en estudio responde a diferentes criterios: San Carlos fue seleccionado debido a que antes del traslado forzado por el gobierno de ese entonces, hubo una serie de brotes de actividades hostiles en contra del gobierno por parte del recién organizado movimiento indígena armado. San Carlos y Asang tienen tendencias ideológico/ políticas contrarias que afloran con más fuerza en los períodos de campañas políticas de procesos electorales, pero sobre todo por la historia de desarraigo que vivieron ambas comunidades. Para el caso de la comunidad de Santo Tomás de Umra, fue incluida para tener y abordar la visión vivida por la población indígena Sumu/Mayangna.

Para lograr acercarnos a la comunidad, realizamos reuniones iniciales con autoridades municipales, territoriales y comunales para informarles de nuestra labor, pero además para contar con el apoyo de las autoridades comunales en todo el proceso de campo. Las técnicas como grupos focales, pláticas informales, entrevistas individuales, recorridos, observaciones y capacitaciones con líderes sobre el tema del trauma, fueron las acciones que nos permitieron en un corto tiempo la recopilación de la información. Importante fue el establecimiento de reuniones diarias del equipo para analizar y readecuar el proceso de campo.

Para este estudio se aplicaron técnicas distintas, adaptándose de manera flexible a las circunstancias en cada comunidad: el grupo focal, capacitaciones psicológicas grupales, entrevistas narrativas a profundidad y la observación participante. Los grupos focales (de aproximadamente 15 participantes en cada comunidad) se realizaron con convocatoria abierta. Las capacitaciones (igual de unos 15 participantes en la fase de campo principal, y de entre 8 y 10 personas por grupo en la segunda visita), fueron dirigidas específicamente a líderes comunitarios y personas activas en la educación, el sistema de salud y otras áreas relevantes. Adicionalmente, se entrevistó a un total de veinte personas de manera individual, principalmente personas de las tres comunidades estudiadas, complementado por informantes claves de Waspam y Puerto Cabezas. A diferencia del estudio anterior (“Mujeres Valientes”), la composición por género fue esta vez dominada por los hombres, tanto en la participación en los grupos focales como entrevistas individuales. Las capacitaciones fueron balanceadas en este aspecto.



Capacitación psicológica en la comunidad de Umra, Feb. 2011.

Por el tema y contexto altamente sensibles de esta investigación, se aplicaron con particular cuidado los principios de la investigación cualitativa: una predisposición abierta, la franqueza al recolectar, analizar e interpretar los datos, evitando la imposición de una perspectiva previa; la validez ecológica y contextualidad en cuanto a los significados, que siempre surgen y se entienden en un contexto socio-cultural específico; y la flexibilidad y comunicabilidad frente a la diversidad de los grupos culturales, reconociendo también el carácter procesal del esta investigación.

La experiencia de los investigadores en este nuevo acercamiento, fue de fundamental importancia, se conformó el equipo investigador con un grupo de especialistas en las áreas de Psicología y Antropología. Era un equipo multiétnico e interdisciplinario: tres austriacos y tres miskitu.

Los hallazgos relevantes señalan que:

- La guerra cambió la vida comunitaria que antes estaba basada en principios de reciprocidad, distribución y el consenso. Hoy, aún se observan profundas divisiones que dificultan la reconstrucción del tejido social.

- El conflicto armado condujo a los actores de ambos bandos al uso de la violencia y la represión ante la lógica de mantener ideales mayores. En este sentido, para el FSLN el ideal mayor era mantener la revolución a toda costa. Por el otro lado, una parte considerable de la población miskitu consideraba que sus derechos como pueblo estaban siendo violentados.
- La tragedia vista desde ambas visiones, habla de un doble fracaso, ambos bandos sacrificaron su integridad moral, sin embargo, los ideales por los que lucharon no han sido logrados plenamente, es decir, valoran que no hay una autonomía real, como tampoco justicia social.
- Desde la perspectiva miskitu, el término trauma se identifica como *siran* que textualmente puede relacionarse a una gran turbación o miedo incontrolable. “Yo creo que la gente mala inventó la tortura, para dejarnos con profundos dolores por dentro. Estos dolores por dentro no te permiten avanzar para volver a vivir como antes” (grupo focal, Asang, febrero 2011).

El documento incluye cinco capítulos, en las cuatro primeras secciones se presentan temas históricos en la memoria de la población y en el quinto se abordan los aspectos psicosociales. Al final se plantean algunos desafíos para el futuro a partir de los aprendizajes de

la historia vivida. Parte importante del estudio es la elaboración de un manual de atención psicosocial que será utilizado para uso de los promotores psicosociales de las comunidades que estarán atendiendo a la población.

Con este nuevo acercamiento a la vida de la población en el río Coco, estamos intentando en conjunto con las voces de la gente, trabajar en la construcción y elaboración de su historia contemporánea; ese es el sentido de este estudio: documentar la otra parte de la historia no contada y muchas veces desconocida por la población nicaragüense, a través de las voces de los que no han tenido espacio, ni la oportunidad de contar sus historias. A las personas que abrieron sus corazones, sus secretos guardados, sus dolores, pero también sus esperanzas de una vida digna, nuestro profundo agradecimiento. Estas son las voces de mujeres y hombres de Asang, San Carlos y Santo Tomás de Umra. Gracias por permitir a la universidad ser parte de sus vivencias.

Breve descripción de las comunidades en estudio

Las comunidades seleccionadas para el estudio, San Carlos, Asang y Santo Tomás de Umra, se ubican en el sector de Río Arriba y son parte del territorio de “*Li Lamni*”. La representación organizativa de este territorio se conoce como ADEMSCUM (Asociación de Desarrollo Miskito Sumu de la Cuenca Media). Una de sus principales funciones es velar por la demarcación territorial y la gestión de proyectos de desarrollo para el territorio.

Para llegar a las comunidades seleccionadas, se debe hacer un recorrido de 8 horas, partiendo de Waspam que es la cabecera municipal. El recorrido pasa por 32 comunidades: Waspam, Kisalaya, Lagun Tara, Wis Wis, Santa Ana, Leimus, Isubila, San Jerónimo, Ipri Tingni, Pransa, El Carmen, Kisubila, El Paraíso, San Alberto, Santa Fe, La Esperanza, Waspuk Ta, Wiwinak, Tulankira, Krin Krin, Namahka, Pilhpilia, Tulinbila, Casa Sola, Kitaski, Sang Sang, San Esquipulas o Taniska, San Carlos, Amaki, Krasa, Santa Rosa y Asang.

Comunidad de San Carlos

Según narra Nubia White, ex-directora de la escuela, la primera comunidad de San Carlos antes estaba ubicada en el territorio hondureño frente a la actual comunidad; pero cuentan que un huracán provocó la inundación de la comunidad y tuvieron que buscar

sitios más altos, decidiendo entonces trasladarse a un nuevo lugar ubicado al frente de la antigua comunidad, en territorio nicaragüense. Este nuevo lugar antes era utilizado como sitio de caza. Cuentan además que la primera familia que pobló la comunidad era de apellido Wilson (familia de Minerva Wilson)¹.

La vida comunitaria de San Carlos se desarrolla de manera sencilla, la mayor parte de las personas adultas muy de mañana van a los sitios de siembra, éstos se ubican en el territorio hondureño frente a la comunidad, a la orilla del río Wangki o Coco, siembran además, en sitios ubicados cerca de *Coco Mina*. Hay algunas plantaciones ubicadas detrás de la comunidad. Generalmente, el regreso de las plantaciones es por la tarde, se observa que cuando regresan suelen traer consigo el bastimento que consumen en las casas: cabezas de banano, *pilipita* o plátano.

El día domingo es considerado como muy especial, este día los pobladores de San Carlos se dedican fundamentalmente a las actividades religiosas, las que inician a tempranas horas, con el *pura sunra*² a las cinco de la mañana; luego sigue el *sandi skul* dedicado básicamente a los niños y niñas, inmediatamente se realiza el culto central a las diez de la mañana. Los jóvenes organizados en AJECIM, realizan sus actividades religiosas generalmente por la tarde. También, se desarrolla la liga inter-comunal de beisbol y fútbol, en esta actividad participan, básicamente los varones jóvenes.

En la comunidad, hay escuela primaria y secundaria hasta el III año. Según la ex-directora del centro primario, Prof. Nubia White, hay aproximadamente 400 niños y niñas en el nivel primario y 72 niños y niñas en la escuela pre-escolar. Se ve pasar a los niños desde muy temprano, vestidos muy sencillamente, algunos con uniformes azul y blanco, en la mayoría de los casos calzando chinelas. Como organismo de apoyo para las actividades académicas de la escuela hay un Consejo Consultivo integrado por docentes, directora, representantes de las iglesias y padres de familia.

¹ Minerva Wilson fue miembro del Comité Regional del Frente en la Zona Especial Uno en los años 80 y formó parte del equipo encargado de atender a la población en Tasba Pri.

² Culto de oración matutino que se realiza todos los domingos, inaugurando los rituales religiosos.



En el muelle de San Carlos, Wangki Awala, Feb. 2011

Cuentan con un centro de salud con camas, que es atendido por dos enfermeras y un estadístico. Cuentan, además, con una farmacia comunal que es financiada por Acción Médica Cristiana (AMC); venden las medicinas a precios favorables. Las actividades relacionadas con el tema de la salud son coordinadas por un comité integrado por representantes de la comunidad.

Las denominaciones religiosas con mayor cantidad de feligreses son: la Iglesia Morava y la Iglesia de Dios. La primera fue construida con el apoyo financiero de una de las pobladoras más conocidas en la comunidad, Sra. Elena Saballos, esposa del Sr. Juan Saballos. La comunidad cuenta también con una iglesia católica.

Las casas de la comunidad se ubican principalmente a lo largo del río, teniendo como calle principal frente al río andenes que cruzan la comunidad de punta a punta. Se observa que es una comunidad muy limpia. Hay cinco barrios y una pequeña comunidad adyacente llamada Sausa, la cual también forma parte de San Carlos.

Una cantidad importante de las casas cuentan con energía eléctrica producida por paneles solares, este servicio es brindado a través de un proyecto nacional de España con Nicaragua llamado Tecnología Solar (TECNOSOL), que ofrece al crédito la instalación de los paneles que deben ser pagados en cuotas mensuales.

Se observa que hay al menos cuatro lugares en donde expenden productos básicos de alimentación, además de la venta de otros productos como vestuarios y artículos diversos. Estos lugares de comercio, aparte de vender sus productos a la comunidad, también atienden a personas que provienen de las comunidades cercanas a San Carlos, tales como Asang, Krasa, Santo Tomás de Umra, San Juan Bodega, Amaki y Florida, entre otros. Igualmente, en la comunidad hay dos trilladoras de arroz, que brindan el servicio de trillado a la población de San Carlos, así como a comunitarios que provienen de las comunidades cercanas.

A través del proyecto de BOSAWAS y por gestión de la comunidad, cuentan con una emisora radial llamada *Li Lamni*, que trabaja por espacio de una hora diaria, brindando el servicio de saludos, programas religiosos y avisos sociales a las comunidades alrededor y es un medio de comunicación muy utilizado. Se pudo observar que desde horas antes del inicio de la programación, los comunitarios encienden sus radios y esperan con ansia la transmisión radial.

Mantienen una estructura comunal integrada por un *wihta* (juez comunal), un coordinador, un síndico y un anciano. Cuentan, además, con una organización de mujeres que se denomina Mujeres Organizadas



Comunidad de Asang, Feb. 2011.

“Nidia White” de San Carlos. Las principales funciones son atender y resolver los conflictos menores dentro de la comunidad y organizan la limpieza comunal. Para garantizar el orden interno de la comunidad, la Policía Nacional ha instalado un puesto, que atiende todo el territorio de *Li Lamni*.

Por las mañanas y por las tardes se observa a las mujeres lavando ropa en el río Coco, generalmente rodeadas de niños. Se utilizan los sitios donde lavan las mujeres como los lugares destinados para que también se bañen; hay otros lugares especiales asignados para el baño de los hombres, que usualmente no son los mismos para las mujeres.

El principal medio de transporte es a través del río Wangki, en pipantes, balsas, pangas y batós impulsados por motores fuera de borda. Los pipantes son utilizados para trasladarse a los lugares de siembra, las balsas para movilizarse a sitios lejanos, en éstos trasladan sus productos que comercian con otras comunidades. Este medio es usado principalmente por la gente que no tiene recursos para pagar el transporte en los medios comerciales privados. Usualmente las pangas son los medios de transporte preferidos por instituciones y organismos que realizan visitas a los proyectos en éstos territorios. El bató es el medio de transporte colectivo

con él realizan viajes a sitios más lejanos, como por ejemplo a Waspam, también sirve para el traslado de mercaderías hacia las comunidades.

Durante el verano, la población también transita por los caminos de tierra que hay a la orilla del río Coco, algunos trasladándose a pie y otros a caballo.

Comunidad de Asang

Asang, al igual que la comunidad de San Carlos, está localizada en el territorio de río Coco arriba. Según escritos de Claudia García, la mayoría de los hogares de ésta comunidad se encuentra en parentesco, ya sea por parte de la madre, padre, o a veces por ambos. García encontró que los apellidos más comunes son Bobb, Sanders, Peters, Mercado, Maxwell, Herrera, Escobar, Pedro, Kittler, Hunter y Wilson. Esta misma autora afirma también que otra característica importante de la comunidad es su auto reconocimiento como una comunidad muy religiosa (1997:7).

Una particularidad importante ésta comunidad son sus fuentes de agua natural conocidas por la población como kururia. Desde la entrada a la comunidad, se identifican al menos tres fuentes las cuales son los principales espacios de socialización en



Comunidad de Umra, Feb. 2011.

la comunidad, las mujeres se juntan para lavar ropa, trastes, recogen agua para uso doméstico y es el sitio para bañarse. La Iglesia Morava tiene la mayor cantidad de feligreses y es uno de los centros de referencia para todas las actividades en la comunidad.

Santo Tomás de Umra

Santo Tomás de Umra se caracteriza por ser la única comunidad Mayangna sobre el río Coco arriba en el territorio de *Li Lamni*. La comunidad está ubicada sobre el río Umra, afluente de río coco, a treinta minutos de camino hacia el sur de la comunidad de San Carlos.

Su población total es aproximadamente de 326 personas, (66 familias con 46 viviendas). La mayoría de la población es Sumu-Mayangna. En las últimas dos décadas Santo Tomás ha llegado a ser poblada por un número reducido de familias miskitu en su mayoría de Raití.

Un motivo por el cual han llegado familias miskitu a la comunidad, es para formar parejas, no obstante, son muy ocasionales los casos en que un joven o una joven Mayangna se empareja con un o una miskitu. Más visible la unión con parejas Mestizas de la comunidad de Bodega con quienes demuestran establecer mayores relaciones, aunque los Mayangnas por lo general son endógamos.

Según datos obtenidos de los ancianos de la comunidad, esta fue fundada en 1912 por Filiberto Pikitle y Tomás López; las primeras familias en habitar la comunidad fueron Pikitle, Pedro, Frank y López. Durante el conflicto armado de los ochentas los habitantes de esta comunidad fueron trasladados a los asentamientos de Fruta de Pan y Españolina, ambos territorios mayangnas entre los municipios de Rosita y Bonanza del Triángulo Minero.

Los medios de comunicación y de transporte utilizados por los pobladores incluyen pipantes, transporte a pie y ocasionalmente a caballo, aunque no es costumbre. Se contabiliza alrededor de un pipante por familia.

El tipo de comercio que tienen los habitantes, está basado en la producción de granos básicos: arroz, maíz, frijoles, musáceas y tubérculos. Se produce mayormente para el autoconsumo, excedentes ocasionales se venden para el ingreso familiar. También trabajan en la extracción de oro de manera artesanal o güirisería, y de madera en pequeña escala. Además crían animales domésticos. Todas estas actividades contribuyen a la solvencia económica familiar en el hogar.

Los servicios en la comunidad incluyen una escuela primaria de dos aulas y en mal estado físico, se enseña de primero a cuarto grado y desde el 2005 se imparten clases a quinto y sexto grado, es una escuela multigrado.

A diferencia de las comunidades del territorio de *Li Lamni*, Umra es la única comunidad en la que la totalidad de su población asiste a una misma iglesia la Iglesia Morava. Es la única en la comunidad desde hace un siglo aproximadamente, anteriormente la gente caminaba a San Carlos, personas mayores en la comunidad recuerdan haber escuchado que Disius Pikitle fue el primer pastor en la comunidad.

No existe la presencia de un centro de salud comunitario, la gente se traslada a la comunidad de San Carlos cuando se requieren de estos servicios. Se carece también de curanderos en la comunidad, hay dos parteras que atienden a las mujeres embarazadas.

Con excepción de Acción Médica Cristiana, no se identifican organismos que desarrollen actividades de acompañamiento o de otra índole dentro de la comunidad. Funciona una estructura comunal integrada por un coordinador, juez comunal, síndico, vice síndico y el pastor de la Iglesia Morava.

En cuanto a los tipos de relaciones de producción en la comunidad, se trabaja de manera individual, en algunas ocasiones se hacen prácticas de reciprocidad que en Mayangna se conoce como *biri biri* o en miskitu *pana pana*, actividades que se expresan principalmente en las obras de la iglesia y en la época de siembra, cuando la gente colabora en las actividades productivas.

ESTAS SON NUESTRAS MEMORIAS CAPITULO I.

“La gran mentira” - La política en la memoria viva

Escuchando los testimonios que relatan la amarga historia vivida de los últimos 30 años por la población de río Coco, queda claro que es “gente con mucho dolor”, que el motivo de su narrativa no es el deseo de vengarse, ni el grito por la demanda de justicia, sino la firme convicción de que es necesario seguir juntos y luchando por la libertad y la paz. Dicen: “Los que logramos sobrevivir, hemos cambiado nuestra forma de pensar”. Pero raras veces mencionan un hecho importante, casi increíble, que se ve a todas luces: a pesar de la expulsión violenta de sus comunidades, de la destrucción completa a fuego y sangre de más de 40 comunidades, incluyendo iglesias, un hospital, casas, escuelas y fincas. A pesar de la erradicación del hábitat de los Miskitu del Wangki, todas y cada una de estas comunidades volvieron a ser repobladas, reconstruidas y recargadas con la energía de niños y jóvenes, de nuevas iglesias y escuelas, demostrando un verdadero milagro de resiliencia colectiva de los “hijos del río Wangki”. Las muchas quejas y críticas a los líderes y “políticos”, sin embargo, deben ser ponderadas en un contexto de una multitud de “proyectos”, nuevas oportunidades educativas y de formación y con las perspectivas de retomar el proceso autonómico con un liderazgo rejuvenecido, dejando los “karas” (*lagartos*) atrás en sus respectivos suamplos partidarios.

En varias ocasiones y casi con idénticas palabras se descalificó lo que se llama “política”:

Para nosotros la palabra “política” significa kunin tara [la gran mentira] en nuestra lengua. Los líderes son los reproductores de la mentira (grupo focal, Asang, febrero 2011).

Esta expresión refleja no sólo las experiencias durante la guerra que llevaron a los habitantes de la Mosquitia a una gran decepción y desilusión sobre los fines de una movilización política cualquiera. Tiene sus raíces profundas en la memoria histórica de la región, con un desprecio general hacia los operadores del poder (karas, “*lagartos*”), el clientelismo sin límites ni vergüenza y en contra de una actitud del gobierno, identificado con Managua, que es expresado con palabras como : “Será que una sola vez ha venido algo bueno desde Managua”?

En el centro de las preocupaciones sigue el tema territorial:

“Los costeños consideran que la lucha se desarrolla a dos niveles vinculados entre sí, a saber: contra la regulación y apropiación del Estado mestizo y sus representantes, y contra el asentamiento de mestizos individuales particularmente campesinos inmigrantes a través de la frontera agrícola. El Estado mestizo es visto como el enemigo histórico que destruyó la independencia costeña y se apropió del territorio por medio de la “Reincorporación” (de 1894). Asimismo, el Estado nicaragüense ha dirigido la guerra contra ellos, la más reciente bajo el liderazgo de los Sandinistas. Finalmente, ese Estado ajeno y hostil, siempre ha permitido a las corporaciones, propietarios individuales y su misma institucionalidad la apropiación indebida de las tierras de los pueblos indígenas y comunidades de la Costa” (CACRC 1998:25-26).

Estas relaciones entre el Estado nicaragüense y los pueblos indígenas de la Costa Caribe, se han caracterizado por actitudes hostiles que tienen su origen en el conflicto secular entre los grandes poderes coloniales europeos, los reinos de España, con sus dominios en tierra firme y de la Gran Bretaña, en algunas islas del mar Caribe y en la costa caribeña centroamericana.

La formación histórica del pueblo Miskitu, población que dio el nombre a la región conocida como Mosquitia, se basaba en un sistema balanceado entre agricultura, pesca y caza, recolección de plantas silvestres, y, también, desde hace unos 300 años, en el trabajo externo remunerado, destacando de esta manera un alto grado de autonomía política y adaptabilidad socioeconómica y cultural (Oertzen 1987:27,39).



Casa tradicional miskitu recién terminada, cerca de Asang, Feb. 2011.

Entre 1612 y 1630, “bucaneros” (piratas o comerciantes hostiles al imperio español) de procedencia francesa e inglesa establecieron regularmente relaciones comerciales con el núcleo de población de indígenas llamados “mosquitos” que vivía a alrededor del Cabo Gracias a Dios y cuyo número era entonces alrededor de 2000 personas. Se desarrollaron como navegantes en los ríos, lagunas y las mal afamadas aguas de la costa del Caribe, campo de acción principal de los piratas. Los Miskitu fueron así los aliados naturales de los bucaneros, con los cuales mantenían relaciones mercantiles de mutuo provecho, porque no existían intereses de colonización o despojo de tierras de parte de los últimos. Los Miskitu se convirtieron durante el siglo 18 en una fuerza militar que dominaba el litoral caribeño de Honduras a Panamá, incorporando y desplazando a otras etnias vecinas, por ejemplo Sumu (Mayangna) y Rama, pero al mismo tiempo reforzando alianzas contra la colonia española con diversos pueblos indígenas de la familia lingüística chibcha (Offen, 2002).

Estas relaciones de trueque proveía a los europeos, principalmente ingleses, con alimentos (se mencionan tubérculos, plátanos, maíz, frutas, cocos, miel de abeja, pescado, mariscos, carne de animales silvestres, sal, carne y aceite de tortugas, y carne de res del ganado suelto en los campos), agua dulce y productos artesanales importantes

(canoas, hamacas, productos de cuero, calabazas y carey). Además, los bucaneros buscaban servicios temporales de mujeres para convivir y de varones como cazadores, remeros, pilotos y, más tarde, como marineros y soldados por contratos formales. Los Miskitu a su vez adquirieron armas de fuego (los “mosquetes”, que les dieron su nombre), machetes, hachas, anzuelos, tabaco, telas de algodón, ollas de hierro, espejos, objetos de adorno y ron de caña (Meschkat et al., 1987).

Con el dominio definitivo de Jamaica e islas vecinas, Inglaterra buscó dar una legitimidad a sus intereses en la “mosquitia”, llamando “rey” a un jefe tribal Miskitu a partir de 1687, un acto simbólico que no cambió el sistema social y político del pueblo Miskitu que seguía como una sociedad sin clases sociales en el cual diferentes jefes guerreros y shamans (“sukia”) siguieron como líderes carismáticos y sin derechos hereditarios. El efecto movilizador y de expansión militar de la alianza Miskitu-pirata-inglesa convirtió el litoral caribeño entre Trujillo (Honduras) y la Laguna de Chiriquí (hoy Panamá) en la “Costa de los Mosquitos” (Mosquito Coast) en desafío abierto a las aspiraciones colonialistas españolas (Oertzen, 1987:38-45).

A partir de los últimos decenios del siglo 18, la penetración mercantil inglesa aumentó tomando como centros los establecimientos del río Tinto, Cabo Gracias, Laguna de Perlas y Bluefields e introduciendo esclavos negros antillanos angloparlantes. Los nuevos inmigrantes negros eran relativamente pocos, y su principal actividad productiva era el corte de maderas preciosas como caoba y palo de rosa para la exportación, pero nunca se estableció una “economía de plantación” como en las islas del Caribe. En 1791 vivían en Bragmann’s Bluff, hoy Bilwi, 7 ingleses con solo 17 esclavos, y en Sandy Bay 2 “británicos” con apenas 2 esclavos (Brautigam-Bear, 1970:14).

Otro indicador muy importante para la situación específica de la Mosquitia es el hecho que hasta mediados del siglo 19 no se trató de evangelizar a los indígenas, que hubiera sido el principal elemento de colonización permanente. Sin embargo, fue la población creciente de los “creoles” (los negros afro-antillanos, muchos de ellos libres), cristianizados y culturalmente muy próximos a sus amos ingleses, la que logró influenciar profundamente la formación social de los Miskitu. En 1768 se estimó un total de 4.500 esclavos en la Costa (Jenkins, 1978:50). La primera corriente migratoria africana consistió en esclavos fugitivos (“cimarrones”) y naufragos que desde el siglo 17 se incorporaron a la cultura miskita adoptando su idioma, sistema social y su religión. La segunda ola de esclavos introducidos y dominados por amos ingleses, formó una identidad étnica propia, reforzada en la segunda mitad del siglo 19 por la tercera inmigración masiva de negros antillanos y beliceños, respondiendo a una demanda creciente de empleados alfabetizados y de artesanos en los centros de comercio urbanos, principalmente en Bluefields (Oertzen, 1985).

Hasta fines del siglo antepasado, se distinguían todavía los “Miskitu puros” de los “zambos” o “mezclados” y de los “negros criollos”, pero más tarde el proceso de mestizaje se generalizó. La influencia de la cultura inglesa se mantuvo fuerte, principalmente en el sur, induciendo a los Rama y Garífuna a sustituir sus propias lenguas por el Inglés Creole, mientras que en el norte se mantuvo el Miskitu como lengua de referencia general, incluyendo entre las comunidades Sumu-Mayangna y parte de la población Creole.

En los años inmediatamente posteriores a 1830, empezaron a cambiar las relaciones de poder en la Mosquitia; la merma del interés colonialista inglés en las Américas, la doctrina Monroe de la nueva potencia

continental de los Estados Unidos y la abolición de la esclavitud³ en los dominios británicos, abrió un espacio para el interés renovado de las repúblicas centroamericanas, de tradición españolista, por sus costas caribeñas y especialmente por la construcción de un canal interoceánico. En esta nueva constelación de intereses económicos se debilitó el autogobierno Miskitu y cayó bajo la influencia cada vez más determinante de los comerciantes ingleses y norteamericanos que convirtieron Bluefields en su “capital”. Simultáneamente surgieron iniciativas de una nueva colonización europea para transformar a la Mosquitia en un área de latifundios de propietarios europeos con plantaciones para la exportación y con mano de obra, casi gratuita, de negros e indígenas. En 1844 llegó una comisión de estudios del Reino de Prusia para investigar la posibilidad de convertir la “Costa de los Miskitu” en una colonia alemana. Concluyeron que sería factible y recomendaron de “cristianizar y civilizar primero a los indios, que se encuentran paganos y por eso renuentes a aceptar un trabajo regular” (Fröhling, González y Bulloven, 2007:21-25).

En consecuencia del informe alemán publicado en 1845 en Berlín llegaron los primeros misioneros alemanes de la iglesia evangélica Unitas Fratrum, llamada comúnmente “Iglesia Morava”, en 1849, dedicándose a la “civilización” de los Miskitu y negros antillanos por medio de la evangelización, aculturación y escolarización. Alrededor de 1900, los Miskitu se definen ya en su totalidad como un pueblo cristiano y la Iglesia Morava pasa a ser la institución más importante en la región, con un alto grado de identificación mutua entre “ser Miskitu” y pertenecer a esta iglesia (Fröhling et al., 2007:25-27).

El poder de los jefes tribales, que más tarde se llamaron reyes, fue substituido por los líderes eclesiásticos, con una congregación dividida entre Miskitu y Creoles, un alto grado de representatividad, poder de decisión e influencia a nivel local y regional, incluyendo la Mosquitia hondureña vecina.

³ Para los 98 esclavos en Corn Island llegó la “liberación” en el año 1841, exactamente ocho años después de ser decretada en Londres.

En base al tratado de Managua, en 1860, se crea la “Reserva de la Mosquitia” bajo jurisdicción nominal de Nicaragua y en 1894 la invasión militar de Bluefields por el Gral. Rigoberto Cabezas, es presentada a nivel nacional como “reincorporación de la Mosquitia”. Fue el fin de una autonomía relativa y el comienzo de una nueva lucha para el reconocimiento de los derechos permanentes y específicos de los pueblos indígenas en Nicaragua.

Si bien la anexión de la Mosquitia por medios militares estaba consumada, la sociedad caribeña de entonces aún se resistía a una incorporación forzada y apelaba así a los vínculos tutelares de ultramar que habían sido claves en la formación de la Reserva en 1860 a través del *Tratado de Managua*. Este Tratado, firmado entre Inglaterra y Nicaragua, había permitido la formación de un distrito autónomo, regulado por sus propias leyes y reglamentos, y estaba dirigido por el Jefe Miskitu que se auxiliaba, para gobernar, de dos consejos, uno de carácter ejecutivo y el otro consultivo. En este acuerdo, Gran Bretaña reconocía la soberanía de Nicaragua sobre “el país hasta aquí ocupado o reclamado por los indios mosquitos” y renunciaba a su protectorado creado en 1844. Dentro del distrito de la Reserva, sus habitantes habrían adquirido a través del Tratado, las facultades de “gobernarse a sí mismos y de gobernar a todas las personas residentes dentro de dicho Distrito, según sus propias costumbres, y conforme a los reglamentos que puedan de vez en cuando ser adoptados por ellos, no siendo incompatibles con los derechos soberanos de Nicaragua” (Pérez, 1978). Con la ocupación militar de Bluefields esta entidad autónoma había llegado a su fin.

Pero el Gobierno nicaragüense también debía sustentar la anexión en forma tal que su legalidad fuera incontrovertible. La Reserva de la Mosquitia en sus principios fundadores establecía la posibilidad de una incorporación plena de sus habitantes al Estado nicaragüense, siempre y cuando mediara el consentimiento los mismos. El Tratado de Managua establecía que “los indios mosquitos, en cualquier tiempo futuro” podrían convenir en “la absoluta incorporación a la República de Nicaragua, bajo el mismo pie que los otros ciudadanos de la República, y se sujeten a ser gobernados por las ‘leyes y reglamentos’ generales de la República, en vez de serlo por sus propias costumbres y reglamentos” (Pérez, 1978:117).

Así, el Gobierno nicaragüense, presidido por el presidente José Santos Zelaya, se vio obligado a

realizar la célebre “Convención de la Mosquitia”, que se llevó a cabo en Noviembre de 1894. En esta reunión, 80 representantes de comunidades indígenas costeñas aprobaron un acta mediante la cual se formalizaba la anexión política de la Reserva, poniendo fin a lo que hoy día, diversos sectores costeños consideran como ‘la primera experiencia de autonomía’. En sus partes fundamentales el decreto de ‘reincorporación’ indica que dichos delegados a la convención: “hemos acordado sujetarnos enteramente a las leyes y autoridades de Nicaragua para formar parte de su organización política y administrativa”; y que “todas las rentas que produzca el litoral mosquito serán invertidas en su propio beneficio, reservándonos así la autonomía económica; pero dichas rentas serán recolectadas y administradas por los empleados fiscales del Supremo Gobierno”. Asimismo, el decreto estableció que los indígenas estarían exentos del servicio militar y de tasas impositivas; serían designados en forma preferencial a cargos de alcaldía y policía, tendrían mandatos de servicio público revocatorios ‘por acuerdo del Intendente o por moción popular’ (Pérez, 1978:227-228). Finalmente el Decreto también daba garantías para que los pueblos decretaran “sus reglamentos locales en Asambleas, presididas por el Jefe, debiendo someter estos reglamentos a la aprobación de la autoridad superior del Gobierno Nacional en la Costa”.

Hasta hoy día, la convención de la Mosquitia sigue siendo objeto de controversia. Para algunos, los representantes indígenas fueron forzados a firmar por parte de las autoridades nacionales de ocupación, y por tanto la legalidad de la anexión es cuestionable; para otros, la persuasión del Gobierno, que les prometió a las autoridades comunitarias un futuro promisorio bajo el dominio nicaragüense, pudo ser atractiva para que aquellas aceptaran dicho acuerdo, dando una oportunidad al Gobierno de cumplir lo prometido (Hale, 1994). Desde una perspectiva histórica, lo más importante de este pasaje es su significación en las luchas presentes y aspiraciones colectivas de autonomía de la sociedad costeña.

El Estado nicaragüense visualizó a la Costa bajo un enfoque de conquista territorial y se concentró eficazmente en la usurpación de sus recursos. De acuerdo con análisis históricos disponibles, los funcionarios gubernamentales levantaron nuevos impuestos, se adjudicaron ilegalmente tierras indígenas, las rentas locales fueron transferidas a Managua sin ninguna retribución para la Costa, y finalmente, el idioma castellano fue impuesto a las escuelas locales (Gordon, 1998). Ante esta situación, las expresiones del

desconcierto costeño tuvieron diversas manifestaciones y han quedado presentes en la memoria histórica colectiva costeña.

Una de ellas fue la rebelión de Sam Pitts en 1906. Sam Pitts fue un líder originario de la comunidad de Yulu que se alzó en armas proclamándose el nuevo Rey Miskitu, y organizó un movimiento armado contra el Gobierno de Nicaragua. Pitts, perseguía el fin del dominio nicaragüense sobre la Costa y para sus propósitos procuró, sin lograrlo, la intervención de la corona Británica. La rebelión de Sam Pitts llegó a su fin tras su aniquilamiento por parte de tropas nicaragüenses en Noviembre de 1907. Los relatos sobre la hazaña de Pitts aún son rememorados por ancianos Miskitu en las comunidades del Norte Caribeño, como ejemplo de resistencia indígena y autodeterminación.

Entre 1920 y 1930 otras expresiones de malestar se ventilaron públicamente, algunas de ellas muy vinculadas a las tensiones políticas nacionales. En 1926 el Presidente Conservador Carlos Solórzano fue depuesto por Emiliano Chamorro, y en este contexto un pequeño grupo de Creoles en Bluefields encabezados por el General George Montgomery Hodgson se alzó en armas por la autodeterminación política de la Costa, solicitando la asistencia de Estados Unidos y promoviendo la reinstalación del reino de la Reserva. Tras su muerte en combate en 1927, el movimiento llegó a su fin.

Nuevamente en 1935, los costeños manifestaron con mayor determinación el sentimiento de infortunio por las promesas incumplidas del Gobierno, tal como lo reflejaba el memorial presentado por el senador Horacio Hodgson en nombre de los “ciudadanos Indios y Criollos” del renombrado Departamento de Zelaya:

Tomando en consideración que nuestra vida económica, social y política no ha hecho ningún progreso bajo el gobierno de Nicaragua (...) y que además la enorme suma de 40 millones de dólares ha sido tomada de las rentas de este Departamento de Zelaya desde 1894, sin haberse empleado ni una pequeña parte en mejoras, nosotros solicitamos como un acto de reparación y de justicia que desde el primero de Enero de 1936 todas las cláusulas de la Convención Mosquita sean cumplidas por el Gobierno de Nicaragua, desde luego que es una ley de la República (Hodgson, 1935).

Durante los años que siguieron, la deuda social generada por la anexión militar y política de la primera experiencia autonómica costeña no quedó saldada, pero tampoco las comunidades costeñas olvidaron los términos de la Convención de la Mosquitia. Tras el triunfo de la revolución Sandinista en 1979, emergieron nuevamente las raíces del desencuentro, que dieron lugar a una nueva rebelión armada y una guerra de grandes proporciones que condujo, en 1987, con la aprobación del Estatuto de Autonomía, a una nueva opción autonómica para los pueblos costeños, esta vez negociada con y aceptada por el Estado nacional (Grünberg, 1981 y González, 1995).

El Estatuto de Autonomía, que emergió del proceso de consultas en 1987, fue lo suficientemente general en sus contenidos para dejar los temas críticos costeños – en gran parte el origen de temores y desconfianzas que dieron causa al conflicto entre la Revolución y la población de la Costa: el control y dominio sobre la tierra indígena, y el aprovechamiento de los recursos naturales – para un momento posterior de negociación entre el Estado y los pueblos de la Costa.

En el preámbulo del Informe de Desarrollo Humano 2005 de las Regiones Autónomas de la Costa Caribe: *¿Nicaragua asume su diversidad?*, se declara como objetivo:

“Los habitantes..., quieren ser actores del progreso y de la democracia nicaragüense. Pero quieren serlo desde lo más propio y valioso: desde su memoria, sus identidades, desde su historia, la particularidad de sus entornos físicos y desde la urgencia de sus propios problemas y desafíos” (PNUD, 2005: XVII).

Pero, ¿cómo fue interpretado este proceso de negociación y posterior reparto de cargos y privilegios entre los actores políticos?

Antes el Miskitu no entendía de política. Somoza hacía elecciones bajo presión, regalías de azúcar, sal y guaro. Esto para el Miskitu era muy bueno porque no entendía la política. Cuando Fagoth comenzó la agitación con el asesinato de los militares todo parecía muy bien para el Miskitu. Fagoth no venía. Ai yula nani baman bliki kan. [Mandaba sólo a sus perros]. No sabíamos la política. Por eso creímos todo lo que Fagoth decía. Ahora si sabemos lo que es la política. Política es Kunin tara, La gran mentira (grupo focal, Asang, febrero 2011).

También, en el refugio de Honduras y en los asentamientos de Tasba Pri comenzó esta cadena de apropiación indebida, explicado como un sistema de los *karas* [lagartos] en tres escalas:

Los proyectos son experiencias de muchos años atrás hasta hoy día, pasando por tres manos:

- *Del Exterior al Gobierno Central*
- *Del Gobierno Central al Gobierno Regional.*
- *Y del Gobierno Regional a la población.*

Pero antes, los karas (lagartos) del Gobierno Regional se reparten entre sí, enviando informes de cumplimiento satisfactorio a los organismos y mal informando a la población. Por eso en las comunidades no hay capacidad de inversión social ni productiva, ni fuentes de ingreso. Esto provoca descomposición social afectando más profundamente a la juventud. Antes, en tiempos de Somoza, la producción era acopiada por el gobierno y la población recibía ingresos. Esto posibilitaba el mejoramiento de las condiciones de vida. No hay rotación en los dirigentes. Ta uplika sat sat nani ba millonario takisa. Los pobres continúan pobres, se vuelven más pobres (grupo focal, San Carlos, febrero 2011).

La ayuda del gobierno fue con recursos de organismos internacionales. Pero lo que pasa es que con eso hacen política. Ejemplo la AMC se mete en política. Munuhtak ku politik daukisa. [Por debajo hace política]. Todo lo hace en nombre del gobierno, pero no son recursos del gobierno. Hay que declarar los organismos que apoyan. Presentar a los cooperantes. Otra forma de hacer política con los recursos de la cooperación es beneficiar sólo a los miembros de partidos. Si es YATAMA, solamente a los YATAMAS y si es FSLN, sólo a los sandinistas (grupo focal, San Carlos, febrero 2011).

El flujo de ayuda sigue llegando hasta hoy día desde el gobierno y del exterior, pero “karas uplika nani ba sin puputwan. Karas nani ba li wina taki sauhkara ulan” [Los lagartos también se han enalgazados. Los lagartos, saliendo del agua subieron a tierra firme. “Enalgazado” se refiere a los “lagartos viejos que de tanto andar por el agua están cubiertos de algas]. El problema no es la falta de asistencia.

El problema es que la ayuda que viene del gobierno y del exterior se pierde en la Casa de Gobierno. Los organismos que envían la ayuda creen que la ayuda llega a la población, pero la gente del Gobierno Regional y municipal no piensa en la situación de la población pobre (grupo focal, San Carlos, febrero 2011).

Esta crítica a los políticos Miskitu y a su sistema de acumular poder y bienes, va hasta la recomendación de abolir el régimen autonómico:

“La gente del gobierno regional dice luchar por el pueblo miskitu. Pero eso es falso. Es lo contrario. Dicen: miskitu indian ki nani, piarki ki, rau ki nani. Yang nani baha muna bila saura ba wali suapri [Mis miskitu, mis indios, mis viudas, mis huérfanos. Estamos cansados de escuchar ese tipo de palabras vanas. Estamos cansados con la gente del Gobierno Regional]. Gobierno Regional uplika nani bui kau wail wan daukisa. [La gente del Gobierno Regional nos convierte más en especies salvajes] aprovechando ellos en nombre de las necesidades del pueblo. Mejor que se desaparezca el Gobierno Regional y exista sólo el gobierno central. (...) Con el Gobierno Regional nuestra pobreza aumenta” (grupo focal, San Carlos, febrero 2011).

La insatisfacción acumulada desborda con los representantes de los Miskitu en el Gobierno Regional, pero incluye el mismo sistema de partidos políticos y de una democracia supuestamente representativa, que es percibida como corrupta, injusta y sin futuro.

“Me he dado cuenta que la política no es la vía para mejorar vida de la gente, por ejemplo sólo Fagoth fue beneficiado. Es por eso que decidí estudiar Derecho Indígena, Técnico forestal y una licenciatura en Pedagogía. Ahora soy Licenciado en Pedagogía y trabajo en el Instituto Once de Septiembre. Para salir de la pobreza las comunidades tienen que cambiar y su visión siempre estamos en la misma situación de los problemas como la pobreza, la droga y crisis ambiental. Donde trabajamos en Honduras está siendo invadido por colonos mestizos hondureños. Los líderes del YATAMA y FSLN, no están trabajando para la gente o para solucionar estos problemas más bien están trabajando para ellos mismos, para su propio beneficio y no en beneficio de la colectividad”

(entrevista ex-guerrillero, Waspam, Abril 2010, citado en Davis et al, s/p).

“El inicio de la guerra yo no entiendo porque era apenas infante. Mi percepción es una nueva, sin memoria del pasado. Pero lo que veo es que los partidos que son cosas del pasado que deben ser olvidados. Pero cuando hablan de unidad, más bien se unen los partidos y las comunidades se dividen. En visión del futuro lo preocupante es que hay conflictos por partidos. No es lucha por la autonomía. Los dirigentes deben de reflexionar este asunto. El futuro mukus dista tara kum baku kaikisna. El futuro lo veo como una inmensa sombra de nube” (grupo focal, San Carlos, Febrero 2011).

“Partido nani ba yul mairin nani baku taukisa. [Los partidos andan como perras]. Entre los partidos hay muchos proyectos. Y por esos proyectos los partidos son capaces de matar (grupo focal, Asang, febrero 2011).

“No hemos documentado nuestra historia más reciente. Nuestros líderes deberían estar empujando para construir el futuro, sin embargo, no lo están haciendo. Se dedican nada más a hacer presencia durante las campañas electorales, nos vuelven a dividir, nos engañan nuevamente y nos traen más divisiones en la comunidad. Los partidos más bien nos dividen y nos echan a pelearnos entre nosotros. No trabajan en la construcción del futuro (...) Los partidos son como una manada de perros que persiguen a una guardiola ibina (los comunitarios) que lucha por escaparse de los perros y logra meterse a su hueco dentro de la tierra, mientras tanto los perros quedan fuera del hoyo ladrando y con la ibina rodeada. Para que la guardiola logre escaparse, cuesta mucho (grupo focal Asang, febrero 2011).

Ante esta situación, algunos dirigentes comunitarios tratan de discernir para mantener su integridad o destacan lo aprendido para cuidarse en el futuro:

Yo como ciudadano nica tengo mi partido. Pero para el desarrollo no debemos dividirnos. Somos los ancianos de la buena conciencia! (...) Pero una cosa es ser ciudadano nica, en eso soy partidario de un partido político. Pero en asuntos comunitarios yo me dedico a la comunidad y soy nada de partido (grupo focal, San Carlos, febrero 2011).

Cuando iniciamos la guerra, es decir al comienzo, no sabíamos nada de política, sólo los líderes entendían de autonomía y demarcación. Ahora nadie, absolutamente nadie nos engaña, hemos aprendido. Sobre la autonomía actual creo que es una gran burla a la gente que sufrió y todavía sufre por esta reivindicación (grupo focal, Asang, febrero 2011).

Pero los intermediarios del poder merecen todo el desprecio:

[...] lo que pasa es que ahora hay muchos lagartos que se cogen la ayuda que nos mandan otra gente hay muchos intermediarios y ellos son los que se enriquecen, los intermediarios se están haciendo rico y los Miskitu cada vez más pobres. Los intermediarios, los lagartos (karas) estos karas sólo buscan sus propias necesidades y no velan por nosotros (grupo focal, San Carlos, febrero 2011).

“Hoy (...) los líderes o TA UPLA, que también les decimos KARAS, sólo buscan como ayudarse ellos mismos, viven como millonarios, tienen mansiones, carros. Se olvidaron de nosotros, sólo ellos se reelegirán en cargos de poder, no dan oportunidad a otros. Los líderes no velan por nosotros que les dimos nuestros votos. Por eso les hemos puesto KARAS, porque actúan como lagartos. (...) Para mí los KARAS son las personas que hoy no nos toman en cuenta, nos marginan, nos excluyen, no recuerdan que también nosotros sufrimos por lograr una libertad como pueblo. Hoy, por culpa de todo este conflicto que tuvo como gran perdedor la gente, los civiles, sólo nos ha dejado división entre nosotros, envidia. Esto es lo peor que nos dejó la guerra. Creo que un aspecto urgente es lograr unirnos como pueblo” (entrevista anónima, San Carlos, febrero 2011).

“No creo en los partidos, tampoco en YATAMA, todos nos están causando daños. Fagoth nos llevó a la guerra, hoy, él nos ha traicionado, ya no creo en él. Igual sentimiento tengo hacia Brooklyn. Todo ha sido una gran mentira, un gran engaño, no somos dueño de nada, ni tierra, ni autonomía. Fuimos traicionados. Nos duele mucho” (entrevista anónima, San Carlos, febrero 2011).

La alianza política entre FLSN y YATAMA llevó a una polarización en las comunidades y al mismo tiempo a una cooptación del movimiento Miskitu a nivel nacional, paralizando una articulación del pueblo Miskitu fuera del ámbito partidario. La función de gestión del interés común que asumían antes de la guerra las iglesias tradicionales, principalmente la Iglesia Morava, quedó desierta y levanta, entre algunos comunitarios, una nostalgia hacia los tiempos pasados, en los cuales el liderazgo de los pastores garantizaba una mediación en los conflictos y una representación de los intereses locales en el nivel regional, sin intromisión de estructuras partidarias o del gobierno. La Sociedad Civil indígena de los tiempos de ALPROMISU y MISURASATA, está desarticulada y obsoleta y la estructura gubernamental autonómica fue secuestrada localmente por los “karas”, con el beneplácito del gobierno central que nunca ha tenido la autonomía en su concepción política. Así se presenta la situación a intelectuales Miskitu, reconociendo de que la autonomía es “un gran instrumento jurídico, si cae en buenas manos. Pero se ha hecho todo para que no funcione el sistema de la autonomía, ¡que está en agonía!” (Entrevista con Rojas Smith, Bilwi, febrero 2011).

¿Cuál sería el mejor lugar para defender los intereses de los pueblos indígenas y comunidades étnicas de la Costa Caribe en Nicaragua? ¿La sociedad civil organizada y entrelazada internacionalmente, o la estructura gubernamental propia, conquista histórica del proceso autonómico, resultante de la guerra? Para poder contestar esta pregunta, hay que considerar los siguientes testimonios de entrevistados:

Siento que no podemos cambiar las cosas, veo que cada vez vamos peor. No tenemos justicia, la justicia apoya al que tiene dinero para pagar. No hay democracia. La democracia de ahora es totalmente diferente a la de antes. Ahora no podemos decir lo que sentimos como pueblo Miskitu (grupo focal, San Carlos, febrero 2011).

Fuimos a luchar por tener libertad, no hemos logrado ni libertad, tampoco la paz (grupo focal, Asang, febrero 2011).

Nuestros líderes tienen un compromiso pendiente con nuestros muertos, lisiados y con las comunidades. Nuestras comunidades fueron destruidas totalmente, quemadas en cenizas. Yo creo que el Gobierno Central y Regional deben asumir su papel: reconstruyendo las

comunidades y nuestros dolores y mejorando la educación de nuestros hijos para que ellos no puedan ser manipulados por cualquier falso líder. Estos compromisos no han sido cumplidos, más bien ha prevalecido la mentira y el engaño de parte de los líderes. Por ejemplo, deberían enviar psicólogos y antropólogos para que nos acompañen a reconstruir el futuro. Esta labor que ustedes están haciendo debería ser parte de las cosas que debe hacer el Gobierno Regional.

No hemos documentado nuestra historia más reciente. Nuestros líderes deberían estar empujando para construir el futuro, sin embargo, no lo están haciendo. Se dedican nada más a hacer presencia durante las campañas electorales, nos vuelven a dividir, nos engañan nuevamente y nos traen más divisiones en la comunidad. Los partidos más bien nos dividen y nos echan a pelearnos entre nosotros. No trabajan en la construcción del futuro. (...)
La guerra nos hizo más pobres materialmente, pero también en conocimientos y esto nos afecta como pueblo. Cuando no tienes conocimientos eres fácilmente utilizado e ideologizado. Para nosotros son importantes tres aspectos: educación para nuestros hijos, salir de la pobreza, tener un empleo. (...)

Una salida para salir de nuestra situación de empobrecimiento podría ser, trabajar fuertemente en la educación de nuestros hijos y trabajar con los proyectos para buscar el desarrollo de la comunidad y de la gente. Ha habido ayuda muy importante de parte de algunos proyectos, sin embargo, no pueden con todo. Es responsabilidad del gobierno reponer los daños a la gente” (grupo focal, Asang, febrero 2011).

“Qué hay que hacer? Priorizar la educación a jóvenes; organizar, sensibilizar a la gente. Que no espere ayuda desde afuera. Mejorar. Tratar de lograr la situación económica (como éramos antes); trabajar los temas de los vicios; que se preparen más en el campo de pedagogía; desarrollar una licenciatura de preescolar preparar a la gente desde preescolar para que exista excelencia; gestión (entrevista ex-guerrillero, Waspam, Abril 2010, citado en Davis et al, s/p).

Las demandas son muy explícitas y siguen vigentes, no sólo en relación con la autonomía, sino ante el avance de una frontera agrícola-ganadera de mestizos.

Estos derechos que reivindicamos eran acceso a la educación para nosotros, la demarcación de nuestras tierras, una autonomía verdadera. Sin embargo, hoy no tenemos derecho, no tenemos autonomía. Los líderes nos están jodiendo. Fuimos manipulados y empujados a la guerra. Hoy tenemos una autonomía falsa y creo que eso se debe a que no logramos concluir con la guerra, quedó a medio palo lila kat con el proceso de diálogo (grupo focal, Asang, febrero 2011).

El 76 % de la población de las Regiones Autónomas, más de medio millón de habitantes, es mestiza por su adscripción, historia y cultura. Se verifica la tendencia de la substitución de la población que se autodefine como “costeña” por oleadas de migrantes étnicamente mestizos, que llegaron, y siguen llegando, en un proceso de la extensión acelerada de la frontera ganadera desde el norte y centro en dirección a la Costa Caribe. Este cambio de la composición étnica de la población regional ha dejado a los pueblos indígenas y comunidades afrodescendientes como grupos minoritarios en ambas Regiones Autónomas y ha convertido a 9 de los 19 municipios en unidades administrativas monoétnicas y, en su perfil demográfico, comparable a los municipios colindantes de los departamentos vecinos. Con esta tendencia, se hace cada vez más visible la erosión de los preceptos del proceso autonómico con representatividad multiétnica en el ejercicio del poder democrático. Una política que trata de viabilizar las “Regiones Autónomas” se está transformando en una política de “defensa de los derechos permanentes de las minorías étnicas”, especialmente en el contexto de la tenencia y el uso de las tierras comunales. El avance de la frontera ganadera mestiza ha tenido, además, un efecto devastador en la existencia y uso de los recursos naturales, amenazando la viabilidad económica de una autonomía multiétnica territorial.

Mientras que los Miskitu y Mayangnas del norte mantienen una región compacta con un territorio étnico definido (la “Mosquitia”) que transciende los límites de Nicaragua y en la cual siguen representando la gran mayoría de la población local (totalizando 126.000 Miskitos y casi 20.000 Mayangnas), los demás pueblos “costeños”, incluyendo a los mestizos con identidad regional adquirida en generaciones de convivencia

con las otras etnias de la costa, están experimentando el proceso llamado de “ladinización” que en el siglo pasado ha transformado gran parte de Centroamérica en una región de identidades reconstruidas para evitar la exclusión social y discriminación racial.

La pérdida de las mayorías para los pueblos costeños étnicamente diferenciados de los mestizos en ambas Regiones Autónomas se manifiesta en una representatividad política disminuida y, para algunos de sus representantes, meramente simbólica.

“Se desvirtúa así el sentido original del régimen autonómico de reconocer los derechos históricos de pueblos indígenas y comunidades étnicas y compensar las desigualdades históricas de pueblos y comunidades excluidos, a través de políticas de acción afirmativa a fin de fortalecer el carácter multiétnico y pluricultural de la Costa Caribe” (PNUD, 2005:227).

CAPITULO II.

Reivindicaciones históricas y otras motivaciones para la guerra a la luz de la situación actual

FSLN-MISURASATA: Desencuentro profundo entre dos proyectos similares

En esta investigación, las actividades del recorrido de campo fueron precedidas por espacios de reflexión interna sobre distintos temas relacionados al estudio con una exposición a cargo de los distintos miembros del equipo. Una síntesis de la historia de la época resumida en la pregunta clave ¿Era evitable o no la guerra? fue asumida por George Grünberg, antropólogo y miembro austriaco del equipo, en un intento por situar el contexto de esa guerra atroz de los años 80 entre la revolución del Frente Sandinista de Liberación Nacional y la población Miskitu organizada en MISURASATA, cuyos efectos en la percepción de la memoria social de las poblaciones de Rio Wangki es objeto de interés del presente estudio.

En la parte medular de su reflexión, Grünberg señalaba la gran contradicción insistiendo en el desencuentro profundo entre la Revolución Popular Sandinista y MISURASATA, dos proyectos en el fondo similares por los planteamientos compartidos a favor de los oprimidos. El proceso revolucionario como proyecto liberador muy importante para Nicaragua y el resto del Tercer Mundo y MISURASATA, proyecto de liberación anti colonial del pueblo miskitu.

Sin embargo, detrás de esta identidad compartida había en el centro conflictos de ideas y sentidos propios de heroísmos. Por el lado del planteamiento costeño había en el centro la idea de autonomía que aspiraba participación y, por el otro lado, un proyecto de integración con ideas de asimilación dentro del concepto liberador de la revolución. A juicio de Armando Rojas, el equipo de ALPROMISU fue siempre visto por la Revolución Popular Sandinista como etnocentrista y viceversa, este es un problema constante en las relaciones. La idea de asimilación se exhibió a cuerpo entero en las sesiones preparativas de la V Asamblea de ALPROMISU, noviembre 1979, cuando el Comandante Ortega indicó ante los líderes comunales que la revolución asumía todas las demandas, por tanto, no era necesaria la existencia de la organización (entrevista Rojas Smith, Bilwi, febrero 2011).

En la historia del heroísmo, los sandinistas proclamaban sus experiencias de luchas pasadas, pero los miskitu proclamaban también las propias experiencias de luchas contra las intervenciones extranjeras. En opinión de Grünberg, de conflictos de ideas a la guerra, fue una unidad. Una vez desatada, y hasta muy avanzada la guerra, la autonomía aparece como un concepto negociador.

Con estas premisas en su equipaje instrumental, el equipo emprendió el recorrido de campo buscando pistas de las motivaciones que llevaron a la guerra así como los logros y resultados de ese conflicto en las voces de la propia gente a veinte años de finalizada la expresión bélica del conflicto.

Motivaciones para la guerra

Los insumos de la memoria social reproducen en varias distinciones las razones que en su momento motivaron a la gente a optar por la guerra. Clasificadas se pueden resumir en tres categorías: *motivaciones por demandas de reivindicaciones históricas, motivaciones por convicción propia y motivaciones circunstanciales*. En adelante se referirá indistintamente como grupos o categorías de motivaciones.

El desarrollo del trabajo gira en torno a este esquema de motivaciones. No obstante, como todo fenómeno socio-cultural, el esquema no debe entenderse en forma rígida, pues las motivaciones parecen ser fenómenos mucho más complejos todavía. Esto obliga a presentar dos observaciones al respecto. Primera, cada grupo de motivaciones contiene una serie de razones iniciales explícitas que influenciaron al participante en la opción por la guerra. Pero además de las razones explícitas, los participantes recuerdan que luego fueron sumándose otras razones nuevas surgidas en el curso de los acontecimientos. En segundo lugar, todo parece indicar que hay una especie de disonancia entre los dirigentes y los comunitarios en relación al vínculo de cada parte con las distintas motivaciones. Según la percepción de la memoria social, las motivaciones por reivindicaciones históricas predominaban en los discursos de la dirigencia, mientras

las motivaciones circunstanciales ocupaban la primera línea en la opción de los comunitarios.

Esto conduce a la posibilidad de admitir que al momento de desatar la guerra había cierta disonancia o desconexión entre las motivaciones expresas de los dirigentes por las reivindicaciones históricas y las poblaciones propiamente, influenciadas aparentemente por motivaciones circunstanciales. Esto no quiere decir que las poblaciones no asumían las demandas históricas de sus luchas tradicionales, se trata solamente de diferencias en la justificación bélica en aras de las demandas de derechos históricos en aquel momento. En adelante presentamos un análisis breve de las distintas motivaciones por participar en la guerra de los 1980.

a) Demandas de reivindicaciones históricas

La percepción de la memoria social de los sujetos del estudio no identifica suficientemente los distintos temas del contenido de las reivindicaciones históricas, a excepción ligera de la tierra y la autonomía propiamente. Dadas estas limitaciones, para la explicación del contenido de este grupo de motivaciones se auxilia de las experiencias del proceso y la memoria de las discusiones habituales al respecto en los círculos de debates de actores regionales. Estos espacios identifican generalmente un conjunto de cinco temas en la agenda de demandas de derechos históricos. Esos temas son: *las tierras ancestrales, los recursos naturales, la autonomía, la organización y la participación*. Se apuesta que la resolución de estos temas representa las premisas básicas para establecer condiciones materiales, institucionales y jurídicas necesarias antes de soñar lo más difícil: lograr un desarrollo humano evitando ser víctima de las falsas bondades del asistencialismo, integración y asimilación. Aunque no son conceptos firmemente definidos, en seguida una explicación ligera de cada tema.

Tierras ancestrales: Las demandas por la propiedad de las tierras ancestrales constituye el centro de la historia de luchas reivindicativas del pueblo costeño desde hace poco más de un siglo. El conflicto se origina a partir de la anexión del antiguo territorio de la Mosquita a la soberanía nicaragüense en 1894. Este acto fue seguido de sucesivas represiones estatales en perjuicio de los pueblos Miskitu, Mayangna, Rama y afrodescendiente de la Costa Caribe. Una consecuencia de esta política estatal fue la división del territorio de la reserva en 1905 y redefinición del mismo en tierras nacionales y tierras comunales sin garantías legales de propiedad

comunal (IDH, 2005:42). Con estos antecedentes, la cuestión de las tierras ancestrales consiste en demarcar y brindar garantías legales de propiedad a favor de los pueblos originarios y afro descendientes de la región Caribe nicaragüense basados en los principios de respeto al derecho consuetudinario, las tradiciones de usos de la tierra y participación comunitaria en el proceso (Roldan, 2000:164).

Este proceso está actualmente en marcha mediante la entrada en vigencia de la Ley 445⁴, pero los debates sobre el tema siguen, centrados en la cuestión del modelo de demarcación. Un modelo, el formal, basado en demarcación de micro territorios en bloques para constituir luego cada bloque en un gobierno territorial autónomo. Paralelamente, las demandas históricas han abogado por demarcación de lo que fue el Territorio de la Reserva antes de la anexión. Este territorio es considerado territorio ancestral o Yapti Tasba (Madre Tierra) para ser demarcado como unidad patrimonial del proyecto autonómico, sub divididos en seis territorios étnicos correspondientes a los seis pueblos: Rama, Mayangna, Garífuna, Creole, Miskitu y Mestizo autóctonos. De este modo los territorios étnicos constituirían bases culturales de los pueblos respectivos para fortalecer organizaciones y ejercer derechos políticos, sociales y económicos dentro del proyecto autonómico.

⁴ Ley del 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.



Río Umra, Feb. 2011.

Recursos naturales: “Quien tiene el control de los recursos naturales, tiene la autonomía”, dijo alguien. Tanto la demarcación como la autonomía son distintos procesos de una misma reivindicación, complementarios entre sí y vistos hacia un mismo objetivo: el control de los recursos naturales. La explotación irracional de los recursos naturales de la región Caribe sigue actualmente al mejor estilo medieval. Los recursos pesqueros, forestales, minerales y humanos siguen siendo, al igual que en el pasado, sometidos a la peor forma de voracidad irracional de explotación al control de enclaves de capital nacional o externo. Los rasgos esenciales de la explotación de enclave es el sometimiento jurídico, político y tecnológico de la región a las fuerzas del capital externo; capacidad de decisión y control sobre el uso de los recursos naturales concentrados en las empresas; exportación en bruto de los recursos hacia el exterior en forma de materia prima barata; sobre explotación barata de la mano de obra local; proceso de transformación de los recursos y aplicación del valor agregado en el exterior (Vilas, 1987).

Equipado con estas características, el modelo enclave produce al servicio del exterior y, privando simultáneamente a la región Caribe de todo el potencial de beneficios de la división social del trabajo que genera

el proceso de transformación de los recursos. Entre otros, estos beneficios incluyen divisas en conceptos de impuestos fiscales, generación de empleos para el mercado de trabajo, transferencia tecnológica, construcción de infraestructuras, ampliación de cobertura de servicios sociales, posibilidad de formación de recursos humanos y protección del medio ambiente (Williamson, 1997). Estos beneficios que en conjunto constituyen pilares centrales para dinamizar la economía regional de manera sostenible.

Tras más de veinte años del proceso autonómico (1990-2011), los debates y preocupaciones al respecto siguen intensos. Los mismos se expresan en torno a la necesidad de implementar un modelo alternativo de aprovechamiento regional de los recursos naturales en armonía con los parámetros de la protección del medio ambiente y el desarrollo humano. Esto pasa por respetar las distintas formas de propiedad, regular el rol de la inversión privada, transformación de los recursos y proceso de aplicación del valor agregado en la región, participación del gobierno regional, promoción de la pequeña economía comunitaria en distintos rubros tradicionales y no tradicionales, tales como la pesca artesanal, forestaría y minería comunitaria, promoción de la artesanía, entre otras iniciativas.

Autonomía: Implica un concepto integral de estructuras y proyectos en la región. Como estructuras se refiere a la presencia, además de las delegaciones ministeriales, de los equivalentes regionales de los poderes del Estado Central: ejecutivo, legislativo, electoral y judicial, debiendo estar los funcionamientos respectivos jurídica y legalmente en armonía con los poderes centrales para viabilizar en la búsqueda del bien común un proyecto integral de cuatro componentes: económico, político, social y cultural.

El proyecto autonómico tiene justificación en los antecedentes históricos contenciosos que siguió el proceso de anexión de la región a la soberanía nicaragüense en 1894. Este acto fue seguido de políticas represivas implementadas sistemáticamente por el Estado contra la integridad de la región. Políticas basadas en el etnocentrismo, discriminación cultural, abandono, marginación y exclusión. Producto de esa política represiva, las condiciones y las posibilidades de desarrollo regional están actualmente en riesgo con repercusiones hacia la nación en su conjunto. La demanda de autonomía significa voces para superar tal situación.

Aunque está en vigencia un estatuto de autonomía desde hace más de veinte años, refrendado por la Ley 28⁵, existe en la sociedad regional un debate generalizado por redefinir y entender la autonomía. Los ejes de discusión abarcan, por un lado, la reforma del estatuto de autonomía y por otro lado, la redefinición total de la autonomía, incluso bajo otra figura. Una de mayor resonancia en boga es la figura de la Nación Comunitaria de la Mosquitia, en versión de los ancianos miskitu.

Organización: Fortalecer una organización cimentada culturalmente en los criterios de identidad comunitaria, ha sido otro pilar fundamental de los planteamientos reivindicativos. La organización responde a la necesidad de crear una instancia directa de participación en los espacios regionales e interlocución comunitaria en oposición a la intermediación de los partidos en asuntos comunales. Como base de la organización comunitaria se prioriza culturalmente el criterio del patrimonio territorial comunitario como el denominador común. Según este criterio, las formas organizativas deben estar ajustadas y en concordancia con el modelo de la propiedad territorial comunitaria por ser la propiedad territorial el factor fundamental que define la identidad comunitaria. Esto pasa por figuras organizativas en forma de organizaciones comunitarias, federaciones y confederaciones étnicas en

oposición a formas partidarias reducidas a espacios de grupos de individuos. En esta línea ALPROMISU⁶ en los años 70 fue un ejemplo incipiente.

Para ALPROMISU la comunicación con la población era fundamental. Practicaba acciones de concientización. Por eso la organización se fortalecía en el tiempo [...] (entrevista Rojas Smith, Bilwi, febrero 2011).

Desde esta perspectiva, el cuestionamiento hacia los partidos abarca dos dimensiones. Una, la incompatibilidad cultural de los partidos con la identidad y principios comunitarios. Otra, la carencia del pluralismo en el proceso autonómico, obstaculizando en conjunto las posibilidades de la democracia y el desarrollo en la Costa Caribe. La incompatibilidad de los partidos con los principios de la identidad comunitaria es por considerar los partidos aparatos políticos y jurídicos de la clase económica dominante del Pacífico y el Caribe nicaragüense, organizados en función de los intereses particulares y corresponde a la cultura de la propiedad privada. Esto contradice en esencia el origen social de los comunitarios y la identidad colectiva basada en la propiedad comunal de la tierra. La segunda dimensión, carencia del pluralismo en el proceso autonómico, se refiere a la falta de heterogeneidad de organizaciones en los espacios autonómicos por ausencia de organizaciones étnico-comunitarias. En los espacios autonómicos prevalece la homogeneidad de identidades organizativas, privilegiando absolutamente los partidos.

Participación: Cuestión igualmente esencial, sigue prestándose a debates intensos por definir paradigmas. Una participación por medio de los partidos en los espacios nacionales, tales como diputaciones, ministerios, instancias de cancillería y representaciones diplomáticas. Esta forma es predominante desde las épocas del somocismo hasta la actualidad. Es sumamente criticada por ser de corte integracionista, estéril para los intereses regionales. Otra forma que se plantea es la participación en espacios regionales por medio de organizaciones comunitarias fundadas en las costumbres, tradiciones y criterios de identidad regional para fortalecer estructuras regionales de poder.

⁵ Estatuto de la Autonomía de las Regiones de la Costa Atlántica de Nicaragua.

⁶ Tenía práctica institucionalizada de asamblea general de comunidades en noviembre de cada año, tradición descontinuada actualmente por YATAMA.

Este conjunto de cinco temas, figuran generalmente en la agenda de reivindicaciones históricas. No obstante, las fuentes de la memoria social del presente estudio destacan con mayor insistencia la tierra y la autonomía separadamente o en conjunto algunas veces. Además, un detalle sorprendente es observar las menciones a ambos temas no muy categóricas, sino un tanto difusas o contenciosas. En relación a la tierra, este tipo de referencias se manifiestan a través expresiones frecuentes de tipo “la tierra era consigna de guerra”; “circulaban muchos rumores sobre el asunto de la tierra”; “demarcación territorial era expresión de las ambiciones de poder de los dirigentes.” Mientras la autonomía es percibida más como un concepto que apareció en el curso de la guerra. Enseguida se presenta una recopilación de citas textuales que expresan la percepción colectiva.

“[...] porque en el momento de la guerra la consigna era: queremos la tierra para las próximas generaciones” (entrevista R.Jack, Bilwi, febrero 2011).

El deseo de poder, hacia soñar a ellos [dirigentes de MISURASATA] el retorno de los reyes de la monarquía de la Mosquitia. Estas ambiciones se manifestaron en la demarcación territorial (grupo focal, Asang, febrero 2011).

“Me parece que el concepto de autonomía aparece en el curso de la guerra. Por eso el producto es una autonomía de burla [...]” (entrevista anónima, Asang, febrero 2011).

La autonomía surge en Yulu. Estuve en el congreso donde se planteó la idea de autonomía [...] (grupo focal, Asang, febrero 2011).

Este tipo de percepciones, difusas y contenciosas, puede merecer dos explicaciones. En primer lugar, pueden ser un reflejo de lo que al principio del trabajo fue señalado como disonancia existente entre la dirigencia de MISURASATA y la población sobre la justificación de la opción bélica en aras de las demandas históricas. En segundo lugar, el desencanto generalizado que predomina actualmente el sentir de la población por la percepción de fracasos en el logro de esas demandas asociados al empeoramiento de las condiciones de vida.

b) Por convicción personal y militancia

Se refiere a la motivación a la guerra orientada por la conciencia de compromiso personal con la causa. El grupo de actores que suele identificarse más con esta motivación es la juventud de ambos sexos. La razón principal que reconocen para forjar su convicción personal, es el grado de conocimiento de las demandas reivindicativas y antecedentes de pertenencia o vínculo con las organizaciones y movimientos reivindicativos. Una figura femenina que en los relatos de su memoria simboliza este grupo es Reyna Jack:

“Elemento primario fue mi vínculo con el pueblo por ser hija de un pastor [...], mi involucramiento con la juventud de ALPROMISU, pero sobre todo, cuando uno ya tiene la causa definida facilita la militancia. En mi caso fue la tierra” (entrevista a R. Jack, Bilwi, febrero 2011).

c) Motivaciones circunstanciales

De los tres grupos de motivaciones -reivindicaciones históricas, convicción personal y motivaciones circunstanciales-, este último grupo es reproducido con mayor frecuencia y fuerza en la memoria social. Se expresa en distintas formas, clasificándolas se resumen en: fidelidad al liderazgo, seguridad, inocencia y engaños, salvar a la familia, provocación mutua, secuestros y reclutamientos forzados y, por ambiciones de poder de los líderes. A continuación explicación de cada caso.

Fidelidad al liderazgo: el profundo sentido de fidelidad al liderazgo, se expresa en la confianza de la población a la figura de Steadman Fagoth en aquellos momentos. Se refuerza la figura de Fagoth como el máximo líder abonado con sentido de identidad anglosajón del pueblo miskitu por los supuestos de que Fagoth representaba la figura para asegurar la administración de la tierra con ayuda de la corona británica. Según la memoria, en aquellos momentos la línea de identificación de Fagoth con Inglaterra desembocó en el encarcelamiento de los miembros de la dirigencia de MISURASATA en septiembre de 1981, Steadman Fagoth, Brooklyn Rivera y Hazel Law. Esto provocó gran agitación y movilizaciones de la población exigiendo la libertad del grupo, prendiendo así las primeras combustiones de la guerra.

“El líder máximo de Río Coco era Fagoth, siendo él muy jovencito era como el Moisés. Había mucho respeto hacia Fagoth. Circulaban muchos rumores sobre asuntos de la tierra, de que la tierra sería vendida a otra nación. La comunidad hablaba que Fagoth iba vender la tierra a Inglaterra. En esas circunstancias fue detenido y hecho preso por el gobierno. El encarcelamiento de Fagoth provocó la primera gran agitación y explosión de la gente, exigiendo la libertad de Fagoth” (entrevista anónima, San Carlos, febrero 2011).

“[...] los conflictos se habían intensificado, incluso el encarcelamiento de los líderes, teniendo los líderes momentos apoteósicos de prestigio ante la población. Entonces, tenía que luchar al lado de la mayoría de mi pueblo [...]”

(entrevista a R. Jack, Bilwi, febrero 2011).

Buscando seguridad: el sentido de seguridad, es quizás la razón de mayor peso que la memoria social recuerda no como motivación propiamente de la población a la guerra, sino como circunstancias que propiciaron al involucramiento. Se refiere con esto a la angustia de los comunitarios al verse obligados a abandonar Nicaragua y las comunidades, huyendo de la represión gubernamental para “*baila ra luwaia*” [Cruzar al otro lado], buscando seguridad en Honduras donde tampoco hubo porque allí también fueron obligados a ir a la guerra.

Fuimos a Honduras por nuestra propia voluntad. Sufrimos mucho más que en Nicaragua. Los problemas y dificultades en Honduras fueron mayores porque no era nuestro país y el gobierno no era nuestro. Pero aún así, fuimos a Honduras buscando seguridad cuando el gobierno nos reprimió mucho, pero en Honduras también nos obligaron ir a la guerra (grupo focal, Asang, febrero 2011).

“Yo estuve en Honduras en la comunidad de Awas Bila. Nadie quería irse al otro lado cuando comenzó la bulla de la guerra y esto era porque teníamos nuestra familia, casa. Estar allá fue muy duro. Muchos jóvenes quedaron lisiados, muertos, muchas viudas, aguantamos hambre. Creo que nos enfrentamos al gobierno por no escucharnos. Nosotros no queríamos eso, nos obligaron” (entrevista anónima, San Carlos, febrero 2011).

Por inocencia y engaños: en este caso, nuestros informantes recuerdan que la inocencia política de la población en aquella época fue el caballito de Troya sobre el cual Fagoth se montó con sus engaños para movilizar a la gente hacia la guerra. Bien se puede considerar que a partir y producto de la experiencia de la guerra, la memoria social percibe la evolución del imaginario político de la sociedad comunitaria en dos épocas. Primero, la época de la inocencia política, antes de la Guerra de los 80 y segunda, época del dominio político, actual. Hombres y mujeres suelen manifestar esto con mucha firmeza: Yang nani pulistik tanka briras kapri. [Antes no comprendíamos la política]. Ahora si sabemos lo que es la política. Política = Kunin tara = La gran mentira (grupo focal, Asang, febrero 2011).

Siendo la política un derecho humano fundamental hacia el bien común, es lamentable y poco constructivo que la sociedad equipare el significado de la política con la “gran mentira,” pues este significado de la política no contribuye para las reivindicaciones. Más bien conduce al desencanto colectivo y renuncia a las luchas sociales. Pero la realidad cotidiana se impone. Según las teorías de construcción de significados, las experiencias de la vida cotidiana son para la gente, los espacios de construcción de significados⁷. Entonces a tono con este criterio, este tipo de significados puede ser visto como producto de la práctica política cotidiana de nuestro medio, caracterizada por los engaños, mentiras, demagogias, corrupciones, desvergüenzas, irrespeto, impunidad y otras mezquindades que la sociedad percibe en el comportamiento de la clase política, lo que lleva a la gente hacia una actitud de renuncia a las luchas sociales y negación de la política como derecho.

Un elemento notorio en este laberinto de construcciones y deconstrucciones de conceptos, valores, individuos y liderazgos que caracteriza la evolución del imaginario de la sociedad comunitaria es la figura de Fagoth ocupando el lugar central y contradictorio. El pasado de Fagoth es recordado como la expresión más alta de liderazgo alcanzado por alguien en la historia miskitu, pero señalado a la vez como el responsable de las peores mentiras y engaños en clara

⁷ Amarruto Schutz (Azcona, 1991), uno de los representantes de la corriente simbolista de la antropología, considera que la construcción de significados de los hechos de la vida tiene lugar en el espacio finito de las experiencias de la vida cotidiana. Luego, los espacios cotidianos trasmitten los significados a través de símbolos al, también finito espacio cognitivo del cerebro donde los significados adquieren trascendencia, convirtiéndose en realidades gigantescas, agarrando duración y fuerza en el tiempo.

violación con alevosía contra la inocencia del pueblo en aquellos momentos. Reproduciendo memorias señalan algunos trozos de los discursos engañosos de Fagoth destacando que: la guerra sería de muy corto plazo; otras naciones ayudarían militarmente; los jóvenes miskitu no participarían en la guerra; se lograría la independencia de la Mosquitia y los jóvenes ocuparían altos puestos militares. Producto de las mentiras, se considera que la autonomía resultó ser “autonomía de burlas.”

“Mi hijo creía en la promesa de Fagoth que los jóvenes tendrían altos rangos militares. Hoy anda en Managua con hijo enfermo sin recibir ayuda de nadie. Me parece que el concepto de autonomía aparece en el curso de la guerra. Por eso el producto es una autonomía de burla” (entrevista anónima, Asang, febrero 2011).

No sabíamos la política. Por eso creímos todo lo que Fagoth decía (grupo focal, Asang, febrero 2011).

“El discurso de los dirigentes era siempre de guerra de corto plazo. Aunque la guerra se planteaba de corto plazo, pero estando ya en los campamentos, uno pronto logra cambiar de visión porque uno no viene a jugar, sino a luchar” (entrevista R. Jack, Bilwi, febrero 2011).

[...] Fagoth prometía siempre “el próximo año entramos victoriosos en Bilwi”, y prometió independencia” (entrevista R. Jack, Bilwi, febrero 2011).

“[...] Fagoth nos llevó a la guerra. Hoy él nos ha traicionado, ya no creo en él. Igual sentimiento tengo hacia Brooklyn. Todo ha sido una gran mentira, un gran engaño. No somos dueño de nada, ni tierra, ni autonomía. Fuimos traicionados. Nos duele mucho” (entrevista anónima, San Carlos, febrero 2011).

Salvar a la familia: esta motivación proviene más directamente de la memoria de los jóvenes ex combatientes. En el fondo, la motivación lleva cierta connotación ideológica en combinación con un factor de seguridad en el sentido de salvar a la familia en Nicaragua del dominio del comunismo y la represión gubernamental. Un ex combatiente de San Carlos que por temor prefirió el anonimato ante la pregunta:

En lo personal, ¿Cuáles fueron las motivaciones más importantes?- Aparte de las consideraciones políticas menciona una motivación central, luchar para liberar a nuestras familias.

“Para mí [...] nos poníamos a reunir en los momentos libres a platicar sobre nuestras familias. Se fueron para ca, los hijos allá, ¿me entiende? Pensando en nuestras familias [...] y cómo rescatar nuestras madres, nuestros padres. Nosotros los hijos tuvimos que agarrar armas para poder darles libertad a nuestras familias” (entrevista anónima, San Carlos, febrero 2011).

Provocación mutua: en esta motivación, las fuentes recuerdan que la población miskitu, por inocencia política de entonces, ignorando los planes de la dirigencia de MISURASATA, provocaba al gobierno hacia la guerra al tiempo que el gobierno también provocaba a la población con represiones y violando las normas y valores de la vida comunitaria tradicional de la población.

Por provocación mutua. MISURASATA al gobierno y el gobierno al pueblo. Fue encabezado por Fagoth y Brooklyn Rivera que provocando al gobierno caen presos. Lo otro es que ellos, los sandinistas, también venían provocando (grupo focal, Asang, febrero 2011).

“La guerra se originó de los Miskitu porque desconocían las maniobras de Fagoth y culparon al gobierno. Lo lastimoso que hizo el gobierno fue la quema de las casas, la quema de las iglesias, los asesinatos de la gente, el exterminio de los animales” (entrevista anónima, San Carlos, febrero 2011).

Secuestros y reclutamientos forzados: con mayor peso en la memoria de los ex combatientes, se menciona esta cuarta distinción entre el rosario de motivaciones circunstanciales de la guerra. Se recurre con frecuencia a las comparaciones señalando que tanto al otro lado- campamentos de refugiados en Honduras -, al igual que en Nicaragua, hubo reclutamientos forzados de jóvenes y hombres aplicando, en caso de negativa o resistencia, los mismos métodos represivos de cárcel, torturas que incluyó sumersión de la víctima en el agua y, hasta la muerte.

Se enfatiza que al principio los entrenamientos de los jóvenes miskitu estaban a cargo de José Benito Escobar, ex miembro de la Guardia Nacional, conocido en la filas de la Contra como “Macho Negro”. Además de las técnicas militares propiamente, recuerdan que los entrenamientos del Macho Negro incluían adoctrinamiento para aprender espíritu de coraje, altivez y valentía bajo la consigna: ¿Quieren agua? ¡Noooo! ¡Sangre siii! Recuerdan con resignación que ante los reclutamientos forzosos los familiares, madres, padres y hermanos nada podían hacer porque “upla tasbaya ra kan” [Estábamos en tierra ajena]. En seguida algunas citas textuales.

Puestos en Honduras, nos sometió a entrenamientos militares aprendiendo prácticas de coraje, altivez y valentía. Esto era para morir peleando contra nuestra propia gente. La consigna era: ¿Quieren agua? ¡Nooo..!, Sangre si ; Con entrenadores de la G.N. Nos mandaban a tomar sangre de nuestros propios hermanos (grupo focal, Asang, febrero 2011).

[...] en nuestro lado también hubo muchos presionados, cuando no participaron, les torturaron, le dieron a tomar agua en las bases, he visto hasta matar” (entrevista anónima, San Carlos, febrero 2011).

[...] lo que vi y escuché: Sifgred Williams era el coordinador general de los asentamientos. Con orden de Fagoth y en coordinación con él trasladaban a todos los jóvenes a la base militar para reclutamiento. Los jóvenes eran capturados de noche en las chamas (grupo focal, Asang, febrero 2011).

“Por presión de la organización YATAMA nos reclutaron, nos amenazaron, que si por ejemplo la esposa iba a poner quejas a la Cruz Roja o a ACNUR, nos iba a sacarnos de la base”(entrevista anónima, San Carlos, febrero 2011).

Por ambiciones de poder: finalmente, consideran que, demandas de reivindicaciones históricas sin ambiciones de poder por parte de los dirigentes de MISURASATA hubiesen evitado la guerra. Pero estando en juego las ambiciones de poder de parte de los dirigentes se precipitó la guerra. Argumentan que en épocas pasadas había demandas reivindicativas sin guerra porque no había ambiciones de poder.

Para entonces no había un Fagoth, un Brooklyn y una Hazel con intenciones de poder. La cosa es que en la guerra actual hubo intenciones de poder, ambiciones de poder en Fagoth, Brooklyn y Hazel. El deseo de poder, hacía soñar en ellos con el retorno de los reyes de los tiempos de la monarquía de la Mosquitia. Estas ambiciones se manifestaron en la demarcación territorial (grupo focal, Asang, febrero 2011).

Logros y resultados de la guerra vistos a la luz de la situación actual

Esta sección presenta una percepción resumida de nuestros informantes sobre el logro de las demandas de reivindicaciones históricas y los resultados de la guerra en los ámbitos socio-económicos, políticos, culturales y espirituales, vistos a la luz de la situación actual de las comunidades.

a) Logros en las demandas de reivindicaciones históricas

Con énfasis en el tema de la autonomía y la cuestión de la tierra, se expresan percepciones contrapuestas señalando pequeños avances con resultados desvirtuados. Se considera que tanto el tema de la tierra como la autonomía, aunque son objeto de atención en las políticas del Estado, los resultados satisfacen intereses foráneos, contrarios a las legítimas aspiraciones históricas de la población. No obstante, aunque pequeños y desvirtuados los avances, valoran que sin la guerra hubiese sido aún mucho menos.

Otra línea de valoraciones de pequeños avances parece ser más pragmática. Opiniones en esta línea señalan que logros propiamente como tal no hay en autonomía, control de los recursos naturales ni en la reivindicación de la tierra. Pero todo este proceso y tiempo han servido para visibilizar mejor los problemas, dando pautas para luchas futuras.

[...] en parte sí. Por lo menos permitió visibilizar los problemas. Pero autonomía como causa lograda, no. No se ha logrado autonomía sobre los recursos, hay más conflictos por los recursos [...]” (entrevista a R. Jack, Bilwi, febrero 2011).

De esta manera, las percepciones de la memoria otorgan una pequeña justificación a la guerra. Paralelamente, presentan críticas a la dirigencia y al rol del Estado por los logros limitados. Las críticas se fundamentan en dos consideraciones. Primera, la incapacidad demostrada por los dirigentes regionales claudicando la lucha por llevar adelante el proceso reivindicativo. En segundo lugar, el etnocentrismo que caracteriza la ética política de la clase dominante, misma que transfiere y se materializa contra la región mediante las políticas estatales. Siendo el Estado un aparato condensado de los intereses de la clase dominante en la tradición nacional, en relación hacia la región, la clase dominante logra reproducir el etnocentrismo prejuiciado que le caracteriza en forma de políticas estatales, que niegan todo derecho reivindicativo.

"Jamás el Estado aceptará una verdadera autonomía. Los países vecinos también no van apoyar un proyecto de autonomía porque los poderosos temen una explosión de sus poblaciones indígenas" (entrevista anónima, Asang, febrero 2011).

El modelo de autonomía y la demarcación territorial son considerados ajenos a las necesidades del desarrollo local. Distintas fuentes concuerdan que la institucionalidad autonómica, lejos de ser un modelo regional, está hecha a la imagen y semejanza estatal.

"En la institucionalidad autonómica, las únicas instancias son el Consejo Regional y la Coordinación. El sistema electoral es sandinista. El sistema judicial es reproducción del modelo nacional, igual la Asamblea Regional. Tenemos derecho de comercio con el Caribe, pero las instituciones aduaneras son nacionales. Este modelo es espacio para los partidos, lo que afecta la institucionalidad y los efectos sociales" (entrevista Rojas Smith, Bilwi, febrero 2011).

Para los Mayagnas de Umra, el logro de la autonomía se expresa en los pequeños actos de derecho a elegir directamente las autoridades tradicionales y la demarcación territorial, se expresa en la existencia del título con traslapes.

[...] pero tenemos ciertos derechos porque las autoridades comunales son electas directamente. Respecto a la tierra, (...) el título es defectuoso porque hay traslapes entre los territorios de Kipla y Li Lamni (grupo focal, Umra, febrero 2011).

El sistema autonómico y la demarcación territorial como expresión de avances en el logro de las reivindicaciones son percibidos con mucha ironía y considerados como fuentes de los conflictos y males que azotan actualmente las condiciones de vida comunitaria. Explican que los resultados desvirtuados de la autonomía y la cuestión territorial se deben a que dichas demandas no representaban objetivos reales de la dirigencia, sino que fueron proclamados sólo como justificaciones para satisfacer ambiciones personales de poder. Por eso el sistema autonómico es una autonomía de burla, hecho a la imagen y semejanza del Estado al servicio de los partidos políticos, mientras la demarcación territorial es fragmentaria, lo que genera más conflictos.

[...] en esos momentos no queríamos la guerra ni sabíamos de política. Pero si había ambición de poder en Fagoth y Brooklyn. Presentaban una guerra de corto plazo como las acciones de San Carlos para derrotar a los sandinistas (...) No había interés en la autonomía. Por eso, la autonomía, es una autonomía de burla (grupo focal, Asang, febrero 2011).

"Para los sandinistas el modelo actual de autonomía le conviene mejor porque les permite control. Por eso, aunque corruptos, pero les tienen tolerancia por la fidelidad" (entrevista Rojas Smith, Bilwi, febrero 2011).

Antes había unidad en el uso del territorio. Hoy con la demarcación hay fragmentación del territorio. Con el Gobierno Regional nuestra pobreza aumenta (grupo focal, San Carlos, febrero 2011).

Además de la observación de los problemas estructurales, señalan también importantes críticas al funcionamiento del sistema autonómico. En este punto, ven el desempeño del gobierno regional con mucha incapacidad de gestión y como un espacio de corrupción. Como expresión más aguda de la incapacidad de gestión, señalan el abandono de los lisiados, los huérfanos y viudas de la guerra. Y la corrupción es señalada con el surgimiento y proliferación de los karas [lagartos].

[...] karas uba ailal. Hilpka laka balba dusa baman bal dimisa. Nahki yawan dusa wal paubia. [Hay muchos lagartos. Los recursos de la ayuda llegan a las comunidades sólo en huesos. Cómo nos vamos a desarrollar con huesos] (grupo focal, San Carlos, febrero 2011).

El desencanto alcanza profundidades tales hasta llegar al extremo de negar el Gobierno Regional:

Estamos cansados con la gente del Gobierno Regional. Mejor que se desaparezca el Gobierno Regional y exista sólo el Gobierno Central (grupo focal, San Carlos, febrero 2011).

b) Resultados de la guerra

Entre los resultados de la guerra, la memoria social refleja tres líneas de percepciones. Las mismas son: *profundización de la pobreza, crisis institucional y el narco tráfico*. Cada uno de estos aspectos se manifiesta en otra serie de factores asociados entre sí que en conjunto, según indican las fuentes, condicionan actualmente la vida cotidiana de las comunidades donde se hizo el estudio y probablemente, más allá de las mismas.

Todos los indicadores socio-económicos se perciben de manera negativa: falta de producción, ausencia de mercado, dificultad de transporte, pérdidas de fuentes de ingresos, servicios de salud y educación, lo que amplía e intensifica la vulnerabilidad, siendo los sectores más afectados la mujer y la juventud, agravado este último por el desempleo y estancamiento educativo, aspectos que pueden incrementar la delincuencia.

La profundización de la pobreza es percibida mediante la memoria de la pérdida de las condiciones de “*yamni iwanka laka*”, buen vivir tradicional. Junto a la guerra propiamente, las condiciones de “*yamni iwanka laka*” representan los datos que la memoria social refiere con más fuerza. “*Yamni iwanka laka*” es recordado como un sistema de relaciones intra comunitarias, sistema compuesto de cinco pilares fundamentales: *libertad, capacidad de auto subsistencia, relaciones de reciprocidad, respeto y la paz social, siendo el centro del sistema la libertad, y la paz, resultante de la interacción de todos*. Los elementos de “*yamni iwanka laka*” vistos así, fortalecían los lazos sociales tradicionales pavimentando la ruta hacia “*upla takaia*” y “*pawanka laka*.” Es decir, pasar de condiciones menos humanas hacia condiciones más humanas (*upla takaia*) para ir hacia el desarrollo (*pawanka laka*).

Buen vivir, en el pasado era compartir y practicar reciprocidad entre los miembros de la comunidad (...) paz significa gozar condiciones de libertad tales como abundancia, ausencia de robos y violencia. El robo impide libertad

para emprender trabajos. Ej: no podemos ir libremente a la iglesia porque roban en la casa. No podemos sembrar o criar animales porque roban. No hay libertad para nada (grupo focal, San Carlos, febrero 2011).

“Paz” y “libertad” son conceptos más allá de no tener guerra. Con toda la pobreza, miseria, desigualdad, no hay paz” (entrevista R.J. Bilwi, febrero 2011).

Aunque no es objetivo del presente trabajo profundizar en el tema, por el valor antropológico que representa resultaría interesante comprender el significado de la libertad como centro del sistema YAMNI IWANKA. Ligeramente se puede plantear que para la comunidad, dentro del sistema “*yamni laka*”, la libertad se refiere a la posibilidad de los miembros de la comunidad de actuar o movilizarse en su espacio geográfico sin trabas, coacciones y temores para emprender iniciativas que conduzcan hacia el logro de las condiciones de la capacidad de auto subsistencia. Señalan que la delincuencia local y la actividad del narco tráfico constituyen actualmente factores sumamente perturbadores de esta libertad. Por eso resulta muy difícil luchar por mejorar las condiciones de vida en actividades de la economía comunitaria. Recuerdan que las condiciones del buen vivir (*yamni iwanka laka*) inició su declive con el triunfo de la Revolución Popular Sandinista alcanzando la pérdida total en medio de la crisis general actual de la comunidad.

Entre los resultados de la guerra, la crisis institucional, es otro gran factor señalado con mucha insistencia y se expresa a nivel formal en relación con la percepción del funcionamiento de las instituciones oficiales y la decadencia de las instituciones tradicionales. A nivel formal, la crisis es caracterizada por la hipocresía e indiferencia de los funcionarios municipales y regionales con la problemática cotidiana de las comunidades; la presencia abrumadora de los partidos en los espacios autonómicos y la comunidad, provocando divisionismo. Pero sobre todo, la percepción de corrupción galopante e impune de los funcionarios regionales que metafóricamente refieren con lo que denominan la reproducción y proliferación de los “*karas*” (Lagartos).

“Resultados de la guerra: ruptura de lazos sociales en la comunidad, envidia, pérdida de capacidad productiva, ambición de los lagartos” (entrevistas anónimas, San Carlos, febrero 2011).

Nanara Karas nani ba puputwan. Li wina sauhka ra uli taukisa [Ahora los lagartos están curtidos de algas. Saliendo del agua se mueven en tierra firme] (grupo focal, San Carlos, febrero 2011).

La metáfora “karas” hace alusión a la analogía entre los políticos locales que practican corrupción con los recursos de su propio pueblo con la costumbre de estos anfibios que, según la creencia local, devoran a sus propias crías para alimentarse. Por su parte, la decadencia de las instituciones tradicionales la ven ligada con el divisionismo y ruptura de lazos sociales en la comunidad. Atribuyen como causa del divisionismo y la ruptura de los lazos sociales, tanto el desplazamiento de la población entre Nicaragua y Honduras durante la guerra así como la presencia de partidos en los asuntos comunitarios y elecciones partidarias con mucha frecuencia. Una expresión simbólica del problema es ejemplificado con la reproducción de la memoria de la Guerra Fría en la comunidad de Asang donde la comunidad es dividida en dos sectores denominados localmente Asang Washington, los pobladores retornados de los campamentos de refugiados en Honduras y Asang Moscú, pobladores retornados de los campamentos de Tasba Pri, Nicaragua.

Asang fue dividida entre Nicaragua y Honduras. De esto resulta en la actualidad una formación diferenciada de la población con conceptos de Moscú y Washington. Al principio esta diferenciación fue en sentido de broma, pero esto se traduce en diferencias cotidianas y conflictos FSLN –YATAMA entre las dos partes de la población (grupo focal, Asang, febrero 2011).

“La guerra nos dejó un gran problema. Cuando volvimos en el retorno, volvimos totalmente divididos entre los que se fueron al “otro lado” y los que se fueron a los asentamientos. Por ejemplo, esta división nos afectó tanto que cuando volvimos ni nos juntábamos para resolver problemas de salud, que había muchos. Cada grupo no se hablaba ni ayudaba a los otros, fue difícil” (entrevista anónima, San Carlos, febrero 2011).

“Hoy por culpa de todo este conflicto que tuvo como gran perdedor la gente, los civiles, sólo nos ha dejado división entre nosotros, envidia. Esto es lo peor que nos dejó la guerra. Creo

que un aspecto urgente es lograr unirnos como pueblo” (entrevista anónima, San Carlos, febrero 2011).

Partidos y unidad de las comunidades son incompatibles. En la práctica cuando hablan de la unidad en la comunidad, fortalecen la unidad de los partidos. Lo preocupante es que hay conflictos por los partidos. No es lucha por la autonomía. El futuro lo veo como una inmensa sombra de nube (grupo focal, Asang, febrero 2011).

Se complementa el cuadro de los resultados de la guerra con la aparición del narcotráfico, problema jamás visto antes en la comunidad. En el contexto actual, las comunidades de Rio Coco aparecen como el jamón del sándwich presionadas en medio de dos polos de concentración de la mafia narco traficante. Por un lado, el litoral caribeño desde donde se penetra hasta lo profundo del Río Coco. Por otro lado, la presencia de grupos en el lado hondureño de Río Coco Arriba. Las consecuencias de este fenómeno son, además de restringir la libertad por el crimen organizado, los riesgos para la juventud. Finalmente, toda esta problemática ven profundizada por los golpes del cambio climático con fenómenos como el Niño, la Niña y las inundaciones que destruyen todas las bases del régimen de la economía comunitaria.

Perspectivas y desafíos

En los relatos se observa un gran clamor y añoranzas por la memoria de las condiciones tradicionales de auto subsistencia, expresadas en *yamni iwanka laka*. Los desafíos, entonces, apuntan hacia la necesidad de rescatar dichas condiciones. Esto requiere un esfuerzo conjunto mucho mayor. No obstante, en perspectivas sienten bíblicamente pesimistas. Las comunidades atraviesan en la actualidad situaciones locales particularmente adversas, cuyo centro, según sus consideraciones, es la pérdida de las condiciones de *yamni iwanka laka* [el buen vivir tradicional]. Los indicadores socio-económicos son críticos: la economía comunitaria deprimida por la inseguridad ciudadana debido a los peligros de la narco actividad y la delincuencia local; la juventud colapsada por falta de oportunidades educativas, empleo y riesgos de la droga; costos de la vida sin precedentes por los precios exorbitantes de los productos de consumo básico. La libra de sal y frijoles son respectivamente a seis y diecisiete córdobas en San Carlos en el momento del trabajo de campo de este estudio.



Wangki Awala, Feb. 2011.

Los orígenes del problema se atribuyen a causas tanto externas como internas de orden social, institucional y natural, aunque en línea del tiempo la memoria social evoca la noche del 24 de diciembre, 1981 como el colapso brusco de las capacidades y condiciones del buen vivir, producto de la operación militar denominada Navidad Roja. En opinión colectiva local, esta operación marcó en medio del contexto de la guerra un antes y un después en la vida de las comunidades. El desafío mayor es, entonces, recuperar las condiciones del *yamni iwanka laka* (buen vivir tradicional). Esto pasa a su vez por recuperar las condiciones de libertad. Desde la perspectiva de la mirada local, esto es bíblicamente imposible, porque, la salida traspasa las posibilidades de capacidades internas, pues la libertad está restringida y amenazada tanto por la crisis institucional como por la narco actividad y la delincuencia local. La crisis institucional exhibe su mayor expresión en dos dimensiones. Una, la inadecuada institucionalidad autonómica, sesgada al servicio de los intereses foráneos. Por tanto, la autonomía es valorada como materia pendiente, debiendo ser replanteada. En segundo lugar, la proliferación del fenómeno de los karas en la dirigencia miskitu y de los funcionarios regionales en general. Esto es considerado especialmente grave, pues además de lo que significa en materia de corrupción, se pone en riesgo la confianza necesaria entre miskitu. Se considera vital superar el problema de los karas para restablecer

la confianza entre Miskitu. El cuadro anterior aparece agravado por los efectos de problemas emergentes derivados del cambio climático y conflictos por la tierra. El cambio climático, en forma de fenómenos como el Niño, la Niña e inundaciones producen amplios efectos destructivos en la agricultura, el transporte, el comercio y la ganadería mayor y menor. Por otro lado, existen fuertes referencias a conflictos potenciales que pueden derivarse del proceso de demarcación los que, de no prever medidas cautelares parecen adquirir realidades en corto plazo incluso, según afirman las voces locales, con derramamiento de sangre entre los mismos comunitarios.

Para concluir con una respuesta a la pregunta inicial de que si la guerra era evitable o no, a la luz de la información de la memoria social se puede concluir que los planteamientos de demandas históricas fueron válidos. No obstante, no fueron las únicas causas que precipitaron la guerra. Se aprecia en los insumos de la memoria otras motivaciones: motivaciones que surgieron de las insuficiencias de la Revolución Popular Sandinista de comprender a la Mosquitia; motivaciones que surgieron de las ambiciones de poder de los dirigentes y motivaciones que surgieron de la voluntad de agresión externa a la revolución. En medio de las cuales el pueblo propiamente se siente víctima inocente por los resultados de la guerra, insuficiente hasta el momento.

CAPITULO III.

El uso de violencia y represión en el servicio de ideales mayores: Un análisis de los discursos sandinista y contra-revolucionario

El conflicto armado de la década de los 1980 en la Mosquitia se caracterizó por una escalada de violencia y represión en ambos lados. Diferentes fuentes tales como (OEA, 1984), (Americas Watch, 1985), (Fox, 1985) o (Hawley, 2003) documentan la violación frecuente y sistemática de derechos civiles, en particular de la Ley Internacional de la Guerra según la define la convención de Ginebra del 1949 (ONU, 1949). En ambos lados, estas fuentes concluyen, las violaciones no fueron esporádicas o cometidas por unos pocos individuos desviados y fuera de control, sino que fueron una constante en ambos bandos, en particular hacia el final de la guerra⁸ (Fox, 1985, pp. 13, 18 y 19).

El objetivo de las siguientes reflexiones no es verificar las fuentes anteriores o señalar responsabilidades; este acápite trata más bien de aportar a un mejor entendimiento de algunos aspectos sociales y culturales relacionados con la pregunta específica del uso de violencia y represión, cometidos en el servicio de ideales mayores. El argumento se basa en el análisis del discurso sandinista y contra-revolucionario, a través de los testimonios orales recopilados en este estudio y fuentes históricas escritas adicionales.

En primer lugar, reconstruimos argumentos, o “lógicas” de justificación (políticas-ideológicas y otros más personales, como la autodefensa) de ambos lados, sus respectivas figuras, o esquemas de roles. Por otro lado, se contrastan auto-representaciones con las imágenes del “otro”, enfocando en retóricas alrededor del concepto de “matar”. Para profundizar en la dimensión ideológica del conflicto, el tercer acápite analiza el rol de la Iglesia Morava, basándose en (Hawley, 2003) completado y contrastado con insumos de las entrevistas de esta investigación.

El capítulo termina con una reflexión sobre la guerra de los 1980 a la luz del concepto de “necro-política” del filósofo y politólogo de camerunés, Achille Mbembe (Mbembe, 2003).

Lógicas de justificación

El objetivo de este primer acápite es indagar en las lógicas de justificar el uso de la violencia y represión, según el discurso de ambos lados del conflicto. Esta parte del análisis se había concebido inicialmente como un análisis contrastivo, pero por las sorprendentes paralelas se decidió presentar esta tarea como una comparación. Una de las figuras análogas más generales es la argumentación: “la violencia (lamentablemente) es necesaria para un bien mayor”. Ya en trabajos tempranos, como (Wheelock, 1974), la estrategia de la Revolución Popular Sandinista se basa en la justificación de una “violencia revolucionaria.... en la medida estrictamente indispensable”. En la Contra, por otro lado, se habla del principio de una “Guerrilla Cristiana” que por sí “promueve la no-violencia” pero en casos que sea “necesario”, usa violencia como medida “inevitable” para impedir un mal mayor: Disparar a un civil (cuando este p.ej. es considerado un informante del FSLN) puede ser “necesario para evitar la represión del gobierno contra personas inocentes (CIA, 1983).⁹

⁸ Mientras que los primeros años de la guerra son referidos más en términos de: “grandes proyectos”, “esperanzas”, “sueños”, o “aventura”, la “degeneración moral” parece haber sucedido más durante la última etapa de la guerra: “[...] se desbandó todo y así comenzó todo, comenzó la indisciplina. Con Wycliff Diego se fundó KISAN y ahí entró la maldad: robaron y hasta violaron las mujeres en los campamentos [de ACNUR]”. (Hawley, 2003). Y como un excombatiente entrevistado en Asang, Río Coco afirma, fue en la última fase del conflicto que hicieron las “maldades”, cuando la guerra estaba por terminar (entrevista a ex-combatiente anónimo).

⁹ Este y los siguientes extractos citadas como “CIA, 1983” son tomadas de un texto titulado *Psychological Operations in Guerrilla Warfare* (“Operaciones sicológicas en guerra de guerrillas”), manual controversial producido en el 1984 por la CIA para la Contra. Nótese que este documento no representa necesariamente la opinión de los guerrilleros miskitu de la Contra; se utiliza aquí no obstante para representar una retórica en su forma más pura. En el original, la cita lee “[...] necessary to prevent the repression of the Sandinista government against innocent people” (CIA, 1983, p. 57). Reforzando la misma idea, dice en otro lugar: “this action [the use of armed force against civilians] although it is not desirable, is necessary because the final objective of the insurrection is a free and democratic society” (ibid. p. 56).



Dibujo en una casa abandonada entre San Carlos y Umra, pintado por el joven artista Adán Manuel Pikitle de la comunidad de Umra. Foto de Feb. 2011.

A partir de 1980, la Iglesia Morava representa el respaldo ideológico institucional para las acciones bélicas de la contra y se convierte en la institución fundacional inculcadora de valores y motivaciones (Hawley, 2003); mientras que para el Ejército Popular Sandinista, es el Estado Marxista-Leninista la figura omnipresente en los discursos, institución y respaldo moral que hace que los enemigos se “estrellarán ante una espesa cortina de fuego y moral” (Núñez, 1983, p. 9).

A nivel de roles, se combinan estos dos momentos, acción bélica y respaldo ideológico en los prototipos del “pastor-guerrillero” por un lado, y el “poeta-combatiente” (su versión secularizada) por el otro. En la recopilación periodística “Corresponsales de Guerra: Testimonios de cien días de sangre, fuego y victorias”, Carlos Núñez describe en la presentación del libro los periodistas-poetas acompañando las tropas integrados en las filas como soldados: “hombres de máquina de escribir armados con la libreta y... el fusil.” (Núñez, 1983, p. 7). Acerca de los pastores Moravos predicando con la pistola puesta véase (Hawley, 2003) y discusión más adelante¹⁰.

A un nivel abstracto, un rasgo común en las ideologías justificantes es el grado de certeza con el

cual esta se presenta: objetivo en sus descripciones y categórico en sus juicios normativos. Un texto como las “Corresponsales de Guerra” arriba citado (Núñez, 1983), por ejemplo, según su auto-presentación pretende ser una recopilación “periodística” de “testimonios”, un “corte transversal de hechos” recopilados por los “periodistas más destacados”, cuando bajo cualquier estándar de análisis crítico de discurso, hoy, este texto es un ejemplo de libro de propaganda.

Otra figura de justificación encontrada en ambos lados para el uso de fuerza es el derecho a la auto-defensa. En este sentido, el pastor moravo de Asang opina: “Si alguien entra a mi casa y me insulta, no lo puedo aceptar, tengo que oponerme. Eso es lo que pasó con los sandinistas”.

¹⁰(Hawley, 2003) cuenta una anécdota tomada de la historia de vida de “Ráfaga” (recopilación por J. K. Wilson): “Sin poder evitarlo, algunos pastores terminaron usando sus armas en el punto crítico de la lucha. Ráfaga, por ejemplo, relata que el pastor que acompañaba su batallón, durante una batalla, ‘cuando él estaba de rodillas, Dios le recordó la “pistola” del Apóstol San Pablo. De inmediato él se levantó y empezó a disparar con la pistola que él llevaba, pero que nunca había usado’ [...]. El pastor se refería, concluye la autora, probablemente a la ‘Epístola’ de Pablo (ibid., p. 42).

En un grupo de discusión de la misma comunidad escuchamos una explicación elocuente exponiendo el contexto en que se supuso justificado el recurso a la violencia, tanto a nivel individual como colectivo: “Los pastores cheles nos enseñaron a que debemos ser sumisos, miedosos, temerosos [*bawi laka*]. Ante la falta de apertura de escuchar las demandas como pueblo, el pastor Mullins Tilleth, nos dijo que ya no podemos seguir con *bawi laka*, más bien debemos aprender a defender nuestros derechos, ante la situación de conflicto generalizado sólo les quedaba la opción de defender sus ideales a través de las armas. Entiendo que el Rev. Mullins nos dijo “*si hay que matar por nuestros derechos es justificable*”. Relacionado con lo anterior, es el razonamiento de usar violencia como reacción a violencia sufrida, cuando, ya una vez desatada la violencia, la escalada obtiene una auto-dinámica en círculo vicioso, en el cual los crímenes de guerra “se justificaban mutuamente”. “La magnitud de las atrocidades fue en los dos lados” (entrevista anónima, San Carlos, febrero 2011).

La percepción de *reaccionar a una acción desde fuera* es un momento importante en la justificación ya que convierte el recurso a la violencia no sólo en impulso de autodefensa, sino lo eleva a un nivel de una “obligación sagrada de proteger a sus familias”. En las entrevistas se menciona en diferentes ocasiones y contextos, la motivación importante de “luchar para liberar a nuestras familias”. Dice un excombatiente de la guerrilla miskitu: “[...] nos poníamos a reunir en los momentos libres a platicar sobre nuestras familias. Se fueron para ca [se refiere a los campos de refugios de Tasba Pri], los hijos allá [en Honduras], ¿me entiende? Pensando en nuestras familias [...] y como rescatar nuestras madres, nuestros padres. Nosotros los hijos tuvimos que agarrar armas para poder darles libertad a nuestras familias. Porque según allá nos contaron, que maltrataron a nuestras familias. Los perseguían por los hijos, porque estábamos en la Contra. Así fue que muchos decidimos hasta.... pues si es posible, dar la vida.”

Una paralela notable se puede identificar también en cuanto a la estrategia recomendada a los soldados frente a la población civil, según el discurso oficial: “hacerles pensar que eres tu amigo”: “However, the FSLN strategists also believed that by treating the campesinos with patience and respect the FSLN could secure a base on which the revolution could proceed” (Fox, 1985, p. 5). A su vez, el discurso estratégico de los Contras recomienda “[...] a close identification with the people, as follows: hanging up weapons and working together

with them on their crops, in construction, in the harvesting of grains, in fishing, etc.”¹¹ así como: “the good impression that this armed force causes will result in positive attitudes in the population toward that force” (CIA, 1983, p. 59).¹²

En el siguiente cuadro agrupamos conceptos relevantes en el discurso de ambos bandos, según los medios(consideradosnecesarios),losfinesintermediarios y el respectivo fin mayor. Nótese que tanto los medios usados, como los fines mayores son muy parecidos, mientras que los fines intermedios (y su codificación ideológica) se notan discrepantes:

¹¹ “[...] una identificación cercana con la gente, de esta manera: colgar las armas y trabajar con ellas en los cultivos, en la construcción, cosecha, pesca, etc”.

¹² “la buena impresión que aquella fuerza armada deja resultara en actitudes positivas entre la población frente a éstos”.

MEDIOS considerados “necesarias” o “inevitables”	FINES INTERMEDIOS por lo general objetivos políticos o estratégicos	FIN MAYOR considerado categórico, “santo” o inapelable
“ajusticiamientos” “tortura” “bajas, combates” “desplazamientos” “sacrificio de derechos civiles”	“hacer frente a la guerra de agresión imperialista” “defender la Patria” “la tarea que demanda la Revolución” “autonomía”	“paz” “buen vivir” “tierra prometida” “una sociedad justa”

Cuadro esquemático para ilustrar lógicas de justificación: Medios “inevitables”, fines intermedios y fines mayores.

Auto-percepción y presentación del otro

Para un mejor entendimiento de la lógica interna del discurso ideológico de ambos lados en su justificación de la violencia, se analizan en los siguientes acápiteis algunos ejemplos de los respectivos discursos propagandísticos. El eje de comparación aquí es la forma en que cada vez, una parte se percibe a sí mismo y cómo percibe al respectivo “otro”.

Un motivo recurrente en el discurso es la auto-representación como víctima. Al lado miskitu encontramos un estrecho complejo simbólico con referencias bíblicas alrededor del campo semántico *Moisés - Faraón - Pueblo de Israel*. El motivo de ser “victima perseguida” se expresa también en descripciones como estas: “[el EPS] los persigue hasta que la mayoría de los indígenas se ven obligados, para salvar sus vidas, a cruzar la frontera hacia la República de Honduras”, o en frases como “nuestra esclavizada patria”.¹³

La victimización paralela de parte del Frente se expresa en la auto-percepción como el “por si más débil o desventajado”, frente al invasor EEUU, pero a la vez el más valiente y moralmente superior: el sujeto legítimo de la historia, y por ello, el victorioso. Este orgullo heroico se refleja en citas como estas: “nacido [...] de la extraordinaria conciencia, del patriotismo que son el acero de las fuerzas sandinistas, capaces por ello de derrotar a un enemigo muy superior en armas y medios”.

AUTOPERCEPCION (Contra)	PERCEPCION DEL OTRO (Frente)
“genuinos demócratas” “social-cristianos” “paladines de la libertad”	“la actual dictadura Marxista-Leninista” “Los 9 [comandantes] infernales, hijos de Satanás” “masacraron a nuestra gente” “Genocidio” “entierran aún vivos” [a 35 personas en El Cruce de las Balsas]

Cuadro de percepciones desde el discurso contra-revolucionario (Fuentes: entrevistas, diferentes documentos anónimos tipografiados (CH).

AUTOPERCEPCION (Frente)	PERCEPCION DEL OTRO (Contra)
“el pueblo en armas” [los soldados propios] “cayeron heroicamente” [bajas del otro lado] “una muerte sin causa y sin gloria, producto de la manipulación del imperialismo”	“los genocidas” “enemigo de la humanidad” [Reagan, EEUU] “enemigos del pueblo” “criminal bombardeo” [de la (Ex-)Guardia] “actos de terrorismo” [de la CIA] “se dedicaron a asesinar campesinos”, “ataques brutales” y “mutilaciones” [de parte los Contra]

Cuadro de percepciones desde el discurso revolucionario, Fuentes: (Núñez, 1983), (END, 2009) y ejemplos citados en (Hawley, 2003).

¹³Documento anónimo encontrada en casa abandonada entre San Carlos y Umra, en adelante citado como CH.

En los dos cuadros arriba presentados, se demuestran los estereotipos del grupo propio y del enemigo, según se reflejan en el discurso. Otros ejemplos incluyen personas “*masacradas*” en Leymus (END, 2009), “actos de terrorismo” [ibid. p 10]; Desde la dicción sandinista, los contras “perecieron”, una “baja”, una “muerte inútil” en su “intento por doblegar al pueblo nicaragüense” [ibid. p. 66]. El traslado de aprox. 40,000 personas del río Coco puede ser conceptualizado como (Contra) “traslado forzado”, violento y sangriento (“Navidad Roja”), o bajo el concepto de protección, “llevar a salvo”, o “evacuación a civiles de la zona de guerra”.

Cuando la guerra en el discurso Miskitu/Contra obtiene el carácter de una *sacralización*, de parte del discurso sandinista encontramos una visión poética de la guerra, descrita como una vivencia de “momentos trágicos y hermosos, amargos y esperanzadores. [...] El hermoso ejemplo de este pueblo cuyas mujeres y niños, cuyos hombres reparten el tiempo entre siembra y la vigilancia armada, el trabajo y la organización de la Defensa Civil, el estudio y el empeño de los Batallones de Producción que recogerán las cosechas aún bajo el fuego del enemigo” (Núñez, 1983, pp. 10,11).

Un momento heroico con alusiones teatrales [sic] encontramos en ambos discursos: En el discurso Contra, las montañas se conciben como “heroico escenario de lucha por la reivindicación de la libertad y la democracia en Nicaragua” (CH). De parte del discurso del FSLN, en un lugar, la guerra está referida explícitamente (en plano metafórico) con una “tragedia” y un “teatro” (Núñez, 1983, pp. 5 y 10).

Un ejemplo particularmente sensible a matices contextuales es el campo semántico de *morir/matar*. Como pudimos ver en los ejemplos anteriores, el mero acto de causar la muerte a otra persona obtiene una carga contextual y moral, y se reconfigura según contexto. La expresión “*morir*” minimiza implicaciones éticas ya que es un concepto que representa lo que pasó como un acontecimiento relativamente neutral (“murió”), centrándose en un persona que dejó de vivir sin referencia explícita al actor). Parecido es el caso al ver la acción como una “baja” (expresión neutral con asociaciones militares estratégicos), “aniquilar” (expresión igualmente clínica) hasta “ajusticiar” (implicando la necesidad de la muerte para restablecer justicia); En la otra dirección, las expresiones típicas que encontramos, tanto en la entrevistas como en los discursos de documentos escritos, son “*matar*”, “*asesinar*”, “*linchar*”, expresiones que apuntan hacia un

actor implicando a la vez una condición *no justificada y criminal* de la acción. Ejemplos de esta reconfiguración de significados según perspectiva encontramos en la expresión “*asesinar civiles*”, y en comparación: “cientos de ellos han sido *aniquilados* por el pueblo de Nicaragua en armas”, un pueblo levantado en contra del “enemigo de la humanidad” (Núñez, 1983, p. 11).

El siguiente relato de un excombatiente entrevistado en San Carlos/Río Coco, da un caso vivo sobre la sutileza (y a la vez importancia) de la dicción usada. Cuenta que un día, ya estando en Honduras, Steadman Fagoth “los corrió”, a él y a unos cuantos combatientes, porque habían criticado a sus entrenadores de la Guardia por maltratos y no proveer buen equipamiento y zapatos. “Salimos entre las dos frentes de combate, pero tampoco nos quisimos entregar al gobierno”. En una comunidad (Andris Tara), recuerda, estaban cuatro soldados sandinistas. Los comunitarios invitaron a los soldados sandinistas a cenar. Los guerrilleros juntos con los comunitarios lograron subyugarlos, les quitan las armas y les quitan la vida. El entrevistado lo formula así: “Logramos agarrarlos, capturarlos, y ahí no más a dos... ahí no más *mat*... bueno, murieron. Despues dos los cruzamos al otro lado, y ahí..., a los dos pues..., los aniquilamos.” Al preguntar al entrevistado si uno estando en la guerra, siente lastima, éste nos responde: No. Estando en la guerra, uno se siente arrecho por todo el maltrato y los sufrimientos físicos, uno mata sin perdón; no siente nada. El entrevistado agrega que el entrenamiento inculca a percibir al otro no como ser humano si no como el enemigo que sencillamente te mata, si no lo matas a él.

El rol de la Iglesia en el conflicto

Para profundizar en la pregunta ¿qué rol tuvo la Iglesia Morava en el conflicto armado?, en adelante se discutirá un trabajo de Susan Hawley quien ha tratado este aspecto de forma extensa en (Hawley, 1996), (Hawley, 1997) o (Hawley, 2003). Aunque la autora en su reflexión desarrolla un panorama muy crítico de la Iglesia Morava y su rol en el conflicto armado, consideramos su abordaje un referente detallado e importante, el cual se complementará y contrastará con las entrevistas recopiladas en esta investigación.

El análisis de Hawley parte de la tesis que la religión fue un factor cultural fundamental del conflicto, una dimensión de análisis que ha recibido poca atención en la literatura. Según Hawley, ya en temprana



xx

etapa del conflicto (1979/1980), los pastores miskitu asignaron un “valor sagrado” a las demandas políticas históricas, añadiendo así a un proyecto etno-político nacional un momento de sacralización. La participación activa de la iglesia se expresa desde el inicio en las acciones militares, las cuales fueron emprendidas por guerreros religiosos (los “Cruces” y los “Astros”) y religiosos guerreros (pastores formando parte de los grupos armados). Ejemplar de esta fusión de agendas (agenda étnica + agenda religiosa) fue el grupo de Mullins Tillett, un reverendo moravo que predicaba la independencia territorial y el regreso del Rey Mosco como “proyecto mesiánico”¹⁴.

Elementos religiosos destacan en el grupo de los “Astros”. Su nombre se asoció con los siete ángeles protectores (cf. Revelación 15:1), destacaron además el símbolo de la cruz colgada en el cuello y una cruz blanca en el uniforme. Otra interpretación popular de los “Astros” vincula a sus miembros a los “siete evangelistas”, paralelo a la identificación de los comandantes miskitu con los profetas Moisés, Josué, Guideón y David. Finalmente, Hawley reporta (de entrevistas recopiladas a inicio de los 1990) que miembros de los “Astros” tuvieron visiones literales: apariciones de siete ángeles blancos bajando del cielo, así como en sincretismo con creencias de la cosmovisión indígena, la protección milagrosa contra las balas en combate, el poder de volar o de ser invisible.

“Por consiguiente”, concluye Hawley, los primeros ataques ‘contra’ de gran repercusión contra el gobierno sandinista no fueron “esfuerzo[s] acordado[s] por los somocistas y la CIA, sino una cruzada religiosa emprendida por un grupo de miskitu religiosos dirigidos por ángeles” [ibid. p. 42].

Para un mejor entendimiento del sincretismo entre fe cristiana y cosmovisión indígena veamos el relato de uno de los entrevistados en San Carlos, excombatiente quien perteneció al grupo de las “Cruces”: Recuerda éste que “creíamos mucho en Jesús Cristo, y como la muerte no tiene repuesto, manejábamos una crucecita que nosotros mismos la hacíamos de madera y lo andábamos colgado con un cordoncito, dos palitos, chiquitito.” Todos los soldados (75 al inicio, después 150) de este grupo tenían una cruz, menos Fagoth. En cuanto a su función, responde el entrevistado que representaba una relación

¹⁴Reforzando el vínculo entre religión y programa político, dos ex-combatientes de Asang relatan de un pastor anciano de nombre Sirilio Babbis, que decía recibir instrucciones directo de Dios: “Los de los Cruces también, ahí había un pastor, ya anciano, sí. Y ese pastor, haciendo política a los soldados de que cada madrugada él sale de la base para hablar con el Señor. Cuando ya amanece, viene a hablar su discurso como hablo con el Señor. Entonces la gente creía”.

directa con Dios: “teníamos en el grupo un pastor, Sirilo Baptis de Sang Sang, que siempre nos predicaba, que ayunamos, rezar, y así nosotros sentíamos que Dios no nos abandonaba. ¡En todo que hacíamos, salimos bien!”

El entrevistado mantiene que la mayoría de los soldados creyeron sin lugar a dudas en el efecto de protección por invisibilidad mágica de “Las Cruces” y cuenta: “según se nos explicaron los responsables, que eran mayor de edad y con experiencia”, les decían: “miren muchachos, un día que andan en la montaña y oigan un bejuco que mencione su nombre, dar, dar, dar (a como un animal hace sonido), búsqulenlo, agárrenlo ese bejuco. Pregunten al compañero: ¿me estás viendo? – ¡sí te estoy viendo! Sigo, busco otro, agarro, “¿me estás viendo?” hasta que responde “¡no!”. *Este [bejuco] hay que agarrar. Si logramos a encontrar este bejuquito, con eso podemos hacer muchas cosas, que nos hace invisible.*” Según explica el ex-combatiente, esta creencia proviene de una leyenda de origen de la comunidad de Wis Wis.¹⁵ “En los tiempos de los Reyes Moscos hubo mucha represión contra las comunidades. Cuando un día el Rey subió el río Coco y pasó por Wis Wis, un señor vino de regreso de cazar chancho de monte. Inocentemente amarra el chancho con un mecate natural. Al llegar a la casa no está visible para los comunitarios. Cuando suelta el chancho, ¡se vuelva visible! Así supieron el secreto del bejuco y así pudieron protegerse contra el Rey. Hasta le podían pegar al Rey y nunca volvió a esta comunidad”. El excombatiente recuerda que en estos entonces, la historia no se manejó a nivel de “leyenda”, sino la guerrilla dio estas instrucciones con toda seriedad. Concluye el entrevistado con una sonrisa: “Buscamos este bejuco, pero nunca encontramos...”

La unión entre proyecto político e Iglesia Morava, según Hawley, tuvo también un aspecto estratégico. A partir de 1979, el nuevo liderazgo de MISURASATA con los jóvenes “líderes universitarios”, Brooklyn Rivera, Steadman Fagoth y Hazel Law encontró una infraestructura de activismo sólido en las comunidades, organizada alrededor de la iglesia. Y a pesar de que ninguno de los tres era moravo (Fagoth era evangélico, Brooklyn Rivera bautista y Hazel Law católica), incluyeron la Iglesia Morava en su agenda por sus claras ventajas estratégicas.

La entramada relación iglesia - agenda política se muestra a distintos niveles. Un nivel es el discurso de los líderes, en particular de Steadman Fagoth, y el plano metafórico usado. De esto da constancia la

enfática promesa que hizo a los ancianos, que una vez estuviera “ganada la guerra”, pudieran visitar al Santo Sepulcro en Jerusalén. Por otro lado, refirió en sus discursos en un plano metafórico extendido del complejo *amenaza (guerra) - Faraón (Daniel) - Moisés (Fagoth) - Israelitas (Miskitu) - éxodo (reubicación forzada) - Mar Rojo (río Coco) - tierra prometida (retorno)*. En este contexto, menciona Hawley que los salmos e himnos se convirtieron en canciones populares de batalla u oraciones de protección.

Otra función de los salmos, que Hawley no menciona, es recordada por un grupo de mujeres participantes de este estudio. Cuentan que solían a cantar con ardiente pasión y entrega una canción de petición de libertad cuando estuvieron en los asentamientos de Tasba Pri, ya que pensaron que nunca más iban a regresar a “su tierra” [sus comunidades]. Recuerdan que a lo interno hacían oraciones a veces a escondidas para pedirle a Dios su ayuda. Los aspectos más relevantes de la canción son los siguientes (traducción libre):

*Era esclavo en Egipto, era esclavo del faraón.
Dios libráranos porque hay mucha tristeza y llanto
Moisés le dijo a Faraón: Por favor libere a mi pueblo para
que adoren a Dios en libertad.
Dios este castigo es muy fuerte, libere a mi pueblo. (...)*¹⁶

Otro vínculo directo con el imaginario bíblico, fue la promesa de salvación inmediata que hicieron los pastores guerreros, que quien muera en el combate, ascendería directamente hacia Dios. También el entrenamiento y la vida en los campos de refugios en Honduras eran permeadas por rituales religiosos: rezos antes de cada comida, la asignación de un pastor por cada unidad de 20 hombres, o la costumbre de arrodillarse frente a su arma.

En resumen, Hawley considera que “la Iglesia Morava era la fuerza moral e ideológica detrás de la guerra”, y “al prestar su autoridad al esfuerzo [...], los pastores la legitimaron”.¹⁷ El rol activo de la Iglesia en motivar

¹⁵ Compárese la versión más extensa de esta leyenda en Chow (1998).

¹⁶ Durante nuestro trabajo de campo en la comunidad de Asang, el mismo grupo de mujeres nos cantó esta canción para que se grabe.

¹⁷ “Dios está haciendo su voluntad [...] esto es la guerra” (Hawley, 2003, p. 45). Es entonces un fatalismo religioso que justifica el “estado de excepción”. Sobre este concepto véase el acápite abajo.

y legitimar una movilización masiva y violenta se demostró, según Hawley, cuando, frente a diferencias políticas al interno de MISURASATA, la Iglesia promovió activamente la unidad y lucha armada. Bajo esta óptica, el “profundo nacionalismo” se convierte en el factor clave, no negando, pero minimizando los factores externos como represión de parte del FSLN e intereses globales de ambos bloques (soviético y norteamericano).

A diferencia del análisis crítico de esta autora sobre el rol e involucramiento de la iglesia, resulta interesante que los mismos representantes de la iglesia que entrevistamos, si bien eran autocriticos, por lo general tendieron a enfatizar más el rol de la iglesia como víctima de la represión estatal, haciendo referencia, por ejemplo, a las persecuciones, torturas y asesinatos de los pastores moravos a partir de julio del 1981. Otros describieron su rol como neutral: “Cómo explicaban la guerra en el contexto de la biblia?” preguntamos a un miembro de la Iglesia Morava en San Carlos. El entrevistado responde: La guerra trajo muchas destrucciones, muchos cristianos se fueron a los calabozos. El Rev. Higinio Morazán, por ejemplo, fue capturado, torturado y trasladado. La guerra no fue voluntad de los cristianos. Los miskitu deseaban la paz: pero se impuso el servicio militar a todos los muchachos. “¿Qué predicaban entonces en el culto?”, le preguntamos. – Por un lado, la guerra no era tema. Fueron discursos tradicionales, de no matar, por la paz, de no robar etc. Pero otros pastores predicaban en apoyo de la guerra y oraban por los guerrilleros (entrevista anónima, San Carlos, febrero 2011).

A la vez, encontramos auto-percepciones de representantes de la iglesia quienes enfatizaron los esfuerzos de lograr la paz. De hecho, también Hawley, a pesar de su postura crítica reconoce que siempre hubo una fracción moderada dentro de la Iglesia Morava que promovió la paz y que ocupó un rol central en los procesos de paz a partir de 1985. Resulta interesante que esta fracción “moderada” provino de la alta jerarquía de la Iglesia Morava y que en su mayoría eran creoles (John Wilson, Hedley Wilson, Norman Bent, entre otros). Esta posición moderada fue rechazada en las bases miskitu y sólo ganaba popularidad en la medida que la guerra se prolongaba y crecieron el descontento y la desilusión entre la población con la “causa miskitu”. Más y más, la población “sintió estar preso entre dos bandos en un conflicto que ya no tenía sentido” (Hawley, 2003, p. 45). Coincidente con esto bajó también la participación de los postores en las tropas y subieron las “figuras de los comandantes”.

“Eran tiempos de guerra”: El Estado de Excepción

En los intentos de entender las motivaciones y justificaciones por entrar en una guerra siempre queda un resto de asombro, más aún para una persona que no la ha vivido. Fue en una plática en el balcón de nuestra casa con el pastor católico, Emilian Frenchs de San Carlos, que el entrevistado a la pregunta cómo se justificó la guerra, respondió de forma inesperada. Dijo (no recuerdo las palabras exactas porque no usé grabadora, pero respondió en este sentido):

Hay un sentimiento de equilibrio. En los dos lados hubo crímenes de graves dimensiones, entonces hay *pana-pana*¹⁸. Hoy en su mayoría no hay resentimientos, “hoy nos encontramos, hablamos normal”. Y termina con aquella explicación extraña: “eran tiempos de guerra...”¹⁹

Una explicación parecida nos dio la excombatiente Reyna Jack: “Cuando vivís la guerra, cambia la manera de pensar”. Cerramos con una reflexión sobre este estado excepcional a la luz del concepto de “necro-política” de Achille Mbembe (Mbembe, 2003), bajo la suposición que ambos lados consideraron la situación un estado de excepción.

Mbembe entiende un estado de excepción en relación con el concepto de soberanía y define esta como el poder de “decidir sobre la vida y muerte de personas”. Por consiguiente, su concepto de soberanía no se ubica en un marco conceptual de relaciones internacionales asociado con “estados naciones” (como comúnmente se entiende), sino se sitúa en la tradición de M. Foucault y su concepción de violencia y *biopoder*. El concepto de soberanía parte del dominio sobre la vida (el cuerpo de una persona), pero lo vincula también con su estado de persona: “Ejercer la soberanía es ejercer el control sobre lo moral” (Mbembe, 2003, p. 12). El interés del autor no está en

¹⁸Concepto miskitu de mutualidad, normalmente usado para trabajos realizados de forma conjunta entre los miembros de una comunidad. Aquí, el entrevistado explica que *pana-pana* refiere a la venganza mutua (como un equilibrio de violencia: El masacre de Leimus fue respondido por una matanza de cinco sandinistas en Yapan Was).

¹⁹La expresión “eran tiempos de guerra...” explica el entrevistado como un cambio fundamental del pensamiento en los dos lados: en el centro estando la idea de matar al otro. Es dentro de este contexto que se justifican las atrocidades cometidas.

consideraciones “políticas”, o jurídicas, sino que se trata de un acercamiento filosófico y antropológico que pregunta: quién es el sujeto que mata, quién es el otro que está siendo aniquilado, y bajo qué circunstancias puede ocurrir esto. El acercamiento de Mbembe a lo no comprensible deja entrever una visión del hombre en una luz cruda y desfavorable; supone que en cierto punto de un conflicto armado, los actores ya no aspiran la toma de control sobre algo (un recurso, soberanía territorial etc.), sino la aniquilación del *otro como tal*. Es en este punto de la escalada de violencia, cuando el terror ya no es un medio (o “daño colateral”), sino este se convierte en el objetivo principal (*ibid.*). Imponer soberanía sobre la vida (o el cuerpo)²⁰ de una persona crea una condición excepcional, llamado “estado de excepción.”²¹

Los ejemplos paradigmáticos que han sido discutido en la literatura son las colonias europeas (como zonas fuera de la ley “civilizada”), las plantaciones de esclavos, los campos de concentración Nazi, o más recientemente los genocidios de Ruanda o las prisiones de Guantánamo. A pesar de sus abismales diferencias históricas, culturales y circunstanciales, todos estos espacios comparten una característica filosóficamente relevante: el sujeto pierde su estado como persona (como categoría civil-política) y está “reducido a la nuda vida” (“*reduced to bare life*”, *ibid.*, p. 12). Otra persona (o grupo), el “soberano”, se auto-ubica en una posición fuera de los tabúes sociales. El estado de excepción es, entonces, una suspensión temporal del estado de derecho de una persona que incluye la superación de sus derechos civiles y humanos. El poder ejercido en este estado llama el autor *necropolítica*. Soberanía es, entonces, la usurpación moral sobre el otro incluyendo su sacrificio.

Aplicar el concepto de *necropolítica* de Mbembe al caso del conflicto de los 1980 puede ser revelador por diferentes razones. En primer lugar, ofrece un plano conceptual para situar experiencias traumáticas recopiladas – de tortura, desesperación, pérdida – experiencias que meramente recopiladas y sin marco hermenéutico dejan el etnógrafo desamparado. Por otro lado, me parece iluminador la aplicación de los conceptos de Mbembe por la circunscripción de un “espacio” (la Mosquitia) que históricamente se relaciona con la colonia; es decir, un espacio que ha permanecido durante siglos en un estado de excepción; “[...] the colony represents the site where sovereignty consists fundamentally in the exercise of a power outside the law (*ab legibus solitus*) and where ‘peace’ is more likely to take on the face of a war without end” (Mbembe, 2003, p. 23).

Tanto históricamente como en la actualidad “neocolonial” de parte de mestizos sandinistas (igual que de parte de los estrategas estadounidenses bajo el gobierno de R. Reagan), el estado de excepción se fundamentó en la percepción del otro como “primitivo” (en estado animal – “sin alma” históricamente, y “sin razón” o “irracional” en el caso moderno), y una percepción de la propia cultura como “civilizada”. Por ende, el uso de violencia se justifica por medio del argumento de “civilizar” al salvaje; en las palabras de Hanna Arendt, “when European men massacred them [indigenous peoples in the colonies] they somehow were not aware that they had committed murder” (Arendt, 1966, p. 192).²²

Finalmente, el autor identifica un momento de violencia inherente en el proyecto de la modernidad que en este caso (del Sandinismo) se expresa en una concepción normativa, enfática, racionalista (atea), violenta e imperialista, implicando un ideal del sujeto (“libre” “consciente”, “racional”), y un ideal de una sociedad (“justa”, “igualitaria”).

Las condiciones necesarias para la creación de un estado de excepción son según Mbembe, primero, el de crear de un sentimiento de emergencia, de amenaza y una noción ficcionalizada del enemigo. Segundo, es necesario dividir grupos sociales en los que tienen que vivir²³ y los otros que deben de morir (“los hijos de Satanás”, respectivo “el enemigo de la humanidad”). Una división basada además en la categoría de la raza ha sido particularmente eficiente para la aplicación del “biopoder”.

²⁰ Mbembe usa la terminología de Foucault, centrada en la categoría del cuerpo como “aquella esfera de la vida sobre la cual el poder ha tomado control” (Foucault, 1997).

²¹ El término fue usado en este sentido primero por el filósofo de derecho alemán Carl Schmitt.

²² “Cuando hombres europeos los masacraron [a indígenas en las colonias] de cierta manera no estaban consientes que habían cometido asesinato”.

²³ Recordemos de la retórica arriba analizada, “el pueblo del futuro” del discurso sandinista vs. “el pueblo escogido” en el discurso religioso miskitu – en ambos casos el pueblo “que tiene que vivir”.



Sitio donde estuvo ubicada la casa de un comunitario de San Carlos, utilizada por la Seguridad del Estado en 1982. En el fondo trincheras, San Carlos, Feb. 2011.

Finalmente, las posturas propias deberán ser construidas como “la verdad” y nuestras acciones “históricamente necesarias”, mientras que las perspectivas del otro como “erróneas” y sus acciones como “crímenes”. ¿A qué nivel aplican estas características al discurso sandinista y moravo, arriba analizadas? Tanto el marxismo, como la doctrina cristiana (morava) se pueden especificar, filosóficamente como sistemas de creencias universalistas y absolutistas: es decir, sistemas que embarcan normativas ilimitadas en espacio y tiempo, y con supuesta validez normativa absoluta. En el caso de la doctrina religiosa, estas características tradicionalmente han sido más obvias.

No obstante, también el marxismo exhibe estas dos características. Mbembe reconstruye las raíces violentas inherentes del Marxismo como una ideología que no solo se auto-percibe como una verdad y necesidad histórica absoluta; También se puede concebir como una ideología inherente anti-pluralista: “It may be argued that they [revolutionary terror] aimed at the eradication of the basic human condition of plurality. Indeed the overcoming of class division, the withering away of the state, the flowering of a truly general will presuppose a view of human plurality as the chief obstacle of the eventual realization of a predetermined telos of history. [...] Terror and killing become the means of realizing the already known telos of history.” (Mbembe, 2003, pp. 20).

CAPÍTULO IV.

El Buen Vivir, la Paz y la Transformación de Valores

La guerra de los años ochenta trastocó tanto el tejido social e institucional, como los valores sociales y culturales que caracterizan a la población Miskitu del río Coco. Justamente los aspectos que tienen que ver con el buen vivir, la paz y la transformación de valores positivos en la población del río Coco Arriba, son identificados como los elementos ausentes en la convivencia de la población en la actualidad. A partir de esta reflexión inicial, valoramos muy importante plantearnos varias preguntas: ¿Cuál es el significado del buen vivir para la gente del río Coco? ¿Qué elementos distorsionan el buen vivir? ¿Cómo entienden el concepto de paz? ¿Qué hace falta para lograr la paz?

Para profundizar en la transformación de valores en la población Miskitu de San Carlos, Asang y la comunidad Mayangna de Umra, es necesario partir asumiendo que la identidad de los pueblos se refiere a un fenómeno que caracteriza las interacciones sociales (García, 1997:6).

La política inicial de la Revolución Popular Sandinista fue homogeneizante y generó un discurso reivindicativo étnico en el pueblo Miskitu porque ellos vieron peligrar su identidad. Como resultado de esta experiencia histórica, el grupo ha reafirmado sus valores tradicionales, retornando a las prácticas culturales propias, es decir, hubo un proceso de revalorización de muchas de las creencias aprendidas de los antepasados y contrapuestas a las occidentales (adoptadas) años atrás.

La gente de Asang, San Carlos y Umra, forman parte de la población Miskitu y Mayangna del río Coco. Es indiscutible que el río es visto como la base de la auto-identificación del grupo, desde una perspectiva social, económica y cultural. Por eso, es común que los habitantes del río, cuando se presentan, mencionan su lugar o comunidad de origen y agregan a continuación “Río Coco”. No es extraño tampoco que se refieran a los demás Miskitu en forma diferenciada con respecto a sí mismos, señalando que son Miskitu que habitan en Puerto Cabezas o de otros sitios. De esta manera, la zona del Wangki, pareciera conformarse en un área étnicamente Miskitu. En estas comunidades el predominio del idioma Miskitu es mayoritario, al igual que la cultura tradicional. La mayoría son moravos y, en cada aldea del río, por pequeña que ésta sea, existe una iglesia.

Ser de San Carlos, Asang o Umra en la actualidad implica, además, un reconocimiento diferenciado, ya no sólo basado en la pertenencia étnica o religiosa, ni en la del kiamp²⁴ del que se desciende, sino de una serie de oposiciones políticas. Estas nuevas identidades surgen como consecuencia del período de guerra entre los Miskitu y los sandinistas.

En la Costa Caribe de Nicaragua, el capital social comunitario de los pueblos indígenas se fundamenta en una fórmula descrita por Reyna Jack, socióloga miskitu, en los siguientes términos: “juntos tenemos, juntos hacemos y juntos compartimos” (IDH-CCN, 2005:113).

Unidad en Miskitu, es asla iwanka laka, que tiene un significado doble: unidad como valor y virtud, por un lado, y unidad como proyecto de acción concreta de beneficio mutuo, por otro, un proceso que requiere ser construido en cada caso de nuevo. “Juntos”, entonces, tiene que ver con los intereses comunitarios en contraposición a lo individual y deja percibir como concepto central y generador de los demás abordajes de “desarrollo” (Ej. “acción para alcanzar la buena vida”) el bien común que “actúa como un elemento articulador y orientador del sistema de cooperación comunitario”.

La búsqueda de bienestar es incluyente en principio de las personas de la comunidad, instituyendo indirectamente el principio de igualdad y equidad social, que contribuye a fortalecer relaciones asociativas basadas en la confianza, solidaridad, reciprocidad y pertenencia. La búsqueda del bien común está ligada a la protección y uso adecuado del patrimonio y ecosistemas que garantizan la reproducción económica, social y cultural de la comunidad. Del bien común derivan principios y valores que regulan el orden social comunitario: totalidad, autoridad, solidaridad, subsidiariedad, respeto mutuo, armonía, consenso y reciprocidad. Esos valores alimentan y fortalecen un incipiente capital social comunitario y constituyen un sistema normativo institucionalizado que opera como

²⁴“Cuando hombres europeos los masacraron [a indígenas en las colonias] de cierta manera no estaban conscientes que habían cometido asesinato”.

un código ético debidamente sancionado a través de premios y castigos. El respeto y la unidad son elementos transversales en este sistema” (PNUD, 2005).

El “juntos tenemos”, vincula la comunidad con su patrimonio ancestral, como el territorio, las tierras comunales, los recursos naturales, la lengua y los conocimientos compartidos. También se refiere al principio de la igualdad de derechos de los miembros de una familia extensa (linaje, kiamp) y de los miembros de la comunidad entera.

“Juntos hacemos”, une la familia con la comunidad y ambas con el sistema económico que se fundamenta en el principio de la reciprocidad (*pana pana*, mano vuelta). El “junto compartimos” se refiere, en primer lugar, a las reglas de la redistribución de servicios y bienes en el contexto comunitario, pero también a la importancia de la memoria social y colectiva que da conocimientos e identidad, retomando el pasado para vivir el presente y pensar el futuro.

De esta manera, el territorio, la identidad étnica y el bien común definen el modo de ser del “ser Miskitu” o “ser Mayangna” y sirven de fundamento y marco de referencia para cualquier proceso llamado desarrollo. La misma visión de los gobiernos nacionales nicaragüenses sobre el manejo de los recursos naturales de la Costa, se presenta como contradicción a esta visión de los pueblos indígenas. El lema del Consejo de Ancianos de la Costa Atlántica, por ejemplo, revela esta contradicción: “La tierra no nos pertenece, nosotros pertenecemos a ella”. Dentro de la racionalidad instrumental del mercado, la tierra y los recursos naturales son mercancías. Y dentro de las posiciones utilitaristas más radicales, la tierra y los árboles no tienen valor sino simplemente precio.

La reflexión que contiene la filosofía indígena, expresada por Jack, desde una visión trastocada y negativa, se manifiesta en la convivencia actual de Asang como un ejemplo emblemático en términos de la división creada en la población desde las oposiciones políticas/partidarias surgidas como consecuencia del período de guerra entre Miskitu y sandinistas. La población de esta comunidad –igual al resto de comunidades de río arriba del Wangki– fue obligada a trasladarse a asentamientos, tanto en Nicaragua como en Honduras. Los que fueron trasladados a “Tasba Pri” se identifican como “Asang Moscú” y los asentados en Honduras “Asang Washington” (García, 1997).

La guerra nos dejó la división entre las comunidades y esa división la conocemos como Asang Moscú y Asang Washington que es una ideología que todavía nos divide. Es parte de todo lo malo que dejó esta guerra. Aunque nos juntamos en la iglesia y ya no hay el sonido de las armas, aún quedan las cosas que nos dividen. Esta división sale a flote cada vez que los partidos se nos acercan, cuando hay elecciones, en las elecciones participan el FSLN y YATAMA, entonces los partidos traen a nuestras mentes esta división (grupo focal, Asang, febrero 2011).

Esta afirmación expresa la profundidad de esta ruptura en términos de las normas sociales y culturales, vivida por los comunitarios del Wangki. Por otro lado, esta nueva identificación social hace prevalecer la contradicción sandinista-no sandinista y la explicita en la oposición y el desacuerdo diario entre aquellos que estuvieron en los asentamientos en Nicaragua y quienes estuvieron en Honduras.

García (1997) reafirma que, es así como la mencionada división política origina diferencia dentro de la categoría de adscripción más amplia del ser indio. En relación con los casos mencionados hay que señalar que el proceso de auto identificación que los otros hacen de este sector de la población como sandinista, origina un conflicto de identidad a nivel de grupo que no puede más que expresarse en desórdenes sociales de diferente índole.

Es posible que estas nuevas adscripciones se relacionen con procesos que los antropólogos culturales como Hill (1996) y Whitten (1996) denominan etnogénesis. Ellos sostienen que el término ha sido utilizado para hacer referencia a procesos interrelacionados, si concebimos la cultura como un fenómeno en constante proceso de recreación. Primero, la etnogénesis describe la emergencia histórica de un pueblo que se define a sí mismo en relación con una herencia sociocultural y lingüística. En segundo lugar, se refiere a la lucha cultural y política de un pueblo para crear identidades persistentes dentro de contextos generales de cambio y discontinuidad radicales.

En este sentido, los efectos devastadores que tuvo la migración forzada durante la guerra -asociados a muerte, destrucción de comunidades, separación de las familias, pérdida de haberes- están aún presentes de la memoria colectiva. De hecho, para pueblos como el Miskitu o el Sumu-mayangna, los “males de hoy” tienen

raíces, precisamente, en las consecuencias que tuvo la migración provocada por el conflicto militar de la década de 1980.

La desintegración de las familias, el desplazamiento hacia otras zonas, Tasba Pri o a Honduras, trajo consigo nuevas formas de vida y el aprendizaje de nuevas costumbres, muchas de ellas alejadas de las tradicionales.

La construcción ideológica de la identidad, necesaria durante épocas de cambio extremo, ocurre no solamente en un pueblo en relación con otro en la nación-Estado en que reside, sino dentro del mismo grupo cuando existen profundas diferencias internas.

El tema de la crisis inter-generacional entre adultos y jóvenes se visualiza como una de las problemáticas de cambios emergentes en las comunidades. Los jóvenes son vistos como la causa de cambios y pérdidas de valores. Los nuevos modelos adoptados, están generando, según el discurso de los adultos, irrespeto y conflictos cíclicos en las familias y en la comunidad.

Las leyes de protección a los niños y niñas, son muy suaves, con estas leyes fomentan el irrespeto hacia las personas mayores. Creo que el irrespeto y la violencia también son producto de la guerra. Desde que los jóvenes comenzaron a consumir drogas como la marihuana, las cosas han empeorado. El uso de la marihuana comenzó cuando todavía estábamos al otro lado. Por las drogas hay delincuencia, robo y violencia en nuestra comunidad. Antes nos dedicábamos más a las actividades religiosas, creo que también la televisión nos está afectando en los valores que antes eran parte de nuestro vivir (grupo focal, Asang, febrero 2011).

El papel e incidencia de los partidos políticos nacionales en las decisiones y la vida como colectividad es percibido por la población del río Coco como un aspecto tensionante y de creación de conflictos a lo interno de las comunidades. Se valora como uno de los elementos que mayor división genera en las comunidades. Por ejemplo, en el caso de Umra, de manera abierta una parte de la población nos compartió que no toman en cuenta las propuestas de un grupo minoritario que no comulga ideológicamente con la mayoría. Es decir, hay actitudes de exclusión y por tanto se evidencia claramente la división entre los comunitarios por posiciones ideológicas.

"Los partidos son como una manada de perros detrás de la guardiola -Identificando la guardiola como la población- que se esconde en un hoyo. La guerra nos dejó pobres en pensamientos. Necesitamos educación, salir de la pobreza y poder trabajar. La ambición de poder de los dirigentes nos llevó a la guerra. La autonomía es un proyecto de burla, por ejemplo la casa de gobierno en Bilwi, porque el poder real es en Managua, como siempre" (entrevista a ex-combatiente, Asang, febrero 2011).

Desde la cosmovisión indígena Miskitu, la ausencia de alegría y bienestar social- ambiental es relativa a estar "enfermo, triste". El equilibrio espiritual y cultural desde la perspectiva de la población indígena es fundamental. Los elementos de la tierra, el aire, las aguas, la naturaleza conforman los aspectos básicos de su cosmovisión. Estos elementos definen en términos generales su equilibrio cultural, social y espiritual. Cuando falta alguno de estos elementos hay situaciones de crisis en la vida cotidiana de esta población. La convivencia es posible en tanto existan los consensos, la voluntad y las condiciones para lograr la armonía en la comunidad, obviamente la comunidad y la naturaleza.

Por la guerra nos dividimos, unos logramos huir al otro lado, otros fueron obligados a ir a los asentamientos. En este caos que vivimos hubo también separación de familias, padres por un lado y por el otro lado madres e hijos. Al llegar a Honduras a los sitios iniciales donde nos asentamos, por la gran cantidad de gente que nos habíamos corrido no tenía lugares para tomar agua limpia, tampoco servicios higiénicos, se desataron muchas enfermedades sobre todo con los niños y personas mayores. Esta situación causó muchas muertes y tristeza. Luego llegó ACNUR y ante esta situación tan dura tuvieron que tomar la decisión de formar varios sitios de refugios o campamentos (grupo focal, Asang, febrero 2011).

Además de las enfermedades, también se dieron situaciones de hechicerías. Este es el caso de un señor Calambas de Wi nak que se convertía en mono. Su aparición por las noches también causaba enfermedades y la muerte entre la gente al percibir el olor del mono (grupo focal, Asang, febrero 2011).

Choque y Quispe (2010) identifican en esta perspectiva, lo colectivo frente a la individualidad, “la madre naturaleza” y “la cultura de la vida” como elementos relevantes, así como la búsqueda permanente de una relación de equilibrio entre los elementos presentes en la base espiritual (cultura, comunidad, ambiente) y los elementos presentes en la base material de la vida (salud, conocimiento-educación, producción-ingreso), que dan sentido a la constante pauta indígena de pervivencia armónica entre las personas y entre éstas y su medio. Si bien los modos de vida indígena son diversos, todos tienen en común el estar regidos por la armonía, el consenso y la reciprocidad que son pautas socioculturales que hacen posible una relación respetuosa y sostenible con la naturaleza.

Hemos perdido la unión desde que nos quemaron nuestra comunidad y nos llevaron a la fuerza (grupo focal, Asang, febrero 2011).

La guerra nos ha dejado con muchos problemas: kupia karna egoísmo, kupia baiwan enojo, odio, envidia (grupo focal, Asang, febrero 2011).

A partir de las voces de la gente del Wangki, la filosofía del buen vivir y la paz, aún enfrentan retos y desafíos históricos, como es una autonomía real. Como pueblos, no es posible el buen vivir si el tema de la demarcación territorial, el que todavía genera conflictos entre las comunidades y territorios, además las condiciones de la calidad de vida, cada vez son menores.

Buen vivir

¿Qué es el buen vivir?, ¿Qué es el desarrollo y qué es el bienestar?. Las actuales crisis que afectan a todas las sociedades a nivel global han puesto de manifiesto que no existe una forma única y absoluta de entender estas dimensiones de la vida humana. En este sentido, los Pueblos Indígenas han emprendido un trabajo de clarificación y consolidación de un nuevo paradigma de desarrollo, adecuado desde el punto de vista sociocultural, en contextos de diversidad: “el buen vivir-vivir bien” de los pueblos.

Para Choque Quispe (2010), el buen vivir está referido a la profunda espiritualidad que los pueblos continúan manteniendo con la madre naturaleza; a las condiciones económicas a partir de sistemas e instituciones propios, que mueven la vida productiva y las relaciones de intercambios económicos; a la identidad indígena, que ha sido el sustento de decir quiénes

somos, de dónde venimos y hacia dónde vamos; a los sistemas de organización social a partir de relaciones que se establecen entre los mismos pueblos y las autoridades tradicionales, que cumplen con su rol de servicio. También se refiere a la relación estrecha con la tierra, que en el fondo ha sido la lucha permanente en el marco de derechos territoriales ancestrales, en el sentimiento de que nuestras tierras continúan siendo ocupadas por externos.

En palabras de Cunningham (2009), se agregan al paradigma del buen vivir o la búsqueda del bienestar, elementos sustantivos afirmando que tiene que ver con las condiciones de vida social, perspectivas, calidad de vida de los pueblos indígenas, en el marco de los principios de la reciprocidad, complementariedad, redistribución en los distintos espacios de la vida social, económica, cultural y política de los pueblos.

Nosotros como pueblo Mayangna hemos estado luchando por salir adelante, sin embargo, ha sido muy difícil. Más bien estamos muy aislados de procesos que se gestan desde el Gobierno Regional y municipal (grupo focal, Santo Tomás de Umra, febrero 2011).

La paz y la armonía es responsabilidad también de los líderes regionales, lo que pasa es que ellos no atienden los problemas de la gente en las comunidades se dedican nada más a resolver sus problemas personales. Estos líderes nos han utilizado para llevarnos a la guerra, también para llegar al poder. Esto lo pueden hacer porque no pudimos estudiar (grupo focal, Asang, febrero 2011).

En la memoria de la gente del Wangki, persisten los recuerdos del YAMNI IWAYA o el buen vivir, del pasado -antes de la guerra-. Son recuerdos relacionados con la solidaridad, la reciprocidad, el respeto, la unidad y el bienestar.

Antes teníamos buenas cosechas, no había robo entre nosotros, antes vivíamos en paz. Es decir, había abundancia de comida, éramos muy solidarios, practicábamos la reciprocidad. Hoy hay mucha robadera. Yo creo que la paz tiene que salir de nosotros, pero el Gobierno debe ayudarnos en este proceso y no generar más divisionismo entre nosotros. El Gobierno tiene mucha responsabilidad en esta situación (grupo focal, San Carlos, febrero del 2011).

La memoria de la gente, identifica diferentes momentos históricos cruciales en relación con su situación, ya sea de prosperidad o de pobreza: Los sistemas de enclave y llegada de la Iglesia Morava, el somocismo, período de guerra y el momento actual.

Durante el período del sistema de enclave, las empresas norteamericanas ponen la economía de la Costa Caribe nicaragüense bajo su dominio, misioneros alemanes logran una influencia fuerte sobre la vida religiosa de la población en esta región. La conversión a la fe Morava conlleva a cambios profundos en la sociedad Miskitu, Sumu/Mayangna y costeña en general. La Iglesia Morava ofrecía el fortalecimiento de la familia y de la solidaridad dentro de la sociedad Miskitu. Muchos de los conceptos religiosos del credo Moravo eran compatibles con la fe tradicional, y la Iglesia Morava tenía conocimiento sobre los nuevos poderes que comenzaban a dominar la vida en la Costa -la economía monetaria y las empresas extranjeras-, por lo tanto ésta ofrecía seguridad en un ambiente caracterizado por cambios profundos, y capacidad para manejar un entorno donde nuevo poderes se habían establecido.

Con la pertenencia a la Iglesia Morava y a través de la organización de ésta, las comunidades y sus habitantes llegaron a conformar un solo tejido, una sola etnia, hasta una “nación”. Ser moravo llegó a formar parte de los elementos constitutivos para definir la identidad Miskitu; ser Miskitu era también ser moravo (Fruhling, 2007).

Otro aspecto histórico de bienestar que prevalece en la memoria de la gente, es la época de las compañías transnacionales. Durante esta época -década de 1920-, Bilwi y otras comunidades del río Coco se tornaron en sitios donde acudían personas de toda la costa para buscar empleos. Por ejemplo, Bilwi que antes era una comunidad humilde se convirtió en forma acelerada en la ciudad de Puerto Cabezas, es decir, se convirtió en un importante puerto para la exportación de madera y bananos, el centro regional de servicios y empleo, con ferrocarril y embarcaciones directas a Nueva Orleans. Sólo la empresa maderera contaba con 3,000 obreros en sus aserríos. En este sentido, el período de 1920 constituye probablemente el período más próspero en la memoria de los costeños.

La dinastía Somoza, no tuvo mayores intereses en la Costa Caribe nicaragüense, sino que concentró sus esfuerzos para acumular poder político, militar y económico en las partes centrales de Nicaragua. En la Costa, la economía seguía controlada por

empresas exportadoras norteamericanas. El Estado nicaragüense aún brillaba por su ausencia. Lo que había de infraestructura física provenía de las empresas, mientras servicios como educación y salud eran asuntos manejados por la Iglesia Morava.

Mientras el resto de Nicaragua, bajo el régimen de Somoza, se caracterizaba por una brutal represión y a menudo por una presencia masiva de militares de la Guardia Nacional, la vida en la Costa Caribe nicaragüense seguía como antes, como si fuera otro país.

En 1945, se formó la compañía nicaragüense Long Leaf Pine Lumber Company (NIPCO), que reactivó las instalaciones abandonadas por la Bragman's Bluff Lumber Company. Esta compañía tuvo mayor presencia entre las sabanas de Puerto Cabezas y río Coco. Luego, durante los años 1960-1990 también funcionó en comunidades del río Coco la planta de extracción de resina (ATCHEMCO). Es importante reconocer que durante estos períodos, un número importante de hombres de las comunidades del río Coco eran contratados como obreros.

Antes en nuestra comunidad había paz y trabajo. Ahora no existe nada de esto. Antes había paz porque las leyes eran muy fuertes, hoy lo que existe es una anarquía total, incluso no se respeta a las autoridades comunales (grupo focal San Carlos, febrero 2011).

En términos generales, la gente del río Coco identifica como uno de los desencuentros más grandes, el período de la guerra entre la población Miskitu y la revolución popular sandinista, en el sentido que trajo consigo el caos, la división de la familia, muerte y destrucción de sus comunidades.

Mucha gente murió en Bilwi, en los asentamientos de Nicaragua y en los campos de refugio de Honduras por tristeza. Nosotros sentíamos que no íbamos a volver, es por eso que la gente, principalmente los mayores, murió de tristeza. Esa idea de creer que no volveríamos era porque vimos como fueron destruidas nuestras vidas a través de la quema de nuestras iglesias, escuelas, casas, todo (grupo focal, San Carlos, febrero 2011).

La población asume la responsabilidad como colectivo de trabajar por la recuperación del buen vivir. No obstante, entienden que este es un proceso que debe ser impulsado también por sus líderes.



Niños en San Carlos, Feb. 2011.

La Paz

Las reflexiones y debates sobre la paz se han orientado en torno a dos conceptos contemporáneos: la paz negativa y la paz positiva. La paz negativa, concepto tradicional de paz, se define como la ausencia de guerra (González: 2009). Este concepto se erige a partir de la legitimidad que otorga el triunfo de un actor armado.

Posteriormente, en varios lugares -y en forma simultánea-, se iniciaron luchas pacíficas para prevenir la guerra y evitar la ruina humana y ambiental. De ahí que el desarme se haya esgrimido como una consigna de la sociedad. Sin embargo, esta visión fue limitada al no cuestionar los sistemas de inequidad y de desigualdad social y política (González: 2009). Este concepto, entonces, resulta parcial si se centra en el hecho de evitar la guerra pero no cuestiona la problemática estructural de la sociedad, ni aporta soluciones definitivas a las causas de los conflictos armados.

La paz positiva es entendida entonces como la ausencia de violencia en el sentido de justicia social; se correlaciona con la satisfacción de necesidades (libertad, supervivencia, bienestar e identidad), solidaridad, integración y equidad. La paz positiva, no sólo implica la conservación de la vida sino el derecho a vivir con

calidad, lo cual debe garantizarse a través de acciones de política que aseguren el respeto, la protección y la vigencia de los derechos humanos (Lederach, 72: 1998).

“Desde mi concepto, considero que paz y libertad, son sinónimos de tener suficiente, que los hijos no estén hambrientos, que las madres no sufran de angustia ante la incertidumbre de qué comerán mañana sus hijos. Hablar de paz es tener la conciencia limpia, libre de preocupaciones, poder mandar los hijos a las escuelas. En los años 70 había mayor libertad, incluso el costo de la vida era menos” (entrevista a R. Jack, Bilwi, febrero 2011).

Pri laka (libertad) es cuando en nuestras casas y comunidades tenemos paz, que podamos participar en nuestras actividades religiosas, que nuestros hijos demuestren respeto a las personas mayores. También, libertad es respetar la palabra de Dios. Pri laka es vivir sin miedo a que los ladrones nos roben nuestras cosechas y nuestras pertenencias (grupo focal, Asang, febrero 2011).

Estas palabras efectivamente indican que la gente asume un tipo de paz positiva, reafirmando la satisfacción de necesidades básicas que generalmente se logra con acciones que se desarrollan desde los Estados. La paz sostenible y duradera debe enfrentar, en primer lugar, situaciones de pobreza, discriminación, exclusión y otras formas de violencia incorporadas en la sociedad. La posibilidad de vivir en paz y para la paz, requiere de una reflexión sobre el concepto del poder político en los estados de derecho, y en términos generales de un proyecto democrático de Estado y de sociedad. Pero han predominado los conceptos basados en la fuerza, el orden y represión; en el uso del poder, la violencia o la guerra, como instancia de resolución de conflictos, lo que conlleva a una pérdida de la libertad y la falta de mecanismos de diálogo y concertación para resolver los problemas estructurales y encontrar soluciones a los intereses de los grupos sociales y poblacionales como los del Wangki.

Paz es cuando puedo estar en mi comunidad ASANG, tomar mi wabul, que mis hijos puedan estudiar, poder comer los tres tiempos de comida. Si no tengo estas cosas no hay paz. Todavía nos falta llegar a conseguir la paz, porque a veces pasamos hambre, tampoco nuestros hijos tienen la oportunidad de seguir estudiando en las universidades (grupo focal, Asang, febrero 2011).

La guerra nos dejó mucha tristeza, no hay libertad actualmente. No hay paz porque las viudas todavía están tristes, sin ayuda y no pueden enviar a sus hijos a ser alguien en la vida, hay paz cuando nuestras cabezas están frías, cuando no hay pensamiento de dolor. Por eso yo creo que no hemos alcanzado la paz todavía en nuestras comunidades (grupo focal, Asang, febrero 2011).

Me molesta, me duele cuando oigo una canción en Miskitu que se conoce como "Nicaragua Pri". Es una burla, en Nicaragua no somos libres porque todavía hay hambre, hay más pobreza que antes de la guerra y todavía hay opresión (entrevista J.P.W, San Carlos, febrero 2011).

La reflexión de la población expresa desencanto y apatía en términos de su participación como pueblo en la lucha por reivindicaciones históricas para lograr mejorar sus condiciones de vida y la paz, incluso hay muestras de apatía:

No tenemos paz porque seguimos peor que antes, mas pobres, muchas veces no tenemos ni para comprar una libra de sal. Fuimos a luchar por tener libertad, no hemos logrado ni libertad, tampoco la paz (grupo focal, San Carlos y Asang, febrero 2011).

Para nosotros la palabra política significa kunin tara en nuestra lengua. Los líderes son reproductores de la mentira (grupo focal, San Carlos, febrero 2011).

Siento que no podemos cambiar las cosas, veo que cada vez vamos peor. No tenemos justicia, la justicia apoya al que tiene dinero para pagar. No hay democracia. La democracia de ahora, es totalmente diferente a la de antes. Ahora no podemos decir lo que sentimos como pueblo Miskitu (grupo focal, San Carlos, febrero 2011).

La paz y el buen vivir, también se relacionan con el acceso de los pueblos indígenas a participar de manera real en los espacios que se relaciona con la vida social, política y económica. Partiendo que la ciudadanía es la base sobre la cual se construye la autonomía colectiva que significa abordarlo en toda su complejidad. Este tipo de ciudadanía plantea incluir lo civil, político, social y cultural. Sin embargo, el Estado nacional nicaragüense ha ejercido históricamente su soberanía, imponiendo coercitivamente la integración territorial, la extracción de recursos y la homogenización cultural. Esto en la forma de relación entre el Gobierno y los Gobiernos Regionales que ha sido conflictiva y caracterizada por la tendencia del Gobierno central a debilitar y disminuir los alcances del régimen de autonomía regional.

En la Costa Caribe nicaragüense no hay lugar para nosotros, solamente los líderes se están lucrando. YATAMA ya sabe con quién trabajar, ya todo está seleccionado, es siempre la misma "línea" (clientelismo) (entrevista R. Jack, Bilwi, 2011).

El Informe de Desarrollo Humano de la Costa Caribe (2005), identificó a través de una encuesta realizada en las regiones autónomas, que el 69.4 por ciento de la población plantea que el principal problema de la autonomía es la influencia excesiva de los partidos nacionales. En este sentido, en las comunidades se identifica la partidarización como uno de los males que profundiza la división en la vida comunitaria, sobre todo en épocas electorales.

Mi mente tiene que estar en paz, limpia para pensar en paz. Entonces estoy en paz, con mi conciencia limpia. Ahorita existe el miedo de la gente, de las madres, que vuelva una guerra. Vamos otra vez a los años 80: ENABAS, marchas con jóvenes que van contra nosotros, los CPC (antes CDS), tenemos miedo (entrevista a R. Jack, Bilwi, febrero 2011).

No creo en los partidos, tampoco en YATAMA, todos nos están causando daños. Fagoth nos llevó a la guerra, hoy él nos ha traicionado, ya no creo en él. Igual sentimiento tengo hacia Brooklyn. Todo ha sido una gran mentira, un gran engaño, no somos dueños de nada, ni tierra, ni autonomía. Fuimos traicionados. Nos duele mucho (grupo focal Asang, febrero 2011).

Existe en la experiencia de las regiones autónomas de Nicaragua, falta de claridad en las competencias de los diferentes niveles de poder y gestión existente en el territorio autónomo: comunal, municipal, regional y nacional. Entre estos niveles, no hay normas claras sobre competencias y responsabilidades para acceder a espacios de poder, recursos naturales/ financieros y representatividad.

En la construcción de una autonomía real, es necesaria la creación de una visión diferente de las relaciones entre el Estado, los Gobiernos Regionales, gobiernos territoriales y las comunidades. Implica la construcción horizontal del tejido institucional de la autonomía. Significa también, la creación de relaciones sustantivas entre los distintos niveles de poder, con mecanismos inclusivos de participación de los pueblos.

La ambición de poder de los dirigentes nos llevó a la guerra. La autonomía es un proyecto de burla, por ejemplo la casa de gobierno en Bilwi, porque el poder real es en Managua, como siempre (entrevista a ex-combatiente, Asang, febrero 2011).

Algunos aspectos vulnerables del funcionamiento institucional autonómico son la polarización política, reflejo de la situación nacional, las debilidades institucionales, la falta de coherencia entre las diversas entidades administrativas autonómicas y la visión de corto plazo de algunas autoridades.

Por ello, las regiones autónomas deberán desarrollar procesos internos de organización política y fortalecimiento institucional con mayor autonomía de los intereses y procesos de los partidos políticos nacionales, promover mayores espacios de participación de las comunidades y la población en general en la toma de decisiones, mejorar los mecanismos de articulación entre los diferentes niveles de autoridades autonómicas y concertar procesos de desarrollo regional asegurando el reconocimiento y respeto de los derechos de los pueblos indígenas y resto de población que habita en las regiones.

La población identifica los conceptos de paz, libertad y buen vivir desde una visión conjunta, de manera holística integrando aspectos del buen gobierno, que se refiere a la relación que existe entre las demandas locales y la gestión pública, así como al fomento de procesos integrales de articulación de las diferentes entidades administrativas, a la independencia de los partidos políticos y a la ejecución de los planes programados junto con la población y sus autoridades.

Para mí, yamni laka o yamni iwaya es tener salud, mucha alimentación, tener ingresos económicos, buenas carreteras, acceso a la salud, estar unidos como comunidad, libertad de religión, precios bajos de los productos. Pero como no tenemos nada de estas demandas considero que no hay paz. Yamni iwi ba sin kupia kumi, vivir en armonía también significa unidad (grupo focal, San Carlos, febrero 2011).

La solidaridad y reciprocidad pana laka, también se vincula con la autonomía, aunque siento que la autonomía perdió su rumbo (grupo focal, Asang, febrero 2011).

Paz y libertad son sinónimos, con buena salud, sin hambre y con educación. Mi mente tiene que estar en paz, limpia para pensar en paz. Entonces estoy en paz, con mi conciencia limpia. Ahorita existe el miedo de la gente, de las madres, que vuelva una guerra. Vamos otra vez a los años 80: ENABAS, marchas con jóvenes que van contra nosotros, los CPC (antes CDS), tenemos miedo! YATAMA ya sabe con quién trabajar, ya todo está seleccionado, es siempre la misma “línea” el clientelismo” (entrevista R. Jack, Bilwi, febrero 2011).

Pri laka (libertad) es cuando en nuestras casas y comunidades tenemos paz, que podamos participar en nuestras actividades religiosas, que nuestros hijos demuestren respeto a las personas mayores. También libertad es respetar la palabra de Dios. Pri laka es vivir sin miedo a que los ladrones nos roben nuestras cosechas y nuestras pertenencias (grupo focal, San Carlos, febrero 2011).

Transformación de valores

Desde los primeros contactos con los piratas ingleses que llegaron a la Costa Caribe de Nicaragua en el siglo XVII, sobre todo el pueblo Miskitu ha estado sometido a un profundo y prolongado proceso de aculturación. Los Sumu/Mayangna, por su parte, por diversas razones no fueron afectados por este proceso. Este proceso se manifestó de múltiples formas y a distintos niveles.

Los Miskitu, por ejemplo, se vieron forzados a adoptar las lenguas de las culturas con las que entraron en relación. Aprendieron el inglés mientras prevaleció la hegemonía inglesa y norteamericana en la región. Posteriormente, muchos de ellos hicieron suyo el español para poder comunicarse con los creoles y mestizos provenientes de la región del Pacífico nicaragüense. Ya durante la década de los 60 y 70, adoptaron la lengua creole para hacerse pasar por creoles, en una coyuntura en la que éstos habían adquirido cierta hegemonía política en la Costa Caribe.

Por otra parte, desde antes de la llegada de los primeros europeos, siempre se mantuvieron abiertos a la posibilidad de contraer matrimonio con hombres y mujeres no-miskitu. No así, el pueblo Sumu/Mayangna que aún mantienen relaciones endogámicas. En lo relativo a las prácticas religiosas, tanto los Miskitu como los Sumu/Mayangna pasaron a convertirse en feligreses de las distintas iglesias de origen europeo, en particular de la Iglesia Morava. Las otras denominaciones religiosas a las que se adscribieron ambos grupos fueron la Iglesia de Dios y la Católica.

Finalmente, en el plano económico los Miskitu mostraron una gran capacidad de adaptación a la presencia de las estructuras mercantiles en la región, al punto que Helms (1976) los concibe como una “sociedad compradora”. Los Miskitu no abandonaron sus tradicionales y milenarias actividades de subsistencia ligadas a la agricultura, la caza, la pesca y la recolección, pero se insertaron, desde su primer contacto con los europeos en un sistema de intercambios

mercantiles, con el propósito de obtener los productos aportados por los piratas ingleses. Más tarde con la llegada de los enclave mineros, madereros y bananeros, una parte de ellos se convirtió en mano de obra asalariada ocasional o permanente (Membreño, 88: 1994).

El IDH (PNUD 2005), establece que el concepto de bien común actúa como un elemento articulador y orientador del sistema de cooperación comunitario. De esta noción, se derivan principios y valores que regulan el orden social comunitario: totalidad, autoridad, solidaridad, subsidiariedad, respeto mutuo, armonía consenso y reciprocidad.

La transformación de valores es uno de los temas que la población del río Coco identifica como una amenaza al contrato social y por ende afecta su base fundacional. En este sentido, se retoman los aspectos del Informe de Desarrollo Humano de la Costa Caribe (PNUD, 2005), que identifica, actualmente, como elementos distorsionadores los siguientes: El robo de cosechas, la violencia, el uso de drogas y alcohol en los hombres jóvenes, los atentados contra el bien común, la unidad y la paz. Estos valores son fundamentales en la vida indígena, ya que son los elementos cohesionantes del paradigma comunitario indígena.

Antes en nuestro pueblo había respeto y solidaridad. Antes no sabíamos que era la guerra. Los jóvenes tuvieron esta experiencia horrible y es por eso que han perdido la práctica de respeto y solidaridad, pero también aprendimos a estar divididos. Nuestra forma de relacionarnos también ha cambiado (grupo focal, Santo Tomás de Umra, febrero 2011).

Después de la guerra la gente ha cambiado, ahora no hay solidaridad, no hay acompañamiento cuando hay luto en las familias. No hay unidad, estamos divididos. Hay mucha robadera en la comunidad (grupo focal, Santo Tomás de Umra, febrero 2011).

La ausencia de una reactivación de la vida económica, sin inversiones en infraestructura, con instituciones débiles, la poca presencia del Estado y con una pobreza creciente, la Costa Caribe ha resultado cada año más atractivas para el tránsito internacional de cocaína.



Güiriceros laborando sobre la orilla del Wangki Awala, Junio. 2011.

Fruhling et al. (2007) señala que este fenómeno que se inició en forma seria a comienzos de los años noventa, hoy en día representa una fuerza muy considerable en la vida cotidiana de la Costa, cambiando valores y normas de comportamiento comunitario, generando violencia y estableciendo nuevos poderes; pero también dando lugar a un grado de desarrollo económico hasta ahora nunca visto en medio del abandono.

La llegada de la cocaína a las comunidades de la Costa Caribe, que inicialmente fue considerada por muchos costeños “un regalo de Dios o maná caído del cielo”, se está convirtiendo en un infortunio para las comunidades y para la gobernabilidad. Antes era un problema vivido sólo por las comunidades de los litorales, hoy, también afecta la vida comunitaria del río Coco de manera fuerte.

Es cierto que ya no hay sonidos de armas de guerra, sin embargo, no hay paz verdadera por la falta de empleos, a veces no hay comida, también porque nuestros hijos están metidos en el consumo de drogas. También porque al otro lado (Honduras) están los narcos que nos mantienen amenazados (grupo focal, San Carlos, febrero 2011).

No hay paz porque actualmente los hombres están lavando oro y con el dinero que sacan sólo se dedican a comprar y consumir guaro y marihuana. No dan nada para sus hijos, en sus casas hay hambre, esto no es paz. Hay muchos expendios de droga en la comunidad (grupo focal, San Carlos, febrero 2011).

Finalmente, podemos afirmar que la historia vivida por los comunitarios miskitu y sumu-mayanga del río Coco registra momentos críticos por el desarraigo que ha marcado profundamente sus vidas. Estas experiencias han contribuido a transformaciones y rupturas de manera negativa en sus vivencias como colectividad, como pueblo. A pesar de esto, la población Miskitu del río Coco arriba sueña que algún día pueden vivir bien, vivir mejor y vivir en paz. Por otro lado, nos enseñaron a entender que si no hay justicia, no hay paz.

CAPITULO V.

Aspectos psicosociales

Después de varios pasos del acercamiento a la temática de la situación de postguerra en la región del río Coco, URACCAN decidió implementar un estudio, básicamente histórico para recoger la memoria de la gente afectada por los acontecimientos de la guerra en los años 80. Por un lado, el eje central de este estudio se centró en darle voz a la gente que vivió esa época tan grave, para desarrollar una vista múltiple a este tiempo que marca fuertemente sus vidas actuales. Por otro lado, queríamos darle importancia a las consecuencias psíquicas y psicosociales que siempre son graves “daños colaterales” que causa una guerra.

Dos psicólogas acompañaron al equipo en el proceso de investigación averiguando la hipótesis de **que en esta región se encuentra una sociedad altamente traumatizada**. En este caso, hay que tomar en cuenta estas heridas psíquicas en cada acercamiento para evitar daños adicionales o –en el peor de los casos– una re-traumatización. La idea era, desarrollar un concepto psicológico que contiene una buena base teórica, agregado con algunos instrumentos importantes para ser aplicados en el trabajo directo con la gente. Queríamos ofrecérselo a algunas personas responsables de las comunidades, a multiplicadores, a promotores para su propio interés en trabajar su duelo y –sobre todo– para ayudar a las comunidades a entrar en un discurso bien guiado sobre sus dolores y heridas psíquicas con la meta de lograr un cierto alivio. Desarrollar una cultura de hablar sobre lo más pesado y escuchar a los demás miembros de la comunidad hablando de sus vivencias muy personales, además debe ayudar en el difícil proceso de juntar a mediano plazo otra vez a los grupos emocional- e históricamente dispersos.

Este capítulo contiene una breve presentación del trabajo de campo con sus hallazgos y la base teórica de la temática sobre el trauma. Su meta es aumentar los conocimientos sobre procesos psíquicos causados por experiencias traumatizantes para ayudar a las personas responsables en las comunidades a entender y manejar problemas a su alrededor.

El trabajo de campo

El trabajo directo con la gente de las tres comunidades que visitamos consistía tanto en entrevistas individuales como en grupos focales solamente con líderes, o con líderes más algunas personas invitadas por ellos, quienes tenían su experiencia de la época de guerra. En ambas formas de trabajo, de alguna manera salió la temática de los aspectos psicosociales. Para enfocar en esta temática integramos una capacitación psico-social con las y los líderes de cada comunidad. En los encuentros participaron el juez, miembros del consejo de ancianos, el síndico, maestros y maestras, la representante de mujeres, el coordinador/la coordinadora.

Esta capacitación se orientaba en las siguientes temáticas:

- Posibles consecuencias psíquicas causadas por la vivencia de actos de violencia, de la pérdida de miembros de la familia y de otros hechos crueles que forman parte de una guerra.
- Aspectos traumatizantes de la historia individual y colectiva en las comunidades afectadas de la guerra de los años 80 en el río Coco.
- El trato social adecuado a las personas traumatizadas y la reconstrucción de la paz social en las comunidades.

Con la traducción por la psicóloga miskitu logramos una comunicación muy directa e intensa. Explicamos que el objetivo de la capacitación es entender, que puede existir una relación entre los problemas emocionales de los miembros de su comunidad con la historia vivida en esta región. Las guerras dejan consecuencias psíquicas muy pesadas en las personas, consecuencias que llevan en sus almas y cabezas cada una/uno de manera individual, quedan secuelas “por dentro”, físicamente invisibles, pero muy eficaces en su manera de influir en la vida emocional e intelectual de las personas afectadas.

Aprender a hablar y aprender a escuchar, puede dar alivio al compartir una historia colectiva. Esta comunicación respeta los requerimientos psicosociales y ofrece una forma de entender a las personas afectadas por un pasado que los atormenta, además implica un conjunto de procedimientos específicos

como una red de orientaciones para proporcionar una mayor calidad de vida en unas condiciones lo más normales e independientes posibles.

En la capacitación abordamos sobre los indicadores de un posible trauma y se refieren a personas, que muestran síntomas psíquicos o físicos como:

- gran tristeza
- falta de perspectiva
- falta de iniciativa
- un encierro en sí mismo
- resignación
- poco reconocimiento y aprecio de sí mismo/a
- agresividad
- insomnio
- alta presión

Todos estos síntomas se deben tomar en serio y considerar que pueden ser expresiones de un trauma.

El rol de las y los líderes les permite acercarse a la gente que puede necesitar ayuda y ofrecérsela, respetando los siguientes criterios:

- Brindar confianza e interés a la persona.
- Respetar si alguien no quiere abordar sobre la temática.
- Escuchar, sobre todo, porque es muy importante para que la persona pueda desahogarse de esa manera.
- Ayudar a la familia a expresar con palabras las vivencias traumáticas en un ambiente de apoyo y confianza. El silencio en torno al pasado traumático puede crear una barrera emocional entre los miembros de la familia.
- Motivar haciéndoles ver la perspectiva de su futuro y salir adelante por uno mismo que es lo primordial.
- Ayudar a las personas a desarrollar un sentido interno de orden y perspectiva para que puedan organizar su nuevo mundo.

Brindamos algunas recomendaciones

- La historia, es algo presente en la comunidad por lo tanto se debe de tener paciencia con unos.
- En las reuniones aprovechar para abordar sobre la temática.
- Entender desde su cargo o rol de responsables que tienen cada uno de los líderes que el problema o el comportamiento que presenta

alguien, probablemente tienen que ver con la historia, entendiendo lo que pasó, practicar la empatía o tratar de ponerse en los zapatos de esa persona.

Fue sorprendente la reacción inmediata de las y los participantes en las capacitaciones quienes expresaron por un lado cierta experiencia en reflexionar el vínculo entre la guerra y el estado emocional bastante afectado de una gran parte de la gente. Hasta que en sus propias palabras describieron procesos psíquicos que se referían a una traumatización. Por otro lado, se mostraron altamente interesados en seguir trabajando en capacitaciones que les ofrecieron dos miembros del equipo para realizarse en los próximos meses.

Como ejemplos de las intervenciones de las y los participantes citamos:

Con tus explicaciones siento que están hablando de mí, yo siento que están hablando de mí y tengo miedo hablar porque siento que cuando recuerdo y hablo puedo volver a aquella casa horrible donde estuve. Tengo mucho miedo al hablar. Tengo mucho dolor todavía, pero sobre todo más miedo (grupo focal, San Carlos, febrero 2011).

¿Cómo se manifiesta el siran?

“Primero una palpitación fuerte y una sensación de miedo. Sube la presión, da angustia y hasta se puede desmayar. Uno se siente débil, no duerme y se asusta de cualquier cosita. A veces anda hablando solo, hasta se suicida. Es un trauma. Pero hay otra clase de siran que se llama latawira, después de presenciar una muerte violenta, cuando se ve una matanza. Es un susto” (entrevista B.K., Asang, febrero 2011).

“Uno piensa mucho, come, pero no siente el sabor. Se orina el cuerpo y uno no se da cuenta. Hay muchos “hechiceros” que dicen que pueden curar, pero no lo saben, sólo saben cobrar. Hay los que tratan de curarse, pierden hasta su ganado y no encuentran curación” (entrevista L.E.D., Asang, febrero 2011).

Durante la guerra, me echaron presa, actualmente creo que me ha afectado porque mucho me enojo sin razón algunas veces y también padezco de mucha tristeza (grupo focal, Santo Tomás de Umra, febrero 2011).

Muchas personas quedaron asustados después de la guerra y resultado de todo esto llegan a padecer de la presión y otras enfermedades. Cuando uno está joven muchas veces no pone importancia en este aspecto, pero mientras va avanzando la edad te das cuenta que tanto nos ha afectado al tener acumulado. Yo me he quedado psicosiada y cuando estoy triste me escapo de ahogar (grupo focal con mujeres, San Carlos, febrero 2011).

Durante la guerra fuimos testigos de muchas cosas muy crueles, por eso es que ahora cuando oigo mucho ruido me pongo nervioso (grupo focal, San Carlos, febrero 2011).

Mi hermano presenció cómo cortaban la cabeza en la guerra y eso le ha estado afectando mucho (grupo focal, Asang, febrero 2011).

Cada 5 de Diciembre se me viene en la mente el sacrificio, tortura, que pasamos cada uno de nosotros eso se ha quedado en mi mente grabado (grupo focal, Asang, febrero 2011).

En la guerra fuimos expulsados y algunos murieron ya sea por tristeza por sus tierras y todos esos recuerdos que aún están latentes en cada una de nuestras mentes (grupo focal, Asang, febrero 2011).

Ahora me doy cuenta de la importancia de hablar sobre algo que te inquieta porque me acuerdo que una vez me sentí muy mal y me llevaron al hospital y tenía un poco alta la presión y me recomendó hablar con alguien si tenía algo que me inquietaba. Eso me ayudará a descargar las emociones negativas (grupo focal, Asang, febrero 2011).

El miedo está en cada uno de nosotros por ver tantas cosas horribles que presenciamos en la guerra (grupo focal, San Carlos, febrero 2011).

Todavía siento mucho dolor por todo lo que he perdido: mi casa, trastes de cocina, instrumentos de trabajo. Es hoy y no he logrado superar estas pérdidas (grupo focal, San Carlos, febrero 2011).

Todas estas citas se refieren claramente a una de las consecuencias más fuertes que dejó la guerra: los

dolores, las heridas, la angustia que se mantienen invisibles en las personas afectadas por diferentes acontecimientos de la guerra en la región del río Coco. Parece urgentemente necesario asistir a esta gente en su búsqueda de calmar sus dolores persistentes para lograr algo de alivio emocional después de tanto tiempo de sufrimiento.

Para entender un poco mejor los procesos psíquicos, sigue una introducción a la teoría del trauma/siran, siguiendo las preguntas:

¿Qué es un trauma?

¿Cómo se desarrolla?

¿Qué pasa emocionalmente?

¿De qué manera podemos asistir a la gente traumatizada y qué tenemos que respetar en particular en el trabajo con ella?

Aspectos teóricos

Los hombres y las mujeres que vivieron una guerra, con mucha frecuencia padecen de graves consecuencias tanto físicas como psíquicas, hasta muchos años después. A veces, el vínculo con las experiencias bélicas no se percibe fácilmente. Por eso, es importante para el trabajo educativo, social y de la salud con gente traumatizada tomar en cuenta muy cuidadosamente estos aspectos. Si se notan algunos problemas como tristeza o aislamiento de actividades diarias, probablemente tienen un trasfondo psíquico y hay que tomar en cuenta la posibilidad de una experiencia traumática como fuente de estos problemas.

El trauma es una herida grave en el alma, en la mente, que es capaz de influir fuertemente en la situación psíquica y física de una persona. Eso significa que los sentimientos, pensamientos y las funciones corporales pueden ser molestados hasta tergiversados por la influencia de las consecuencias del trauma. El trauma es causado por una experiencia en el fondo inaguantable y consiste en reacciones físicas y psíquicas que principalmente tienen la meta de asegurarnos la sobrevivencia. Por la gravedad de lo vivido, con mucha frecuencia se presentan síntomas que son capaces de influir fuertemente en la vida a partir de este momento. La definición medicinal wwwwde trauma: "La persona ha sido expuesta a un evento traumático en el cual dos de las siguientes situaciones están presentes:

- la persona experimentó, presenció o fue confrontada con un evento o eventos que involucran muerte, amenaza de muerte, herida grave o amenaza de la integridad física personal o de otros.
- La respuesta de la persona involucró miedo intenso, indefensión u horror" (cit. según Mathes Cane, 2004:279).

Una experiencia traumatizante es una extrema experiencia, que bajo ciertas condiciones puede causar un trauma. La base de cada trauma es una experiencia extremadamente amenazante pero, no cada experiencia extremadamente amenazante, causa un trauma. Eso depende de las circunstancias después de esta experiencia: cuando la persona encuentra a otras personas de confianza que le asisten con solidaridad, voluntad de escuchar y entendimiento no le va a causar daños traumáticos de tanta gravedad. Si la víctima de estos acontecimientos no puede contar con nada de eso, tiene que sufrir mucho más de las consecuencias en forma de síntomas.

Una experiencia traumatizante tiene características del susto de diferentes maneras, se le podría describir como algo que pasa:

- demasiado rápido
- demasiado abrupto
- demasiado fuerte y de esta manera sobrepasa todos los receptores psíquicos cuya tarea es filtrar y ordenar las percepciones del alrededor para darnos seguridad en el mundo y prevenir la desorientación.

Algunos **criterios de una experiencia traumatizante** pueden caracterizarse por el hecho que:

- es altamente amenazante psíquicamente o física- y psíquicamente,
- ni la lucha ni la fuga son posibles,
- yo ya no soy capaz de influir si voy a sobrevivir o no.

Si tratan de imaginarse tal situación, se van a dar cuenta que es vinculada con emociones bastante fuertes. En situaciones amenazantes ya no funciona bien nuestro aparato intelectual pero podemos contar con una **reacción psico-fisiológica** con la meta de garantizar nuestra sobrevivencia. Estos son, por ejemplo: una **tensión muy alta**, que pone el cuerpo en un estado de alerta y la **exclusión** de todas las circunstancias que no juegan ningún papel en la amenaza actual. Eso permite una concentración en

lo más importante del momento. Además, funciona la **disociación** como reacción para apartar el hecho actual de la persona que lo sufre. Con mucha frecuencia a las personas les parece como si miraran los hechos hasta a su propio cuerpo "desde fuera". Así no sienten ningún dolor y el alma puede imaginarse que todo esto no tiene nada que ver con ella misma.

¿Qué pasa después?

Es cierto que la vida continúa y de alguna manera tenemos que seguir adelante. Por un lado, con mucha frecuencia, la víctima muestra heridas físicas, visibles o internas. Cuando es accesible, un tratamiento médico puede salvar a la persona en la mayoría de los casos. Más difícil se presentan las heridas psíquicas, que siempre son invisibles y a veces se presentan hasta mucho tiempo después.

La situación psíquica se representa por la autopercepción de "soy víctima", y eso contiene:

- un sentimiento de completa impotencia – por no haber podido salir de la situación,
- un sentimiento de vergüenza – por no haber podido evitar caer en esta situación, y,
- con frecuencia: un sentimiento de culpa – por la idea equivocada de tal vez haber contribuido con algo que "merece" esta acción.

Estos son sellos que obstaculizan gravemente la resolución del trauma, por lo que la meta de cada trabajo con gente traumatizada son pasos hacia un alivio de sus dolores que ayuden a resolver algunos de estos "nudos psíquicos" que guardan la memoria de los acontecimientos traumáticos.

La resolución

Después de una vivencia tan extrema hay diferentes caminos de salida. El más fructífero es cuando es posible intervenir muy poco tiempo después del hecho. Eso significa que en tiempos de guerra tienen mucha responsabilidad los organismos de ayuda que entran primero para asistir a las víctimas. En estos momentos sería muy importante la asistencia psicológica para prevenir una traumatización con el desarrollo de síntomas graves. (Lamentablemente hay muy pocos ejemplos donde haya funcionado bien.) Por la experiencia y las investigaciones más sistemáticas en los últimos 15 – 20 años ya se conocen mucho mejor las necesidades de las víctimas.

Existen algunas reglas de emergencia para ser aplicadas lo más temprano posible. De las reglas que tal vez serían más importantes para aplicar inmediatamente después del hecho se podrían nombrar:

- asistir a la víctima para darse cuenta de la sobrevivencia, visualizar que el peligro ya pasó;
- dejar descargar la alta tensión física- y psíquicamente;
- recuperar una perspectiva más amplia;
- asociar el hecho con la vida y el alrededor o contexto;
- socializar la experiencia: superar la vergüenza hablando sobre lo que me pasó; y,
- ocuparse activamente en la construcción de su propia vida con todas sus necesidades y deberes.

En todos los casos donde se tratan vivencias que pasaron hace mucho tiempo, hay que tomar en cuenta que las heridas psíquicas todavía existen y que se tiene que respetar algunas reglas para evitar más daños a las personas. Eso vale como regla básica: “evitar más daños”. Por la situación tan delicada que las heridas psíquicas invisibles persisten y sólo a través de los síntomas desarrollados podemos identificarlas, es importante actuar de una manera muy cuidadosa. Para este trabajo se pueden aplicar unas reglas importantes:

- Ofrecer a las personas un “lugar seguro” donde realizar el trabajo de grupos o individual. Un lugar seguro tiene dos sentidos: por un lado, significa un lugar físicamente seguro sin molestia, sin testigos inesperados, etc. Por otro lado, es ofrecer a la gente un lugar seguro psíquicamente, lo cual significa confianza y protección. Hay que garantizarles guardar el secreto para que puedan tener confianza.
- Explicar a las personas que sí se sabe, que las vivencias bélicas siempre causan mucho dolor y sufrimiento, y que estás pueden pesar mucho en las almas. Hablar sobre eso, puede dar alivio.
- En caso que una persona, durante la plática, entre en un estado emocionalmente agitado, darle espacio a esta emoción, quedarse al lado de la persona, mostrarle empatía y acompañarla después a otras temáticas que se refieren a las fuerzas y los logros ya alcanzados.
- Aceptar la información dada. No insistir en más informaciones cuando a las personas les cuesta hablar al respecto. No insistir en aclarar contradicciones en caso que ocurran.

- Respetar los mecanismos psíquicos de control o protección como p.ej. la disociación tanto como límites emocionales: no tratar de interpretarlas o resolverlas.
- Asistir a las personas en reconocer y valorar sus propios recursos – sus fuerzas, sus logros – y la manera cómo lograron sobrevivir todo este horror.
- Asistir a las personas a socializar su experiencia: superar la vergüenza hablando sobre lo que le pasó – muy cuidadosamente porque es muy difícil y cargado con mucha emoción pesada.
- Reforzar todas las posibilidades de la persona de entrar de nuevo en acciones de organizar mejor su propia vida.
- Terminar cada conversación o trabajo grupal tocando temas no cargados de dolor, hablar de los logros ya alcanzados y/o perspectivas deseables para el futuro.
- Si se trabaja principalmente, de forma grupal, ofrecer a los y las participantes una plática individual adicional en caso que haya algo más que quieran contar fuera del grupo.

Para todas las **personas responsables** como promotores o multiplicadores que entran en el trabajo con gente traumatizada es necesario cuidarse a sí mismo sobre todo emocionalmente y utilizar algunos medios para la **autoprotección**. Para eso sirve:

- Trabajar en equipo.
- Intervisión o supervisión durante todo el tiempo del trabajo.
- Documentación que incluye la propia situación emocional (diario de trabajo).
- Mantenerse cuidadosa/o con sí misma/o, de la misma manera con la gente con quienes trabajan.

Medios acompañantes

El trabajo individual o grupal con gente traumatizada no solamente cambia a las mismas personas sino que también tiene una repercusión en la vida social de la comunidad. Como el trasfondo de toda la experiencia traumatisante es una historia bélica hay que aplicar también algunas intervenciones sociales para asistir a la integración del nuevo acceso a la historia compartida.



Wangki Awala en San Carlos, Feb. 2011.

Formas posibles de tales intervenciones serían, entre otros:

- Procesos de mediación, acompañados por personas externas.
- Proyectos del aprendizaje de la pacificación
- Iniciar la revitalización de rituales tradicionales sosteniendo la cohesión social

Conclusiones

- Bajo el aspecto psicosocial, esta investigación mostró la gran necesidad de ocuparse de la gente traumatizada en la región del río Coco. Será necesario dar muchas más capacitaciones a las personas socialmente responsables, como líderes comunales, maestros y maestras, enfermeras, médicos, políticamente responsables a nivel comunal y regional, por profesionales especialistas en psicología social y trauma. En eso serviría un currículo universitario para complementar la carrera de psicología. Además, sería necesario alimentar el discurso político a nivel nacional sobre la historia del siglo pasado y sus consecuencias psíquicas y sociales.
- Una gran parte de esta etapa de investigación y capacitación se basó en la experiencia recogida

en el trabajo de investigación: “Las mujeres valientes del Wangki Awala” en el que participaron dos miembros del equipo actual. La comparación entre los dos trabajos, permite el supuesto que el aspecto de género juega un papel muy importante en la vivencia, la percepción y el tratamiento de las experiencias de la guerra. Como el enfoque de esta investigación se centró casi exclusivamente en los mensajes de hombres, se percibe la diferencia con las expresiones de las mujeres que participaron en la investigación anterior. Los roles de las mujeres y de los hombres en una situación bélica se distinguen fundamentalmente y por eso, parece importante diseñar el concepto científico de una manera que refleja intensamente el aspecto de género. Proponemos continuar con una investigación con enfoque detallado en las diferencias por género.

- Además, proponemos continuar con un estudio sobre un asunto que en Nicaragua todavía no tiene mucha repercusión en comparación con otros países en situaciones de postguerra. Esta vez, solamente pudimos observar algunas expresiones individuales del gran deseo de encontrar los restos de un ser querido para poder despedirse e inhumarle, pero las experiencias en los países vecinos muestran que esa temática juega un papel importante en la construcción de la paz social en regiones en situación de postguerra.

“¿Todavía existe el río?” – Desafíos del futuro y aprendizajes desde la memoria

Algunos de los habitantes del río Coco tienen el don de poder ver en el sueño lo que trae el futuro. Es una “bendición especial”, como dicen, que les permitió en el pasado asegurarse el retorno al río, contra todas las predicciones, porque “lo habían visto en el sueño”. Es la visión del futuro que se proyecta desde el pasado.

La memoria permite recordar el pasado, tanto a los individuos como a las sociedades, y así forman una memoria colectiva que es una memoria social en transformación, lo que percibimos como “nuestra historia”. Sin conocerla, no tenemos futuro. Sin volver “a ver el río”, aunque sea en el sueño, perdemos la seguridad de haber vivido un pasado muy propio, el “nuestro”, que no es otra cosa sino la memoria colectiva construida por generaciones en función de una identidad como pueblo. Por esta razón, una colección de memorias individuales, como la que estamos presentando, aunque fragmentadas y subjetivas, que hasta dejan mucho espacio para contradicciones, representa una herramienta importante para construir el futuro, visto no como una imagen concreta y acabada como en el sueño, sino como el escenario de un esfuerzo común formativo. Es la “vuelta al río” en forma definitiva, río como hábitat geográfico y como lugar del ser para vivir en paz y libertad.

Las experiencias durante la guerra llevaron a una gran decepción y desilusión sobre los fines de una movilización política cualquiera. No existe revanchismo, sino un desprecio hacia los operadores del poder de ambos bandos, contra el clientelismo sin límites, ni vergüenza. A la falta de credibilidad general de los líderes políticos se agrega la precariedad de la “ayuda” por “proyectos”, frecuentemente para cooptar a los “beneficiados” para fines políticos y partidistas espurios.

Como paz y libertad para los Miskitu son considerados sinónimos, la guerra, entendida como ausencia de ambas, dejó una deformación de la vida comunitaria que se basaba en principios de reciprocidad, una distribución de cargos, servicios y bienes y en el consenso. Hay todavía profundas divisiones que dificultan la reconstrucción del tejido social y la formación de códigos de conducta compartidos. El Buen Vivir, parece estar lejos de la actualidad, tanto en la retrospectiva

del pasado, como en la visión de un futuro, todavía incierto.

Existe, para muchos, la convicción de que la guerra fue en vano y las reivindicaciones históricas siguen incumplidas: tierra segura – autonomía real – libertad amplia – una paz que se basa en la justicia. La autonomía actual, parece a muchos como “burla”, porque las decisiones se siguen tomando en Managua, “como siempre”.

Como secuela directa de la guerra quedó grabada en la memoria la violencia sistemática y arrasadora del nuevo Estado revolucionario de los años ochenta, que dejó una población con un profundo sentido de miedo y desprotección que hasta hoy está presente. La expulsión de las comunidades del río Wangki, la quema de las viviendas y lugares de culto, el traslado a lugares desconocidos, sigue vivo en la memoria de los adultos mayores. Hay testimonios horrendos de matanzas y torturas de inocentes, impunes y sin indemnización alguna. Los ideales por detrás de las cruelezas cometidas quedaron en el olvido, pero prevalece el dolor y la convicción del “nunca más”. Entre los combatientes de los dos bandos, se repiten las mismas historias que terminan con la constatación del sin sentido de tanta violencia.

La Iglesia Morava, centro de la identidad colectiva miskitu, seguía predicando la paz, pero algunos pastores llegaron a la conclusión de que se había terminado la “mansedumbre” y que ahora habría que defender los derechos “ojito por ojo y diente por diente”. La maldad de los armados, causó espanto y estupor, la crueldad ilimitada fue vista como una pérdida de la ética humana que llevó a un trauma generalizado en la generación de las víctimas y entre algunos actores.



Arco iris sobre el Wangki Awala, Feb. 2011.

Las llagas abiertas de la guerra, los dolores, las heridas y la angustia, dejaron en la región una gran cantidad de personas con síntomas del *siran* (trauma) y con brotes de “*grisi siknis*”. Es el dolor adentro que no deja vivir sin sustos. Hay importantes diferencias entre mujeres y hombres en su percepción de lo ocurrido y en las formas de buscar sanación, sea a través de las iglesias, con prácticas de la medicina tradicional o con ayuda psicológica. Todavía no existen iniciativas coordinadas de recuperación de los restos de los muertos para darles una sepultura y para señalar los lugares conmemorativos para los acontecimientos más dolorosos del conflicto armado. La cultura de una memoria de la guerra apenas está comenzando a materializarse, creando lugares de la memoria no solamente en mentes y corazones, sino también en los lugares físicos para quedarse como un momento para las generaciones de la post-guerra.

Bibliografía utilizada

- Americas Watch. 1985). *Violations of Laws of War by Both Sides in Nicaragua (1981-1985)*. 8 (1985).
- Arendt, H. (1966). *The Origins of Totalitarianism*. New York: Harvest.
- Azcona, Jesús. (1988). *Para Comprender la Antropología 2: La Cultura*. Navarra. España: Editorial Verbo Divino.
- Bataillon, Giles. (2008). *Génesis de las guerras intestinas en América Central (1960-1983)*. Paris.
- Bataillon, Giles. (2009). *Enquête sur une guérilla. Nicaragua (1982 – 2007)*. Paris.
- CACRC [Central American and Caribbean Research Council]. (1998). *Diagnóstico general sobre la tenencia de la tierra en las comunidades indígenas de la Costa Atlántica*. Informe para el Banco Mundial, de Charles Hale, Edmund Gordon y Galio Gurdián. Austin, Bluefields y Pto. Cabezas.
- Choque y Quispe. (2010). *El buen vivir desde la concepción de los pueblos indígenas*. Mundo Indígena.
- Chow, Octavio, et al. (1998). *Los Cazadores Invisibles: Una Leyenda de los Indios Miskitos de Nicaragua (Stories from Central America)*. San Francisco: Children's Book Press.
- CIA. (1983). Psychological Operations in Guerilla Warfare: A tactical manual. citado según: *Psychological operations in guerrilla warfare: the CIA's Nicaragua manual, with Essays by Joanne Omang and Aryeh Neler*. New York, the CIA's Nicaragua manual, with essays by Joanne Omang and Aryeh Neler. Neva York: Vintage.
- CIA. (1983). *Psychological Operations in Guerilla Warfare: A tactical manual*.
- CIERA. (1981). *La Mosquitia en la Revolucion*. 1a Ed. Managua.
- Cunningham Mirna (2009). *Documento sobre el buen vivir en pueblos indígenas*. Documento sin publicar.
- Davis, Sandra/Barbeyto, Arely/Moreno, Teresa/Trübwasser, Gerhild. (2007). *Las mujeres valientes del Wangki Awala. Reconstruyendo nuestras almas y esperanzas*. Universidad de las Regiones Autónomas de la Costa Caribe Nicaragüense. Managua.
- Davis, Sandra, et al. (2010) *Memorias por la paz, voces de hoy: Testimonios vivientes sobre la construcción de la Autonomía en el Caribe Nicaragüense*. Documento sin publicar.
- END. (2009, 06. 08.). "Navidad Roja en congelador oficial".
- Fischer, Gottfried/Riedesser, Peter. (1998). *Lehrbuch der Psychotraumatologie*. München.
- Foucault, Michael. (1997). *Il faut défendre la société: Cours au Collège de France, 1975-1976*. Paris: Seuil.
- Fox, Donald. et al. (1985). *Abuses against Civilians by Counterrevolutionaries operating in Nicaragua*. Washington D.C.: IHR Law Group.
- Frühling, Pierre, Miguel González y Hans Petter Buvollen (2007). *Etnicidad y Nación. El desarrollo de la autonomía de la Costa Atlántica de Nicaragua (1987 – 2007)*. Cd. de Guatemala.
- García, Claudia (1997). *Diferentes niveles de identificación de la población miskita de Asang, Río Coco*. Revista Wani (No. 21). Managua: CIDCA-UCA.
- García, Claudia (2007). *Etnogénesis, hibridación y consolidación de la identidad del pueblo miskitu*. Madrid.
- González, Claudia (2009). *La paz un reto para la humanidad*. San José, Costa Rica.

- Grünberg, Georg (1981). *Las nacionalidades de la Costa Atlántica de Nicaragua en la Revolución Sandinista*. En: Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales 103:33-55, UNAM. México.
- Haberkorn, Lisa (2006). *Introducción en la terapia somática del trauma*. Viena (traducido por Gerhild Trübswasser).
- Hale, Charles (1994). *Resistance and Contradiction. Miskitu Indians and the Nicaraguan State, 1894 - 1987*; Stanford.
- Hawley, Susan (2003). *La Guerra Santa: La Iglesia Morava y los Miskitos y en la Década de los Ochenta*. Revista Wani (No. 32), 37-48. Managua: CIDCA-UCA.
- Hawley, Susan (1997). *Protestantism and Indigenous Mobilisation: The Moravian Church among the Miskitu Indians of Nicaragua*. Cambridge Journal of Latin American Studies (29), pp. 111-129.
- Hawley, Susan (1996). Does God Speak Miskitu? The Bible and Ethnic Identity among the Miskitu of Nicaragua. In M. G. Brett, Ethnicity and the Bible (pp. 315-342). Leiden/New York: E.J. Brill.
- Helms, Mary (1976). *Asang: Adaptaciones al contacto cultural en una sociedad miskito*. México.
- Hill, Jonathan (1988). *Rethinking history and myth*. Chicago: University of Illinois Press.
- Lederach, John (1998). *Construyendo la paz: Reconciliación sostenible en sociedades divididas*. Bilbao.
- Levine, Peter A. (1999). *Curar el trauma*. Barcelona: Ediciones Urano.
- Levine, Peter A./Klein, Maggie (2005). *Verwundete Kinderseelen heilen*. München.
- Mathes Cane, Patricia (2004). *Trauma: Sanación y Transformación*. 5ta edición, Managua.
- Mbembe, Achille (2003). Necropolitics. En: *Public Culture*, 15(1), pp. 11-40.
- Membreño Marcos. (1994). *La estructura de las comunidades étnicas*. Managua: Editorial Envío.
- Núñez, Carlos. (1983). *Corresponsales de Guerra: Testimonios de cien días de sangre, fuego y victorias*. Managua: Barricada.
- OEA (1984). Report on the Human Rights Situation of a Segment of the Population of Miskito Origin. (26).
- ONU (1949, Agosto 12). *Convenios de Ginebra de 1949 y Protocolos Adicionales*. Ginebra: Base de datos legal ACNUR, <http://www.acnur.org/secciones/index.php?viewCat=272> [visitado 05/11].
- Ottomeyer, Klaus/Preitler, Barbara/Spitzer, Helmut [Eds.](2010). *Look I am a Foreigner. Interkulturelle Begegnung und psychosoziale Praxis auf fünf Kontinenten*. Klagenfurt/Celovec – Wien/Dunaj: Drava Verlag.
- Pérez Chiriboga, Isabel. (2002). *Espíritus de vida y muerte. Los Miskitu hondureños en época de guerra*. Tegucigalpa.
- PNUD (2005). *Informe de Desarrollo Humano. Las Regiones Autónomas de la Costa Caribe ¿Nicaragua asume su diversidad?* Managua.
- Reddemann, Luise (2001): *Imagination als heilsame Kraft*. Stuttgart: Pfeiffer bei Klett-Cotta.
- Roldán Ortega, Roque (2000). *Legalidad y Derechos éticos en la Costa Atlántica de Nicaragua*. Bogotá, Colombia.
- Rothschild, Babette (2002). *Der Körper erinnert sich*. Essen.

- Schneider, Robin (1996). *Rebellion der Mískito. Indianische Sozialbewegung und sandinistische Revolution in Nicaragua*. Berlin.
- Trübswasser, Gerhild. (2006). Der „Wahnsinn“ am Rio Coco. Eine interethnische Studie über eine Form der „Besessenheit“ bei zwei indigenen Völkern in Nicaragua. En: WERKBLATT 56, Zeitschrift für Psychoanalyse & Gesellschaftskritik, pp. 46 – 65.
- Vilas, Carlos M. (1987). *La economía de enclaves en la Costa Atlántica*. En: Revista Wani (No. 5), pp. 8-28.
- Wheelock, Jaime (1974). *Raíces Indígenas de la Lucha Anticolonialista en Nicaragua*. México: Siglo XXI.
- Whitten, Norman (1996). *The other side of development en Amazonian Ecuador*. Chicago: University of Illinois Press.
- Williamson C., Dennis.(1997). *Análisis económico de la Inversión Extranjera Directa en la Costa Atlántica de Nicaragua*. Managua.



Las neblinas del amanecer en el Wangki Awala en San Carlos, Feb. 2011.

ANEXOS

1. Historias de vida – Experiencias Individuales

Tremenda Rotación: Entrevista individual con L.W.A., San Carlos, febrero 2011

Lloyd²⁵ es un joven miskitu de 36 años, alto, delgado, nació en 1975 en Andris, Río Coco abajo. Tiene cuatro hermanos, hoy vive en San Carlos, está casado y tiene 3 hijos de entre 5 y 10 años. Aparte de ser profesor de primaria, para el cual dice ganar un “salario de miseria”, trabaja para Acción Médica Cristiana y otros organismos de forma ocasional, “de camarón”, como lo llama. Como persona parece un hombre joven, abierto, optimista, positivo, y comunicativo.

Como informante histórico, Lloyd menciona muchas fechas y días de acontecimientos exactos, y tiene lo que me parece la percepción fresca y directa de un niño. Dice al respecto: “Yo era chavalito pero yo siempre vi las cosas que pasaron. Vos sabés, hay chavalos que son astutos, curiosos. Yo era así”. Durante la entrevista a veces le preguntaba, “¿y vos te acordás, siendo niño?”, a lo que respondía: “Sí! cuando no! Yo me acuerdo de todo, todo”, y agrega que muchas veces solo miraba, “yo no pensaba nada, yo lo estoy viendo lo que pasa”.

Sus primeros recuerdos comienzan a los cuatro años de edad cuando vivía con sus padres en Bonanza (1976-1980), lugar donde su papá trabajó como molinero en las minas de una compañía US-americana. El niño de cuatro años, los combates de la insurrección 1979 en Bonanza los recuerda como “una gran guerra con muchos muertos”. Tuvieron que huir de regreso a Andris, porque sospechaban que su papá era “oreja”. Se pensó entonces que todos los trabajadores de la empresa eran “somocistas”. Cuenta que mataban a algunos jefes, hubo tortura, entonces se fueron. “Mi papá dijo, no soy somocista ni de nadie, yo trabajo y como. Mi vida es única, entonces nos vamos al Río Coco.” Lloyd recuerda ver muchos muertos, recuerda que pusieron la bandera rojinegro, y que llevaron en camiones los muertos, civiles y militares somocista: “Algunos no llegaron [a reconocer sus muertos familiares] por miedo que les iban a matar también. Algunos muertos los quemaron también”.

ANDRIS 1980: llegaron en julio, “un día martes” a Andris. A los seis meses, “comienza la guerra. Otra vez. Corrimos de la guerra y ahí comienza otra vez”.

CLANDESTINO EN LAS MONTAÑAS: Primero la familia tuvo que huir varias veces a las montañas cercanas, sin armas, “sólo con machetes, palos”, ya que al inicio de la guerra llegaron personas de YATAMA a recolectar de la población las armas sencillas de cacería, 22, etc, para sus combates.

NAVIDAD ROJA Y SALIDA: A la pregunta que sintió al ver su comunidad en llamas, dice: “Como era niño, no pensé nada. Pensé que nos íbamos en otro lugar mejor”. – “¿No lo sentiste entonces como un susto, una gran pérdida?” – “Qué voy a sentir, nada. Sólo estaba preocupado por la vida de mi mama.”

AMENAZA DE MATAR A SU MAMÁ (EL TRASLADO A TASBA PRI): En 1982, Lloyd tenía 6 años, recuerda “caminando detrás de mi mama” saliendo de su comunidad de Andris juntos con 167 familias hacia Rosita. Primero caminaron seis horas. “Mi mama estaba embarazada, y siempre tenía problemas con el embarazo, vomitando sangre”. Recuerda que el capitán del EPS dijo (Lloyd entendió bien el español, porque en Bonanza hablaban sólo español): “Esta señora para que la vamos andar cargando, mejor eliminar y menos carga”. “Yo comencé a llorar. Mi papá llevaba una mochila grande con un niño, entonces mi papá dijo, mejor mátame a mí con mi esposa y mis niños todos. Ahí el capitán nos permitió seguir, sacaron una hamaca y la cargaron.

DEJAR AHOGAR A UN SANDINISTA: En su camino tuvieron que cruzar una laguna, (Laguna de Bipbilá), que en partes estaba honda, y se hundieron unos soldados del Frente, que no sabían nadar. Dice Lloyd: “Yo lo vi, ayyyhhhhh, así andaba, ahhhhh, se hundió, ¡vení ayudáme!, como los otros no sabían nadar, no lo podían agarrar. Ni los miskitos que sabían nadar vinieron a ayudar. Porque no quisieron, no querían salvarlo, por lo que habían hecho.

²⁵Pseudónimo

EL TRANSLADO EN CAMIONES: después de un día de caminar, llegaron a un lugar que se llama Lim Wihta donde les esperaron unos 15 camiones. Salieron hasta el día siguiente, y no había casas donde dormir ni comer, ni cocinar, nada, nada, mucha gente lloraron. “Mi abuela llorando por su comunidad, por sus animales”, que habían matado frente a uno, “pam-pam-pam, quemaban todas las casas, la iglesia, todo, todo.”

ESPERANDO EN TRONQUERA: Tres días se quedaron esperando, para cocinar arroz tuvieron sólo unos tanques [bariles] de gasolina cortadas, entonces la comida sabía fea, daba diarrea, y la carne era cruda.

EN EL CAMINO: El traslado duró más de una semana. Pasando por Wawabum, se detuvieron 4 días, esperando más gente de otras comunidades. En total había más de 100 rastas llenas de gente, 2-3 familias en cada ristra, con fuerte escolta de camiones militares IFA adelante, en medio y detrás.

MI MAMA LLORABA TODO EL DÍA: En Truhlaya se paró el tren otra vez. La familia de Lloyd encuentra ayuda de amigos finqueros (su papá conoció mucha gente del tiempo de su trabajo en Las Minas), que les ayudaron con alimentos, yuca, maíz, carne y cusuco. “Me acuerdo que la miro a mi mama, toda su vida, todo el día, cocinando y llorando, y también me pongo a llorar.” “Y como pasaron ya tres meses, me di cuenta que hay un problema. Sin lugar fijo.”

LLEGADA A COLUMBUS: ahí había siete comunidades, Andris, Tuskrú Sirpi, Tuskrú Tara, Bihmuna, Kip, Saupuka, y Wasla. “Primero, llegando ahí, no hay nada, nada, así vacío”. Los hombres eran obligados a trabajar, comenzaron a chapear, y se construyeron chamas de lona y plástico”, Lloyd ayudando también, jalando palos pequeños para el techo. En una champa vivían de 10 a 15 familias.

SU PERRO LES SALVA LA VIDA: “Yo en este tiempo tenía un perrito, que nunca lo dejaba. No sabía que se iba a hacer cazador. Esto me salvó, eso también, te cuento”. Como tenían que aguantar hambre, salieron nuevamente a buscar ayuda de amigos que vivían en esta zona. Juntos con los amigos cazaron y Lloyd recuerda que una vez cazaron dos cusucos, maíz y yuca a Columbus. “Teníamos que compartir diez familias que vivían en esta champa. Dos cusucos para diez familias. Los niños ahí viendo cuando se estaba cocinando. Los viejitos dijeron: ‘Primero a los niños, el último chingaste para nosotros, podemos aguantar un poco más.’ Alcanzó y hasta sobró.

Así vivíamos un mes, saliendo, cazando, yo con mi perro, sacaba bastante cusuco. Se llamaba Lobo, era peludo con nariz puntada. Yo lo cuidaba como si fuera... así en la cama dormía, por cualquier cosa.

LLEGA COMIDA y CASAS: Despues de dos meses finalmente llega la comida en 4-5 rastas con harina, azúcar oscuro grueso, arroz, frijoles “que parecieron piedra, DURO, yuca grande también dura. Cada familia recibía su ración”. Al año se construyeron las casas estilo prefabricado, en un día construyeron 10 casas.

“TASBA PRI”: Resulta interesante que Lloyd no menciona el nombre de “Tasba Pri”. Al preguntarle afirma que “Tasba Pri” era el nombre de “toda la ciudad”, el conjunto de Columbus, Sumubila, Sahsa, Wasminona.

TRABAJO EN “COOPERATIVAS”: Ya no hubo mucha escasez de alimentos, eso no sólo por la ayuda que llegó, sino también porque se formaron grupos de trabajo en “cooperativas”. Lloyd describe a estos como “trabajo forzado”, entre las comunidades a gran escala, porque todos los productos se los quitaron. Hasta después recibieron también pedazos propios para sembrar uno mismo para el consumo propio de su familia. El arroz era muy bueno (70-80 quintales/ hectárea), mientras que los frijoles no dieron buen resultado, recuerda Lloyd.

ESCUELA / ALFABETIZACIÓN: En 1982-83, por orientación del gobierno, se construyeron en 4 días casas de palma para escuelas. Los profesores llegaron del Pacífico. “Yo entré a preescolar, aunque con edad avanzada (7-8 años). “También alfabetizaron, la gente le gustó mucho, mi mama estudiaba ahí”. La enseñanza era en los dos idiomas, español y miskito. También en el 1983, el gobierno construyó centros de salud, con médicos y enfermeras. Al inicio del 1984, la gente estaba bien acondicionado: tenía su casa, trabajaba, hubo salud básica, incluso muchos comenzaron a trabajar en oro, en los caños, en pozos, de 15, 20 pies. “Hubo dinero, hasta nosotros los niños de 12, 13 años tuvimos dinero. Yo ayudaba a mi papa. El me hizo una panita así, me enseñaba, y tuve también mi dinerito”.

EL PEDAZO DE ORO PARA RECONSTRUIR SU CASA: Hubo oro en polvo y en granitos. “Una vez encontré por debajo de una piedra, un tuco así [enseña un trozo de tortilla que nos estamos comiendo durante la entrevista, de tamaño un poco más grande que una moneda de 10 Córdobas], y pesaba! Lo traje a Andris, mi mama lo vendió y con eso casi reconstruimos nuestra casa después del regreso”.

LA GUERRA LLEGA A TASBA PRI: “Inicio de 1984, un día viernes a las 4:00 de la madrugada comienza la guerra ahí, rrrrrrrrrrrrr [hace el sonido]. Toda la gente tenía que meterse en trincheras, todo el mundo corriendo”, hasta recuerda que en calzones salía. Hubo muertos, gente huyendo. “Llegaron los *unta uplika* [guerrilleros, literalmente “los que andan en la montaña”] con pelo hasta aquí [señala el rabo], barba hasta aquí [señala el pecho], muchachos de 18, 20. Y se llevaron a los jóvenes, en total se llevaron 80, muchachos y muchachas, y dos viejos, como secuestrados, para llevarlos a Honduras, entrenarlos y armarlos”. Algunos sospechados por ser “orejas” torturaron. De mi, familia no se llevaron a nadie. No reclutaron a niños, pero jóvenes de 17, 18 años. “Se los llevaron forzados totalmente”. Al día siguiente hubo una contraofensiva del EPS, unos 500 hombres, por tierra, en helicóptero, pero ya no estaba nadie, ya se habían ido.

EL RETORNO AL RÍO COCO: Desde este incidente durante unos dos meses ya no se les permitió salir, ni para sembrar ni lavar oro. “Nos tenían presionados”, dice. Finalizando 1984, hubo rumores que iban a regresar, y de repente llegaron unos camiones grandes, y los soldados avisaron gritando [Lloyd está imitando la voz de un militar]: “¡Toda la gente de las comunidades del Río Coco tiene que alistarse ya! ¡Que van para sus comunidades nuevamente! Tienen tres días, si quieren llevar madera, cinc, pueden llevárselo.” Mi papá dice: “¿Eso qué es, broma o qué?”.

LLEGANDO A KUM, TODO ESTÁ MINADO: alguna gente se quedó allá [en Tasba Pri], pero la mayor parte decidió regresar. “Mi papá se llevó madera, todo el zinc, era buen zinc, entonces no dejó ni un pedazo. Pasamos una semana en camino. Llegando a Kum/Río Coco, hubo mucha presencia de militares”. Recuerda que no se podía mover porque todo estaba minado. Les dijeron que de ahí adelante cada uno tenía que ver cómo resolver el transporte: “Hasta aquí nuestra misión, ustedes verán cómo llegar a sus comunidades”. Recuerda Lloyd que sus padres los dos llorando, “¿Cómo lo hacemos? no tenían pipante, no tenían nada.

SE HUNDE LA BALSA: Los padres oraron a Dios, como resolver esta situación. “Buscamos en los alrededores árboles y encontramos unos diez troncos grandes de bambú, para hacer dos balsas. En una montaron todos los materiales, zinc madera, utensilios de la casa, cazuelas. El río estaba lleno, y en una vuelta del río llegando ya cerca de Andris, habían unos remolinos fuertes y la balsa con todos los materiales se hundió, “perdimos todo, todo, todo, todo lo que tenemos”, 66 láminas de cinc, todo todo. “Cuando se

levanta la punta ya se sabe, se comenzó a hundirse todo”. En este momento, el padre de Lloyd logra cortar el mecate entre esta balsa y la otra en la cual estuvieron. “Hasta la fecha nunca lo sacamos. Mi mama cuando se dio cuenta lloró, pero no reclamó nada a mi papá, no dijo nada. Yo también llorando.” También su perro murió en este accidente, un palo se cayó encima y lo mató.

INSTALÁNDOSE EN ANDRIS A COMO SEA: Llegaron a Andris con una gente que les dio raid en pipante. Comenzaron a limpiar el terreno y construyeron una champa sencilla con palma. Recuerda Lloyd que todo el mundo está pensativo o llorando, “mi tía llorando, mi otra tía llorando, otro llorando”. Con la ayuda de Pablo MacDavis, un amigo de la familia que en este tiempo trabajaba con un organismo CEPAD consiguieron láminas de cinc y comenzaron poco a poco, limpiar monte, chapeando. “Vos vieras, culebras que hubo, serpientes, bastante, bastante”. Sembraron postes, y todo el mundo va ubicándose. Se formó una directiva, el juez, se distribuyeron las tareas comunitarias, etc. “Unos zancuderos, vos viera como estaba. Los brazos de uno brillaban de zancudos”. Por esto hubo también brotes de malaria, y no había atención médica y ni con medicina tradicional se pudo controlar la enfermedad y mucha gente murieron.

NUEVAMENTE GUERRA Y NUEVAMENTE TRASLADO: Para en 1985, “ya todo el mundo tenía su casita, sus gallinas, chanchitos, huertos, repollo, tomate”, cuando en abril “llega otra vez la guerra (en una loma entre Kum y Wasla, donde había base militar del Frente Sandinista), fuerte, tu tu tu tu tu tu tu tu - pichhhh, tu tu tu tu tu tu tu tu...” Viene un día un dirigente de los *unta uplika* (guerrilleros) diciendo que todos tenían que moverse, nuevamente. Dice que vienen invasiones, combate. “Comenzamos [alza la voz] OTRA VEZ... para Honduras. Dejamos las casas OTRA VEZ...”, sólo agarraron ropa y sus cositas.

EN TAPAM LAYA /HON (ACNUR): En toda esta zona hubo combates fuertes, en Wasla, Waspam río abajo, Bilwaskarma, Sakling, Bachilaya... Primero las familias de Andris se quedaron una semana cerca del Río Coco al lado hondureño en un lugar llamado Klauban. Despues caminaron unos cuatro días a Tapam Laya. El primer mes era duro, tuvieron que conseguir alimentos, pescado y bananos del Río Coco. Despues recibieron comida de ACNUR, pero en cantidades muy limitadas, solo harina,. La carne la gente tenía que rebuscar. No era prohibido salir del campamento, Lloyd se acuerda que salía a pescar de noche barbudos.

RETORNO DESDE HONDURAS: Mientras que alguna gente se las llevaron aparte vía Managua, la familia de Lloyd caminó, Dilatando tres días ya que andaba su abuela también, durmieron cada noche en otra comunidad, hasta llegar a Andris. La casa siempre estaba ahí, pero el monte había crecido de nuevo. Hasta hoy día la gente se está recuperando poco a poco. “No como los tiempos de antes de la guerra, pero poco a poco, están teniendo sus animales”. En materia de educación destaca Lloyd que hoy día la situación está mejor, porque ya hay una escuela secundaria.

SECUNDARIA E INTERNADO EN WASPAM: Del tiempo de su juventud entre 1985 a 1990 en Andris no cuenta mucho. Como cambio marcado Lloyd menciona el traslado a Waspam en 1991, cuando a sus quince años entra a la secundaria viviendo en un internado. Describe este tiempo como un periodo difícil, no tenía familia en Waspam, aguantó hambre. “Mi mama me mandaba comida, mi arrocito, frijoles”, tenía que trabajar limpiando patios, chapear, ingreso con el cual paga su colegiatura.

COMIENZA A TRABAJAR DE MAESTRO: A partir del 1996, trabaja de maestro en Tuskrú Tara para el Gobierno RAAN por un salario simbólico “muy miserable” (547 C\$/mes). Cuenta que a veces sólo retirando su pago gastó todo por completo en transporte, “no me quedaba nada”. Paralelamente comienza a trabajar como promotor con Acción Médica Cristiana para mejorar sus ingresos.

SAN CARLOS: En 2000, Acción Médica Cristiana lo manda a San Carlos, primero con un contrato de 8 meses, donde conoce a su futura esposa, y se queda. Trabaja en distintos proyectos a corto plazo, siembra arroz, y como estaban buscando un profesor de primaria, comienza a trabajar como profesor, aunque sin salario. Por los primeros dos años trabajó de esta forma voluntaria, a veces recolectaron entre los alumnos, pero no tenía básicamente ningún ingreso. A propia iniciativa viaja finalmente a Managua a hablar con el delegado del MINED. Llevó cartas de respaldo de los líderes comunitarios, y logró integrarse a la planilla del MINED. Recuerda con alivio que después de dos años finalmente apareció su nombre en cheque oficial. Dice: “Aunque sea como suero que cae, pero seguro”. Hasta hoy día estoy sirviendo en mi comunidad, para que los niños tengan una educación. Desistió una propuesta de juntarse al negocio de drogas (un amigo le ofrece, en sus palabras, de “hacerse mafia”). “Yo mismo estoy estudiando en URACCAN para enseñar mejor a mis alumnos”. Ya tiene

más de 10 años de vivir en la comunidad y dice que “ya soy nativo de San Carlos”.

¿NÓMADA? Cuenta que su mama le dijo una vez: ‘Hijo, vos nunca vivís en un lugar fijo’. Yo le dije: ‘Los trasladados, no fue por gusto’, nuevamente el traslado, no fue nuestro gusto. También salir de Bonanza, no fue nuestro gusto. También, el traslado a Waspam era por necesidad, porque no hubo secundaria en Andris. Y hasta después otra vez a Tuskrú Tara y ahora San Carlos, fue por necesidad de encontrar trabajo. No es por gusto, no sabemos dónde vamos a vivir.

UN COMPROMISO CON LA COMUNIDAD: Hoy día Lloyd siente que tiene un gran proyecto que es el trabajo para su comunidad, educando, dando ideas, compartiendo experiencias, como organizarse mejor, como tener una buena comunicación, “todo esto para nuestra convivencia social. Yo quiero trabajar para algo real pasa en esta comunidad. [...]

METÁFORA GUÍA “TREMENDA ROTACIÓN”: “Hoy día tengo mi casa, tengo mis hijos, mi trabajo, pero te digo, ha sido *tremenda rotación* que he vivido. ¿Cómo salió la historia? Es una gran historia.

REFLEXIÓN SOBRE TEMAS SOCIALES: “Aunque sufrimos mucho, enfrenté mucho, todas estas situaciones me sirven como experiencia. Me quedan como un recuerdo, y tengo que pensar cómo recuperar mi vida. Mientras que estamos vivos podemos recuperar.” Dice que toda esta experiencia le hace reflexionar sobre formas de convivencia, forma de organizarse, formas de curarse, comunicación y cosmovisión.

INTERESANTE OBSERVACIÓN SOBRE “INTERCULTURALIDAD”: Lloyd vincula la pérdida de tradiciones con el intercambio de culturas, p.ej. en Puerto Cabezas, usa el término “multicultural” en sentido negativo y lo entiende en primer lugar como asimilación y pérdida de identidad propia.

Entrevista a dos

ex-combatientes de la Contra, río Coco, febrero 2011

Después de presentarse y agradecimientos, compartimos unas ideas sobre memoria e historia, el carácter de la historia oral, aclaramos anonimato, el tiempo disponible. Como tema de entrada, y para que el lector se pueda imaginar en qué circunstancias viven los entrevistados hoy día, pido a los entrevistados que me cuenten un poquito a que se dedican, si están casados, si tienen hijos... "En la vida", dice Nasma²⁶, "nos dedicamos a la agricultura, vivimos así, de la caza en la montaña, siembro, y guiriceamos, producimos oro, así sobrevivimos". Y El Cazador, el otro entrevistado agrega: "En tiempo de guerra yo propiamente no tenía esposa, después de la guerra me junté con una mujer, tenemos 12 hijos y murió uno y tengo 11. Ya tengo 4 nietos, [...] tengo casa, tengo frutales, así es". Durante la fase caliente de la guerra (1983), Nasma tenía 32 años, El Cazador 25. A propuesta de ellos, la entrevista se realiza con ambos junto, ya que son hermanos y dicen haber compartido muchas vivencias durante la guerra, siendo Nasma el entrevistado principal. El Cazador se involucra en distintos momentos: Explica Nasma, "en unos puntos, si acaso se me olvidan, él me va a recordar".

Nota sobre la transcripción

En la siguiente transcripción decidimos como regla general cambiar lo menos posible, especialmente, no alterar la dicción y forma de hablar. El discurso de los entrevistados se caracteriza por una gramática, sintáctica e idiomática propias del modo miskitu de usar el español. No obstante, puntualmente y para facilitar la comprensión, se hicieron ajustes ligeros, como p.ej. agregando la "s" (*vos hablás* en vez de *vo hablá*, o *eran líderes indígenas* en vez de *eran líder indígena*) que en el habla rápido se suelen omitir. Estas adaptaciones se hicieron con mucho cuidado y sólo cuando el sentido no fue afectado por el ajuste. Omisiones, identificadas con corchea [...], se hicieron principalmente cuando el entrevistado se equivocó al hablar, o para omitir repeticiones, y ocasionalmente para apartar ideas irrelevantes y redundantes o bien partes de una oración que no se entienden en la grabación.

Un recuento del comienzo del conflicto

JK: ¿Cómo llegó la guerra a Asang, qué edad tenían en estos entonces y en qué circunstancias estuvieron ustedes?

NASMA: En 1979 éramos muy jóvenes, de 25, 28 años. Entonces venimos del lado del Pacífico, trabajando, venimos acá y vivimos juntos con mi familia, con mi mama, con mi papa, [...], vivimos en una casa, alrededor de la familia. Entonces, vivimos dos años, de '79 a '81. Después destelló esta guerra. Pero esta guerra provocó en esta forma: Steadman Fagoth y Brooklyn Rivera, después del tiempo de la Revolución Sandinista hicieron una asamblea general, a todas las comunidades indígenas juntaron allí, entonces ahí [fue] donde aprobaron ALPROMISU. Después del triunfo del Frente Sandinista, otra asamblea comunal hicieron en Puerto Cabezas. Ahí nombraron MISURASATA. Bueno, ahí nombraron Fagoth, Brooklyn y Hazel Law; eran líderes indígenas ahí aprobados por la asamblea. Entonces, todos los invitados, los asamblistas regresaron a su lugar, después ellos... hubo su sentido de poder, querían rebelar contra el Gobierno Sandinista. Entonces, como ellos... [Fagoth, Brooklyn y Hazel], como son preparados en la política [...], ya dio cuenta cuáles son las perspectivas de esos señores. Entonces, ya Fagoth y Brooklyn buscando una jerarquía (para asegurar su poder), o anarquía (por su oposición al Gobierno Central), para establecer un gobierno propio y separar o dividir el territorio nicaragüense. Entonces [se] dieron cuenta, entonces llamó a Managua, se encarcelaron los tres de ellos.

JK: ¿Esto fue en el año...

NASMA: '79. En ese entonces todos los pueblos [se] dedicaron a [la] alfabetización. De toda, toda la costa Atlántica, tanto el Litoral Norte y Sur, todo, todo, todo, habiendo una casa ahí, introdujeron los alfabetizadores. Bueno, de ahí los mencionados estaban presos, después [...] el pueblo se juntaron en Waspam pidiendo justicia que saquen a Fagoth, si no, van a hacer guerra contra [los] Sandinista. Entonces, los Sandinistas sacaron a Brooklyn y Hazel Law. A Fagoth, que era el delito más grande que tenía, entonces a Fagoth tuvieron cuantos días más, después que sacaron a Brooklyn y la Hazel, de ahí, Fagoth desmintió al Gobierno Sandinista, a los nueve [comandantes], dijeron que su padre está grave, entonces mandó... [explica que mandaron a Fagoth de regreso al Río Coco] y Fagoth se

²⁶Los nombres son pseudónimos escogidos por los entrevistados.

huyó a Honduras. Parece que ya tenía contacto con los Gringos. Los Gringos ya rescató [a Fagoth] por vía Suhi, y se fueron a Honduras; se [lo] llevaron a Tegucigalpa, ahí dieron instrucciones como van a traer una guerra contra ese gobierno. Entonces, de ahí Fagoth organizó a la guerrilla, comenzó reclutar muchachos jóvenes para entrenar un grupo armado. Para ese entonces, todos los moradores de las comunidades tenían miedo de que va a venir una guerra entre Fagoth y los Sandinistas. Entonces todos los jóvenes persiguieron a las huellas de Fagoth.

JK: ¿Ustedes también?

"Nosotros estábamos muy neutros"

NASMA: No, nosotros no. Nosotros estábamos muy neutros. Con ninguno vamos. Entonces ahí un lugar se llama Mistruk, este... Sirsir Tara, Mango Tara, ahí entrenaron. Entonces, trajeron cuantos instructores de Guatemala, FDN trajo, entonces ahí ya dieron entrenamientos a cientos de jóvenes, entrenaron, ahí sacaron oficiales, sacaron sargentos, cabos, comandantes, entonces hizo desplazamiento hacia la frontera; vino a establecer, como se llama, Lasa Tingni [Caño del Diablo]. Ahí establecieron una base clandestina [en el territorio hondureño todavía]. De ahí hizo un divisionismo entre Fagoth y Brooklyn, se dividieron los militares, unos agarraron para Río Arriba, unos agarraron para Lasa Tingni. Entonces ahí dividieron, ese comandante que llevó agitando a la gente y los sacaron de la base y los llevaron a formar una base al frente de un lugar que se llama Andris Tara [...]. Ahí donde hicieron sus maldades, asesinaban gente.

JK: ¿Quién?

NASMA: Ese comandante que dividieron con Fagoth.

EL CAZADOR: Se llamaba Nikodemus Serapio.

NASMA: Nikodemus Serapio, y con unos hombres del lado de Puerto Cabezas. Puerto Cabezas tiene su historia con Río Coco... tiene envidia.

JK: ¿Quién era el hombre de Puerto Cabezas?

NASMA: Se llama William Frestan, un Guillermo Espinoza (de Waspam, conocido como "Gato Negro"), un Alfonso Smith, y otros.

JK: ¿Y qué "maldades" hicieron?

NASMA: Unos murieron, otros están vivos. Entonces ahí estuvieron, lo que hacían hicieron...

JK: ¿Qué hicieron, por qué... no entiendo.

NASMA: Ese, porque... ahí instalaron su base en Andris Tara, Rio Coco Arriba, entonces tal vez uno llega integrando varios jóvenes de esa zona, llegando... hombre, dice, eso hombre es... es *oreja* de Sandinista. Entonces lo asesinamos. Y... inocente a veces. Mataron atrozmente, con flechas. Al inicio no tenían armas [modernas]; a un señor mataron, Basilio Herrero, otro, Dionisio Velázquez ahí mataron, Chico Pereira, Julio Granada, Juan Ignacio Ortega, Rugama, buen amigazo...

JK: ¿Hubo eso en Asang también, que te mataban por sospecha?

NASMA: A nosotros, ahí vamos paso por paso. Entonces ahí establecieron... entonces como hicieron división en el lado del territorio ajeno, entonces el gobierno no le gustó. Entonces hicieron... cuantas *almas* hicieron perder.

"Mataron sin prueba"

EL CAZADOR: 72 mataron, hasta un sacerdote. Es decir, como dijo mi hermano, los que vienen de abajo, del lado de Waspam, ese sacerdote va para dar misa a la comunidad de Raiti, Siksa [...] de por ahí. [...] Cualquier gente que viene de abajo, todo sandinista, entonces...

JK: ¿Cómo se llamaba ese sacerdote?

NASMA: Era el mero sacerdote católico, era salvadoreño. Y también los que tienen finca dentro de Río Coco, como de cinco a seis kilómetros adentro, tiene finquita un familia vivía... de Jinotega, de familia Herrera. Y [se les] acusaba de que ellos daban comida a los sandinista. Y esa vez no había nadie en la montaña. Pero acusaba así de esa forma, lo llevaban y los... mataban. Cuando se trata de *kiama* [oreja], sin hablar pasa la cuenta.

JK: ¿Los mataron sin prueba?

EL CAZADOR: Es que los Miskitos no tiene prueba. No hay perdón. Así mataba a la gente.

NASMA: Entonces, pasaron dos años más o menos, haciendo su... asesinato, entonces, Fagoth pidió refuerzo al Gobierno de Honduras que concentrara

todos esos militares desbandados, que reuniera todos, entonces hicieron a concentrar. Ahí en Lasa Tingni, también pudieron matar también muchas almas, como 42 almas mataron, antes que llegamos nosotros. Pero nosotros oímos bulla, venían muchos correos de los Contra acá a sacar inteligencia, si entra ejército sandinista o no. Y entraban, porque ese entonces estaba un cuartel de comando sandinista en San Carlos. De ahí operaban acá, pero sólo de noche. Nunca miraba la gente. Entran de noche y antes que amaneciera salían. Para venir a sacar inteligencia, observar, saber si entran del otro lado los Contra.

La familia ayuda a soldados sandinistas

NASMA: Bueno, mi papá era un hombre muy consciente, y muy cristiano, entonces los sandinistas, pobre ejército, entraban aquí, tal vez, hicimos amistad, entonces nos preguntaban, que si puede dar dormida, porque si agarra tarde y mal tiempo, entonces yo decía a mi papá: Papa, dicen estas personas si daba posada – dijo que sí. Entonces, les daban posada, entonces aquí tenían orejas los contras, tenía contacto directo, todos los acontecimientos le pasaban a ellos [...], a los pocos tiempos ya [nos] dimos cuenta que nos van a secuestrar, nos van a capturar, nos van a matar. Tanta amenaza... Pero nos consentimos inocentes, y no teníamos miedo de correr en otro lado, tuvimos aquí a los cinco hermanos...

Los cinco hermanos tomados presos: “el preso no tiene derechos ningunos”

NASMA: y un cinco diciembre 1981, vino gente desconocida armada, y nos secuestraron: un secuestro masivo. Nos llevaron a los cinco hermanos. Pero eso no era misión de ellos, de secuestrar a nosotros. Fagoth mandó a sacar como 100 quintales que compró de ENABAS, una institución gubernamental, que compraban granos básicos. Fagoth mandó a saquear esa bodega. No [mandó] para nosotros. Entonces, saquearon los ciento...

EL CAZADOR: ...ciento cincuenta quintales sacaron de Krasa...

NASMA: Entonces sacaron y llevaron al otro lado, y nos amarraron así manos puestos atrás, y nos acostaron boca abajo, y unos pedían que nos

pongan los sacos de unos ciento y pico de libras que nos pusiera encima. Para que muriéramos así... bueno entonces un hombre tal comandante mencionado por Eduardo Panting, ese comandante era de Krasa, dijo: “En la vida todo se perdona”, todos somos humanos... y era... como a las dos de la mañana era. Sin dormir. Y nos soltaron la mano y nos pidió que ayudara vaciar del bató para subir a bordo. Subimos, nos dieron un confite cada uno y nos sacaron zapatos. Descalzos, y sin camisa...

EL CAZADOR: Yo tenía un anillo, mi hermano tenía reloj, todo lo sacaron. Sacaron y robaron. A un hermano mío robaron 8,000 Córdobas esa noche. Entonces nos llevaron y procedió a *caminar*. Por una carretera de seis horas tuvimos que caminar a *pies* y piedras y bien filosos.

JK: Disculpen, puedo preguntar, ¿qué fue la sospecha por capturarles a ustedes? ¿Porque su papá había dado alojamiento a los sandinistas?

NASMA: Como es decir, Don, dame posada, ¿ya? – A mi me preguntaron, yo preguntaba a mi papá y él permitió.

EL CAZADOR: Otra cosa de que... aquí en Asang tantos habitantes que hay, pero no hablan castellano. Entonces, los soldados que vienen de San Carlos no entendían Miskito. Entonces, ya tiene amistad con nosotros.

JK: ¿Su papá hablaba español?

EL CAZADOR: Si, entonces, la confianza solo tienen con nosotros. Directamente llegan a la casa de nosotros. Eso no les gustaba [a la Contra], porque...

NASMA: Entonces nosotros estábamos de neutros, solo ver... Pero mi abuelo era de Honduras, de Katakamas, pero vino joven, tuvo una miskita, tuvo sus obligaciones, bueno, mi papá no era miskito.

JK: ¿Qué era?

NASMA: Era español, era hondureño, no era miskito. Entonces, somos hijos de ese señor.

JK: ¿Entonces, hablaron siempre español también?

NASMA: No, sí, entonces nosotros aprendimos español por *estudio* así, y muchos Escobares son profesionales, como Martín Escobar, José Escobar o Isidro Escobar, el primer pedagogo miskito en la Costa Atlántica. Entonces, hasta nuestros días [la gente] tiene

odio a nosotros, porque los Escobares tienen preparación, no otro apellido, sólo los Escobar. [...]

NASMA: A Suri [otro hermano suyo] también tenían secuestrado. Nosotros, recién venidos de Managua, como solteros, no teníamos mujer, por eso no teníamos casa.

JK: ¿Y que habían hecho en Managua?

NASMA: Trabajando en las empresas madereras y fabricas de telas, buscando la necesidad... venimos recientes, entonces causó este problema.

JK: ¿Es posible que esto fue un momento de sospecha también, para las tropas de la Contra, que ahí hay miskitos que son "ispail" que van a Managua, entonces son sospechosos...?

NASMA: No es eso. Muchos seguridad del estado operaban en el Río Coco. En estos entonces habíamos comida, mi papa tenía un cafetal, producía 150 qq entonces mucho dinero, y vivíamos regular.... y ganado también. Entonces, mucha amistad teníamos, cada gente que venga de fuera les damos albergue, entonces ven eso que la seguridad de estado nos visita, el ejército nos visita, entonces queriendo que nosotros estamos acusando todo lo que sucede [...] Todos los Contra pensando que nosotros estamos *informando*, ¿entiende?

JK: ¿...sospecharon que Uds. eran orejas?

NASMA: Sí. Pero éramos de buena conciencia, de buena voluntad. Entonces nos llevaron... amanecimos caminando, a las diez llegamos a la base [...] como 8 horas caminando, descalzos, y toda la plantilla del pie sangrando, un tremendo sacrificio. Tenía que orinar en el pantalón en el camino, decían los presos no tienen derecho. Los ojos vendados, las manos puestos amarradas atrás, 8 horas sin comer, sin tomar, el preso no tiene derechos ningunos.

Llegando a la base militar: Dios (y Mullins Tilleth) les salva en el cementerio

Nos entrevistaron la inteligencia, ahí como a una semana mataron a un seguridad, se llamaba Granicio Edén, un 23 de noviembre. Agarraron vivo de la Krasa, y cruzaron y llevaron a las bases. Para esa gente, uno acusado de Sandinista, para ese menos, no hay vida. Pero, tal vez por oración de mi mama, de mi papa, nos salvaron. Nosotros honrábamos a mi madre y a mi padre. Por eso, tal vez como Dios mantiene la vida de cada uno, nos salvaron por Dios, no por otro. Esa misma noche, nos llevaron el sábado en la noche y parte del día y en la noche del domingo nos juntaron antes de los Estado Mayor – ahí tenía formado un Estado Mayor – entonces nos pararon ante el Estado Mayor y nos preguntaron qué tal cierto es que somos informantes del Frente Sandinista. Y nos preguntó qué cuánto nos pagaban.

JK: ¿Cuántos hermanos eran, cinco? ¿También Don Suri? [...]

NASMA: Cinco hermanos que iba a perder la vida.

EL CAZADOR: Ese día que llegó a la base, el siguiente día, cuando llegamos [...] a las 11 hasta las 12, llevaron a todos al cementerio, ahí llegamos sin saber a donde... entonces primero a mi hermano mayor llevaron a matar, ahí investigan, al fin, Suri, así van otros tras otros, hasta, yo era el último. La suerte que había un reverendo también, Mullins Tilleth, ese reverendo nos salvó también [...], viendo que estaba descalzo así, me dieron zapatos. Y ese mismo día, me mandaron de vuelta acá [Asang] para llevar pantalones, cobijas, mosquiteros, porque así... mire que *zancudero* [...].

JK: ¿Cómo era eso del cementerio, por qué les llevaron a Uds. ahí?

EL CAZADOR: Donde un lugar en el desierto, ahí tenían un lugar de matadero, un panteón. Entonces ahí nos enseñaron donde mataron a la gente. "Si no declara..." Entonces yo dije "señor, si yo fuera *oreja* de Sandinista, cuántas almas mataría... Pero como yo soy uno de los miskitos, yo sé sus trabajos que hacían [los Sandinistas] de noche, sacaban información." Yo sabía, pero como no era mi cuenta para acusar a mi persona, por eso [...].

De prisioneros a guerreros

NASMA: Bueno, de ahí nos sacaron, pero no libre, nos dijeron, ustedes, si huye de esta base operacional, menos, dice, nosotros vamos a tener mucho cuidado, si nosotros les miramos fuera de la base, tal vez cuantos metros fuera de base, los matamos. Buenos, ahí nos pusieron en la cárcel de día... trabajo; cortar palma, cortar palos, hacer covachas o casas, para dormitorio del militar, de noche cárcel. Y con cuatro custodias alrededor así amanecía...

Entonces, a las dos semanas vino Fagoth de Miami. A otro hombre, Boden Benjamín, también capturaron, torturaron, con palos, cuantos palos, quebraron como a un animal, y gritando el hombre. También puso a la cárcel juntos con nosotros. Al amanecer Fagoth estaba ahí, pidió que sacaba todos los carceleros para entrevistar [...]. A final, la mama de Fagoth era amiga de mi mama, inclusive, Fagoth también, y Fagoth dijo: "Señores" dice, "quienes trajeron a ustedes en este lugar?" -- Fulano.... Llamó, y dice: "mira", dice, "yo mandé a saquear los sacos de arroz de la bodega, no para traer estos. Ustedes no. Estos no son *orejas*, estos son conocidos de mi mamá, y amigos míos también." Entonces, nos sacó de la cárcel y Fagoth dijo, "¡estos señores van a ser *mejores* militares que ustedes! Militar de valiente va a ser contra Sandinista". Ese era no empezar a pelear, todavía estábamos en entrenamiento.

JK: ¿Ustedes, cómo vieron a Steadman Fagoth en este tiempo, lo admiraron?

NASMA: No, en alguna parte lástima también, ni arma tenía, sólo tres carabinas, sólo palos manejaban, una vara como de 2 y medio, colgaban, manejaban como arma.

JK: ¿Los Cruces?

EL CAZADOR: No, no sólo los Cruces, todos, todos.

NASMA: Los Cruces estaban en río arriba, tenían un comando, otros, los Astros, ellos eran que más almas perdieron son ellos. A esa parte vamos a llegar. Nos sacaron libre, nos dieron entrenamiento, empezando '82. Bueno, un 29 de diciembre de '82 hicieron excursión hacia Nicaragua y ya rompieron la guerra. Entonces, nosotros todavía no tenemos concentración en una base, tenemos *distintas* bases. Los Astros tenían otra idea, Fagoth tenía otra idea [...].

La emboscada de Dakban

Antes que el Río Coco era zona de guerra, cuando [la gente] traficaba libre todavía, los Sandinistas venían en patrullas. Ellos [los Cruces] en emboscada, y eliminaban, los mataban. Aquí arriba de esta comunidad está un lugar que se llama Dakban, ahí mataron a 25 [del] Frente Sandinista, entre ellos dos cubanos. De ahí, posteriormente, hicieron otra guerra, aquí, al terminar de esta comunidad, del puente colgante para ca, hicieron otra emboscada y eliminaron a seis sandinistas. Después, hicieron otra guerra en San Carlos, y ahí derribaron a un helicóptero.

JK: ¿Cómo fue la emboscada de los 25, en ...Dakban?

NASMA: Dakban se llama [explica que es un tipo de atajo del río y punto estratégico para una emboscada militar]. Los pobres venían así, en el río en un [bote de] motor, entonces, así de arriba para abajo le pusieron ráfagas y los hundieron a todos.

EL CAZADOR: Así fue esto: un motorista de estos Cruces, Robinson, ya sabía que los soldados que están en San Carlos va a ir arriba a Asang. Ya sabía y...

NASMA: ...los pies ya no aguantaron. Venían bajando de Santa Isabel hacia San Carlos [para curar sus pies que por las botas militares sufrían infección].

EL CAZADOR: Entonces, con el motorista se hizo plan hecho, para que llegara a ese puesto que ya está listo y así mataron, solo con el motorista, porque sabía.

JK: ¿Y esto, fue antes del incidente del helicóptero en San Carlos, o después?

NASMA: Antes. Estoy hablando de estos incidentes del '82. Ya el Gobierno se dieron cuenta que la cosa va mal, que [la Contra] tiene tomada todo el Río Coco. Bueno, entonces el Gobierno hizo su furia y mandaron grandes cantidades de militares. Rodearon aquí, todas las comunidades las rodearon aquí. Quien podía huyó a Honduras, se cruzaron [...]. Pero Asang, de sorpresa lo rodearon, 500 del ejército lo tenían rodeado.

JK: ¿Y la gente ya no se pudo cruzar... y Uds. están adentro?

NASMA: Este incidente sucedió un 20 de diciembre de '81. Nosotros nos cruzaron el 5 de diciembre, antes. Ya no habían secuestrados.

JK: ¿Entonces Uds. ya estaban entrenados de soldados, ya tenían armas, ya estaban de combatientes...

NASMA: Ya éramos militares de hecho y directo.

JK: ¿Dónde les entrenaron?

NASMA: En Lasa Tingni. [...]

JK: ¿Qué entrenamiento recibieron? ¿Qué armas tenían?

NASMA: Militar completo. Comenzó con carabina, MM60, M79, FALL y Mini 14, con eso empezaron la guerra.

JK: ¿Les trajeron bien en el campo de entrenamiento, tenían de comer,...?

NASMA: Ya nos tenían confianza, entonces nos tomaron de cualquier militar. [...]

JK: ¿Cuánto tiempo duró el entrenamiento?

NASMA: Seis meses.

EL CAZADOR: De diciembre hasta julio, hasta el 16 de julio del '82.

JK: ¿Estaban con Steadman Fagoth, o con los argentinos, o con los Ex-Somoza? ¿Quién les entrena, y cómo fue eso?

NASMA: Bueno, ellos de los mismos miskitos cursaban por el FDN. Si uno es inteligente, entonces lo mandaban al curso al exterior a Brasil y Argentina, los instructores. Entonces, lo que aprendía viene a enseñar a nosotros.

JK: ¿Quiénes estaban entrenando [en Nicaragua], los brasileños, argentinos, FDN...?

NASMA: No, FDN [entre los nombre - y sobrenombres - menciona a José Benito Bravo, llamado también "Macho Negro", Carlo Alberto Zúñiga Ortega, "42", "07", "72" o Napoleón Bell, llamado "Campana"] y los chinos también y panameños también.

EL CAZADOR: ¡Era el más mejor! Dicen que era el gran maestro de... ¿cómo se llama el militar que tiene Somoza, famoso...?

NASMA: Ese señor fue... ¡y lo trajo! ¡Pagaba!

Adiestramiento ideológico: "ustedes no van a pelear, sino que otras naciones"

JK: Una cosa me interesa también en ese contexto, si recibieron también mensajes políticos junto con el entrenamiento, ¿qué les dijeron?

NASMA: Claro. Usted sabe, el militar entrena, y siempre matutino le daban política...

JK: ¿Qué fue el mensaje?

NASMA: Bueno, decían, la Costa Atlántica nos van a reivindicar nuestro derecho. Reivindicar quiere decir, lo que es nuestro lo vamos quitar así, entonces vamos rescatar a nuestro derecho, vamos a reivindicar nuestra tierra, quitar de la mano sandinista y como veníamos hablando, ustedes no van a pelear, sino que otras naciones van a meter su mano en esa guerra, ustedes sólo custodiar nada más -- Políticas enormes.

Promesas de gloria

JK: ¿Qué les prometieron?

NASMA: Ustedes van a vivir mejor que con los sandinistas, nosotros vamos a gobernar nuestra propia región, y los rangos, los trabajos, los estudios, ustedes van a estudiar en el exterior, y otras cuantas promesas hicieron. En esos entonces no existía la política en la región.

JK: ¿Es cierto que dijeron que la guerra sólo iba a dilatar dos días?

NASMA: Dos horas! Dos horas dijo...

JK: ¿Dos horas? quién dijo que la guerra iba a dilatar dos horas?

NASMA: Fagoth.

JK: ¿Y ustedes lo creyeron?

NASMA: Creyeron porque no había política, porque él, que viajaba a EEUU teniendo apoyos bélicos de todo tipo, de armamento, alimentación, ropa.

JK: ¿Se sentían seguros entonces...?

NASMA: Seguro, seguro. Como hombre de confianza era [Fagoth] en estos entonces. Entonces, mucha gente depositó su confianza en él.

JK: Me pueden describir un poquito más esa relación con el líder, Steadman Fagoth, en ese tiempo: ¿Uds. le creyeron, le tenían miedo, lo admiraron...?

NASMA: [se ríe] ¡Como Moisés! si, así era. Porque después de la monarquía de los reyes (que están ahí en foto), desde ese entonces cuantos años más, de cientos y picos de años atrás surgieron otros líderes de los indígenas. Entonces, los indígenas tuvieron fe que sólo Steadman y Brooklyn podían salvar, ese “Segundo Dios” que mantenían... como en Rusia manejaba lo de Alá, así, así creyeron, pues. Entonces, toda la gente, mujeres, hombres creyeron que sólo Steadman puede salvar y puede derrocar al Frente Sandinista.

El pastor Serilo Babbis conversaba directo con Dios

EL CAZADOR: Los de los Cruces también, ahí había un pastor, ya anciano, sí. Y ese pastor, haciendo política a los soldados de que cada madrugada él sale de la base para hablar con el Señor. Cuando ya amanece, viene a hablar su discurso como hablo con el Señor. Entonces la gente *creía*. Ese señor le llamaba Sirilio Babbis...

NASMA: Usted sabe, que quiere decir “la política”? La política es un arte de gobernar una nación. Así. Y a su vez, la política es parte de la mentira. [...] Bueno, entonces, ya empezó la guerra. *Tanto...* ;ah? después mató a un muchacho indefenso, se llamaba Gonzalo Bell, cruzaron voluntario y acusaron de *oreja* del Frente Sandinista, ahí lo mataron un 31 de diciembre de '81. Era buen profesor. Él cruzó voluntariamente, era muy amigo de nosotros, era músico, deportista...

JK: Dejamos Asang el 24 de diciembre, la comunidad está rodeada. ¿Seguimos de ahí?

NASMA: Como una parte está entrenando, los civiles que quedaron ahí, a ellos los tenían rodeados. El temor del Frente Sandinista fue que si no rodeaban, si no evacuaban, van a ver más... reforzar brazos [para la Contra].

EL CAZADOR: Y así la gente que tenía rodeada, hay unos ancianos [...], los mandaron por pipante a San Carlos. Ellos, esa gente se escapó a cruzar al lado de Honduras. Así cruzaron una parte de Asang al otro lado.

NASMA: Era horroroso. No hay salida. Todos los discapacitados, ancianos, mandaban por pipante, entonces ellos pudieron cruzar al otro lado.

EL CAZADOR: Entonces hay gente, que la esposa la cruzaron por pipante, la cruzó, el hombre por camino se queda...

JK: ¿Así fueron divididas también las familias, me imagino?

NASMA: Sí. No. evacuaron, quemaron las casas, primero concentraron [a la gente] en la Iglesia Morava, toda, toda la gente de Asang, los que quedaron, concentraron, y luego procedieron a San Carlos a *pies*. [Cuenta que fue permitido llevar sólo su ropa, ni trastes, nada]. Todos tus bienes tienes que dejar en tu casa. No te dijeron que van a quemar. Al salir quemaron todas las casas.

JK: ¿Y la gente estaba viendo que su comunidad se consumió en las llamas?

EL CAZADOR: Sí. Observaron. Los que se cruzaron vieron, sólo se cruzaron, se quedaron. De ahí... era noche.

NASMA: En San Carlos tenían otros 500 militares, rodearon, sin salida los tenían. [Interrumpe la entrevista un chavalo que entra al aula donde estamos sentados, con un chanchito sajino pequeño que hace un ruido infernal que tapa la conversación grabada por un minuto]. [...] Posteriormente, empezó a caminar de San Carlos aaa... La Tronquera. A pie. Días tras días están caminando sin quedarse. Llevaron hasta Tronquera. Ahí capturaron a muchos. Dijeron que como trabajaron con los Contra también, entonces ahí lo tenían escrito los nombres, ahí los capturaron y los mandaron a la cárcel de Puerto y luego a Managua. Por cinco años estuvieron ahí en la cárcel. [...] también mataron a unos dos, llevaron a una playa y los asesinaron. Más antes exterminaron una familia de los Mercados. Hallaron, cuando venían de Puerto, registraron su mochila, hallaron una carta que mandaba al otro. Mataban a nueve y los enterraron en un solo hoyo; [fue por una] carta familiar que mandaba

una muchacha, se llamaba Francisca Bob, esta muchacha también era Contra, entonces el papa mandaba con un viejo, se llamaba Goselin Mercado. Por esa causa mataban a nueve, hijos de Asang: dos Mercado, uno se llamaba Sinforiano Alarcón Panting, de Santa Isabel, un Gerardo Collins, uno se llamaba Esteban Antonio, era de aquí, Fernando Mora.

JK: ¿Aquí en Asang, hay fosas? ¿Dónde mataron a los Mercados?

NASMA: No, en Leymus, ahí lo mataron todos. La masacre de Leymus. En total mataron a 36.

"No venimos a comer, queremos luchar"

NASMA: Más antes [de diciembre '82] una tropa se desplazaron hacia el lado de las Minas, cómo se llama, Musawas. Ahí hicieron guerra también. Unos señores, unos muchachos decidieron a pelear. "Ya basta", dijeron, "solo comer y comer y no hacer guerra", entonces voluntariamente cruzaron y les dieron armas, les armaron, entonces se corrieron para hacer guerra. "Aquí no venimos a comer", dijeron.

JK: Ustedes, ¿cómo se sintieron? ¿Igual, así, como que le pica para entrar en la guerra? ¿Cómo se siente uno?

NASMA: Bueno, decimos que queremos ver. Queremos ver la guerra, queremos ver cómo está. Muchos ahí también clasificaron a los hombres, "hombres valientes" y "hombres cobardes". Ahí no era exigido. Fagoth por mandar a Nicaragua dijo: "Queremos la voluntad de ustedes. Quien quiere participar en esta guerra, vamos a mandar. Si alguien tiene miedo, mejor van a mandar a los campos de refugios". Así fue.

EL CAZADOR: Y muchos así desertaron. Después del entrenamiento, aunque dio oficial o sargento, por miedo se metió al campo de refugiados.

JK: ¿Y los dejaron ir a los campos de refugiados?

EL CAZADOR: Sí, sí, por un orden de Fagoth. Después, hicieron en diversas zonas la guerra: en Waspam, la Tronquera. [...] Evacuaron a los habitantes que quedaron en Nicaragua, como Tasba Pain, Pransa Sirpi, Wisconsin... Todo evacuaron para Honduras. ¿Eso para qué? para multiplicar más militares.

Reclutamiento masivo en ambos lados

JK: ¿Los Sandinistas también reclutaban...?

NASMA: Si reclutaban, los Sandinistas reclutaban en forma, como te dijera, en forma masiva también. Unos muchachos estudiantes que iban de noche, capturan y mandaban ya entregar armas, y morían indefensos también. Sin entrenamiento. Murieron cienes de este.

JK: ¿De los dos lados...?

NASMA: [...] Ambos bandos reclutaban gente.

JK: Pero, en el caso de ustedes, a como dijeron, ¿fue voluntario, no? [...] ¿O era también forzoso?

NASMA: Había también sospecha. Decían: si nosotros si quedamos atrás, nos van a decir, ah, ustedes van por el Frente Sandinista, siempre nos va a tomar Sandinista. Por eso fue que decidimos políticamente, así. Poco a poco nos desplazamos.

JK: ¿Ustedes estaban también con entusiasmo por la guerra? sintieron un...

NASMA: ...no, nosotros no éramos con entusiasmo, sino que buscábamos entrar a Nicaragua militarmente para encontrar con mi familia en Sumubila. Eso era la idea. [...] Pero imposible. No podíamos ir, no teníamos esa confianza. Entonces, decidimos que con mis hermanos lo mandaron a refugio. Después de que era imposible ir a Sumubila, yo también tengo que salir de esa guerra.

JK: ¿...y se retiran?

EL CAZADOR: ...ya no quiere, porque no tenía entusiasmo a matar a nuestros hermanos. Yo pasé ocho combates pero ni una bala quería dar a los Sandinistas. Estamos preparados, todo, bombas, munición y..., pero unos que estaban tirando por ráfagas... yo no, yo no quise. Lo que quiero es encontrar a mi familia. Pero me hizo imposible. Entonces después de la guerra de Tronquera [...]

JK: ¿Ud. cómo sintió el conflicto entre matar, al próximo, tal vez de su propio pueblo, pero al mismo tiempo la obligación de estar en una guerra como soldado?

NASMA: Fíjate que mi intención era... como Sandinista también era humano, no tomaba de enemigo. Yo esa idea tenía porque mi mama se quedó a Tasba Pri. No quería matar. Y pura suerte... la excursión que hicimos en el año de '82, no encontramos Sandinistas. Solo evacuamos el pueblo a Honduras, 3, 4 comunidades evacuamos al territorio de Honduras...

JK: ¿Cuáles comunidades eran?

NASMA: Tasba Pain, Migilbikan, Wisconsin, Santa Clara y Pransia Sirpi... y... Slilmalila [?]. Todos esos. Pero, gracias a Dios, no encontramos a ningún armado del Frente Sandinista. Después yo le dije a mi hermano, mira hermano le digo yo, hasta aquí yo no sigo más militar de los Contra. Mejor voy a capear mi vida y salir para el campo de refugio. [...]

Fichados como "traidores"

NASMA: Si nosotros tratamos de correr de la base no nos permitían. Sino mandaban dos hermanos, tres hermanos tenían en la base. No daban permiso a salir juntos. Siempre desconfianza... ¿eso para qué? Sabían que si nosotros vamos, nos van a repatriar en Nicaragua. Por eso no nos sacaban juntos. Ellos también manejaban inteligencia en la base [...].

NASMA: [la Contra] era una fuerza irregular. Como no era fuerza convencional... esto era fuerza o sea militar de parte de la política, nada más. Y llega un lapso de tiempo y ya no va a existir. Y nosotros manejamos eso. Y mi papá decía, hijos dijo, no vayan contra un Gobierno, porque el gobierno tiene fuerza. Hoy en día, eso quedó, sólo los encabecías gozan, los que sufrieron no. Muchos tropiezan sus pies contra esa gente, nosotros no, nosotros no somos voluntarios que cruzamos por hacer la guerra, sino que nos llevaron... un secuestro masivo que nos llevaron. [...] El Gobierno no era nuestro enemigo, siempre conservábamos eso en nuestra mente.

[...] Hoy en día, nada de reconocimiento, ni mencionan. Parece que para Brooklyn y Fagoth como que no pasó nada. Como que ellos no fueron los actores de esta guerra. Ellos tienen un compromiso para el desarrollo, para sacar adelante, pero nada, nada, nada...

Momentos de duda en la dirigencia de la Contra

JK: Hay una cosa que me interesa en relación a las

promesas que hizo la cúpula política de Steadman y Brooklyn: Cuando al inicio les prometieron tantas cosas, que iban a tener rangos, que iban a tener casas y otras recompensas, que la guerra iba a dilatar sólo dos días – sólo dos horas... ¿Cuándo comenzó su duda en la dirigencia? ¿Cuándo ustedes comienzan a dudar en el "Profeta Moisés"?

EL CAZADOR: ¡Sí, claro, claro!

No dieron ningún pago que habían prometido

EL CAZADOR: Sólo Fagoth viajaba a Estados Unidos. Cuenta que el Gobierno de EEUU le daba dos dólares para que eso era pago de todos los militares [por día]. [Dice que nunca...] recibieron ni un centavo. Hasta el mismo Fagoth dijo, nosotros recibimos para cada uno 2 U\$ que nosotros gastamos en diferentes gastos, del material de la guerra. ¿Qué lo que recibíamos? ¡Aguantando hambre! Sufrimiento, mal dormido, mal comido, a veces tres, cuatro días no entraba provisión. Entre medio de la montaña, ¿qué va a comer...?

Además muchos ayudaron, como este... [baja la voz] Juan Saballo. A Juan Saballo le dieron casi ocho libras de oro para que él compraba ropa verde olivo, para que pusiera uniformes, más entraron arriba de Waspuk, hay una mina que dicen Santa Rosa o Murubila, ahí mataron a los celadores y quitaron el oro, más de ocho libras. Todas esas zanganadas hicieron.

JK: ¿Entonces ahí comenzó su duda...?

Intenciones de acabar con los dirigentes

NASMA: Sí. Pero, como ya estamos en la mano... no es como... buscamos la salida. Con este hablamos [señala a su hermano], "ts, ¡matamos todos los dirigentes y corremos!" Pero el resto de mis hermanos...?! No había la posibilidad de la salida.

JK: ¿Entonces, poco a poco baja el apoyo moral, y también el apoyo político, el apoyo del soldado a su líder?

NASMA: Sí.

JK: ¿Ustedes dicen incluso que tenían planes de... con la dirigencia...?

NASMA: Sí, así a veces pensábamos, a veces...

JK: ¿Pero, no era un “plan”...?

NASMA: Un “plan” no, era difícil hacer la operación. Fagoth caminaba su escolta, y casi no permanecía en la base. El sólo andaba buscando ayudas en diferentes países.

JK: ¿Fagoth tenía buenos discursos, podía hablar bien ante de sus soldados, como predicador, como orador?

NASMA: Claro, tenía su política, tanto en la base, como en el campo de refugios, siempre extendía sus políticas. Como instruían le mandaban al exterior que alimentaba política de otro países, y eso viene a extender a la política de las tropas.

EL CAZADOR: Pero como en esa época no dominaba bien la política, [la gente] creía que era cierto.

JK: ¿Es correcto que a veces cuando mataban, no usaron armas de fuego sino degollaban con machete?

NASMA: Yo no, si él [el hermano] si vio. Decapitaban, con un machete así cortito. Eso hacían sólo los que recibían curso de capitán, a ellos enseñan esa práctica.

EL CAZADOR: Una noche me llevaron a matar a nueve soldados sandinistas con un machete así de tamaño...

JK: ¿A usted le mandaron?

EL CAZADOR: A doce personas, los cursantes que estaban. Ese día como a las once de la noche, lo mandaron a matar. Entonces con machete mató uno. Y yo de largo estoy viendo. Voy pensando: si hay un Dios, así estuve pensando..., entonces el mero asesino me dice: venga a matar uno también, dice. No, le digo... ¡Ah, pues, usted siempre tiene...

NASMA y EL CAZADOR [juntos]: ...¡ideología sandinista!

EL CAZADOR: Y el muchacho me dice: yo sé que me va a matar. Entonces, toma esa camisa, dice, es nueva, dice. Yo le digo, no te van a matar, sólo para investigar, le digo.... van llenando de sangre. [...] Los nueve mataron, los enterraron en el mismo hoyo.[...]

NASMA: Hoy día, quien desempeña cargo de pastor

moravo... de todos los pastores moravos que vemos, son asesinos. Por eso yo, quien hablo, soy religión Bautista.

JK: Entonces, el mismo pastor moravo fue quien mató...

NASMA: ... a los nueve. En esa época, él era comandante, diciendo que si ustedes no matan, no pueden asumir el cargo de oficial.

JK: ¿Qué pastor moravo era?

NASMA: Antonio...

EL CAZADOR: Antonio “Talavera” tenía ese. Ahora ese el apellido cambió: Antonio Borsener. [...]

NASMA: ...a un apellido alemán.

JK: ¿Y dónde trabaja él ahora?

NASMA: En Tolu Paiwas [...] está, arriba de Waspuk.

JK: ¿Y trabaja como sacerdote, pastor...?

NASMA y EL CAZADOR [juntos]: Sí, sí! como pastor.

JK: ¿Y predica...?

NASMA: ...predica a la gente el amor de Dios.

NASMA: Él era asesino. El era guardia en el tiempo de Somoza.

JK: ¿Qué pasa a la mente de una persona que mata así y qué tiene que ver con *latawira*?

NASMA: Bueno, *latawira*: si a alguien matan con cuchillo, con machete, decapitada la cabeza, ese quiere decir con arma blanca, ese se llama *latawira*.

JK: ¿Es también una posesión de un espíritu... que uno no puede controlar?

EL CAZADOR: Visión de la muerte aparece. Pero si tú lo haces con valor y coraje, no te pasa. Claro, con falta de voluntad, te hace, siempre con tu misma imaginación, te afectan. Y muchos comandantes que mataron así de sangre fría. [...] Hasta eso, un sandinista lo capturaron, lo llevaron, era flaquito el muchacho. Y cuando llevaron

a matar, siempre me llevaron. Ahí, lo puñalaron pero mal puñalaron, a la costilla, pero al hueso lo toco. Y el muchacho pidió al comandante que diera *una bala mejor*, dice. Y ese mismo pastor le dijo: Usted no me apoyó dinero para comprar munición, dice. Y así maltratando lo mató poco a poco.

JK: ¿Y Usted, tuvo que presenciar todas esas crueidades, cómo lo aguantó?

EL CAZADOR: Lástima hasta... lástima, claro porque es sangre fría, inocente.

NASMA: Como somos humanos, porque la Biblia dice, hay un párrafo dice que no matarás. Yo desde 14 años que he aprendiendo la palabra de Dios, por eso es que hasta la fecha tengo temor de ese... Mi papá no me enseñó dos cosas: matar y robar. [...] Claro, si uno llega a mi casa a matar, tengo fusil, mantengo siempre. Ahí sí.

JK: Se defiende uno...

NASMA: Pero así no más, por odio, o por alguna cosa...

JK: Ahora, dentro de la Iglesia Morava ¿qué predicaban? ¿Siempre tenían una actitud en pro de la paz?... ¿Cómo es posible que algunas personas de la iglesia al mismo tiempo actúan así, [...] cómo es posible?

NASMA: Sólo dos religiones se sometieron a la política: la morava y la católica. [...] Los evangélicos nunca se sometieron a la política de esa época. Siempre predicaban la palabra.

EL CAZADOR: Casi todos los moravos del Río Coco, los pastores, los reverendos, todos siguieron a Fagoth. Ahí daban apoyo. [Sigue un panorama de la política de hoy, hablan del desprecio fuerte contra Fagoth que existe en la población, señalado por drogas. Brooklyn, por lo menos, "cuando viene da unos 100, 200, 250 C\$ cuando viene". Con Hazel no tienen rencor, "ella es buena gente", dicen, mientras que de Fagoth es "malo, es gente pero no es gente".]

JK: ¿Ustedes tienen preocupación que ahora pueda comenzar otra guerra?

NASMA: No, no. Como todos los grandes, los tiene acá en grandes cargos, ministro, diputado... no hay duda que van a rebelar de nuevo contra él [Daniel].

JK: Pero hay llamadas a las armas, en las radios...

NASMA: No, ellos que están haciendo tranques... ellos porque no trabajan, es un grupo de politiqueros que hacen eso, son un grupo de vagos que no tienen nada que hacer...

JK: Entonces ¿en la población, no tienen respaldo? [...] ¿Ustedes no tienen preocupación que se pueda desatar una guerra nuevamente?

NASMA: No. No pienso, ni está en la mente. [La gente] no tiene desarrollo, no tiene paz, sabe que sufrió, no quiere sufrir otra vez. Tal vez un porciento... Norori [actualmente consejal del Gobierno Regional]... esos dos muchachos querían guerra – son vagos, Kenedy Sanders, y Stroy Hunter. Solo refleja interés personal. Le dan sus viáticos, le dan dinero,... pero nosotros no. Nosotros vivimos del sudor... para vivir, no para vivir en la política. De la política nada. Todos de la política son vanos.

JK: ¿Quieren agregar algo más, que se nos zafó, algo más que quieren compartir?

Divisionismo entre familias

NASMA: Todo lo que dijimos pasó por la vista de nosotros. [...] nada ni una palabra es falso, nada. Así pasó la guerra, todas las operaciones que hicimos en diferentes lugares, eso es otra fase, ¡eso es otro casete que puede grabar!

NASMA: Todo lo que contamos, eso es la pura verdad, [...] por eso nosotros desde largo sentimos un pésame sobre lo que ocurrió a nuestra familia; no sólo a nuestros cinco hermanos, sino que después, nos llevaron a la base de los Contra, y ahí sí, lo dieron de comer lodo, tierra, y dejaron hasta aquí arriba en el agua, hasta hoy día mi hermano queda enfermoso. Sufrieron tortura hasta de [manos de] un primo que estaba políticamente al otro lado. Dijo el primo, si yo estuviera al mando, yo les mataría a los cinco hermanos.

NASMA: Cuando yo me di cuenta, yo me decidí de matar a ese primo mío en la misma base. Hasta esa altura. [Hoy día] no tengo confianza con ese primo. Este primo, no tiene confianza caminar en un camino conmigo. Piensa que lo voy a...

JK: ¿Hasta hoy día?

NASMA: Hasta hoy día. Como él cometió sus atrocidades, él se queda en Puerto Cabezas. Ahí vive.

JK: ¿Entonces, la misma ideología dividía a familias?

NASMA: Existía mucho divisionismo, entre familias, entre vecinos...

Los Miskitos son como “gamalote”, van con el viento

NASMA: Cuando avienta el viento, todas las hojas van en un lado, viene del norte, así, así pasan a los miskitos.

JK: ¿Qué es gamalote?

NASMA: Gamalote es una planta, pero es suave. Cuando agarran, cuando avientan el viento, todo el mundo se gira a un lado [se ríen los dos hermanos], cuando viene del norte así estamos los miskitos. En el momento cuando nos secuestraron, todo Asang (contaban tal vez con 1,200 habitantes), nadie, nadie hizo a favor de nosotros, como en la Biblia dice: cuando a Jesús lo crucificaron, todo el mundo gritaban que crucificaban. Así pasó a nosotros.

JK: ¿No hubo, entonces, una solidaridad dentro de la comunidad para rescatarlos?

NASMA: No, no, no.

Auto-percepción como víctima y auto-identificación como mestizo

NASMA: A la hora que nos sacaron de la casa de mi papa, todos amarrados, claro, mi papa y mi mama empezaron a llorar. Pero toda la población criticaron, se burlaron: ¡está bien! dicen, está bien que lo llevan a matar... Gritaban: ¡llevan cinco ganados, y mañana habrá mucha carne! – así dicen.

NASMA: El pueblo amonestó claro, que nos lleven y que nos maten, por juntarse con los Sandinistas.

JK: ¿Pero hay este dicho, que “miskito con miskito siempre es... hermano”, no?

NASMA: Eso es palabra política, “unión”, “solidaridad”. Pero no hay. Siempre cuando hasta los días nuestro siempre lleva desunión. No hay unión. [...]

JK: ¿Ustedes son miskitos, o se sienten más mestizos por la línea de su papa, de Honduras?

EL CAZADOR: Yo personalmente no siento que soy miskito-miskito.

JK: ¿Cómo más se siente?

EL CAZADOR: Bueno, somos origen de Katakan, porque mi abuelo es de Katakán, Honduras. Mi abuelo murió... pero no habló, no aprendió ni una letra de miskito. Sólo hablaba en su idioma.

JK: ¿Español?

EL CAZADOR: ...el español. Por eso tengo orgullo!

JK: ¿Usted, [hacia NASMA] cómo lo siente?

NASMA: Mi ancestro era de origen hondureño. Mi abuelo vino a principios de 1900 [...] [repite la misma formulación, “tuvo su obligación” con su mujer...]: Con el tiempo se casó con una miskita, tuvo su obligación, quienes fueron mis papas, y cinco hermanos de mis tíos, tres tíos, entonces quiere decir, nosotros no tenemos sangre miskito 100%. Somos sangre cruzado. Mi mama no era 100% miskita. Mi mama lleva de apellido Davis, papa de mi mama era de Sandy Bay, no era mero miskito, era Creole, o descendiente alemán o inglés. Inglés como los piratas, “Davis”...

Auto-percepción como “la única familia culta de Asang”

JK: ¿Es posible que la comunidad de Asang, en este tiempo, tampoco los percibieron como 100% miskito, sino que sintieron que son como de otro pueblo?

NASMA: En Asang existe... solo los Escobar tienen su preparación. Se adelantaron mucho en los estudios. Los profesionales en Asang, solo los Escobares. Entonces, la gente, el resto son puros miskitos, como ese George, los Kittlers, son miskitos, los Peters son miskitos, aquí apellido de español llega sólo Escobar y Mercado, nada más. Los Mercados tienen gran potencial en cuanto al estudio. [...] Es que nosotros, mis padres nos enseñaron la amistad con todo el mundo. Para mí no hay raza, sea europeo, sea asiático... todos son humanos como yo. [...] Todas las casas que ustedes ven, como decía mi hermano, no domina bien el español. Hasta los maestros docentes,

no domina bien el español. Nosotros no, nosotros tenemos tal vez el 75, 60% raza indio-español. ¡Por eso, tenemos mucho conocimiento en todo! Usted puede entrevistarse con otra raza que existe en Asang – no te detalla. No te detalla bien todos los acontecimientos históricos.

JK: ¿Pero tienen iguales conocimientos, memorias también, no?

NASMA: Propio tal vez, de su familia, de su casa...

JK: ¿Ustedes comparten algo con la cosmovisión miskita [...]?

NASMA: Sí, pero no mucho. Algo incrédulo... Claro, creemos en la selva...

JK: ¿Los espíritus, los isingni...?

NASMA: Sí, porque existe espíritu malo en el mundo...

JK: [Propone terminar la entrevista en este punto, consciente que están pendientes muchos temas].

NASMA: Esperamos su venidero en su próximo [viaje], tal vez en junio, para tratar el tema de la guerra, como realizaron la guerra..

JK: Muchas gracias. En cuanto a la entrevista de hoy, reitero la propuesta de citar la información de manera anónima, como “dos ex-combatientes de la guerrilla miskita”; al menos que quieran que aparezca su nombre.

NASMA: Los líderes ocultan su historia. Los ex-combatientes, los que actuaron, ellos publican. Pero como decís que van a venir el mes de junio, entonces, ahí vamos a decidir.

EL CAZADOR: Yo quisiera poner mi nombre.

JK: [a NASMA] ¿Y usted?

NASMA: Yo voy a decir, por la verdad no te arreches: Ustedes organizaron esta guerra. Ellos provocaron esa guerra. Quiere decir, ellos proclamaron la guerra. Entonces, ellos no quieren publicar cómo fue la guerra, su historia. Ellos escribieron un libro de autonomía, Fagoth y Brooklyn, eso yo manejo. Pero sus anomalías, sus asesinatos, nunca plasmaron en ese libro. Sólo como van a proceder... eso hicieron. Pero de su historia que hicieron, todas las anomalías, asesinatos, secuestros... castigos crueles... mataron sin número. Entonces ellos no quieren que uno se dé cuenta. Pero eso hay que publicar. Si me preguntan, yo voy a decir, con toda el alma y corazón, eso es cierto, sí allí estuvimos nosotros.²⁷

²⁷Los entrevistados, por razones de seguridad personal, al final decidieron omitir su nombre.

Entrevista individual a un anciano ex-prisionero

“Dios quiso que yo sobreviviera para cambiar; hoy soy de la Iglesia Morava, del Consejo de Ancianos”

Cuando en septiembre 1981 cinco muchachos de los “cruces” habían matado a siete soldados sandinistas que bajaron del helicóptero. Eran todos mestizos, les habían quitado armas y uniformes y los habían enterrado en hoyos no muy profundos al lado de la pista. A pocas horas viene refuerzo y rodean la aldea (San Carlos), nadie podía salir. Solo algunos se huyeron a Honduras. A los tres días, el 26 de diciembre, vienen a mi casa y me invitan a una reunión a las 8 de la mañana. Cuando voy, me toman preso, amarrado, incomunicado, me golpean y me obligan a sacar a los muertos. Ya apestaban y les dije: los voy a sacar si me dan una media de guaro. Mandaron a traer y me dieron el guaro! Así no sentía nada y estaba desenterrando a los cadáveres, uno por uno, y los jalaba a un lugar donde los metían en bolsas negras de plástico.

A las 8 de la noche los de la Seguridad del Estado, en la casa abandonada del Rev. Rinkat Watson, comenzaron a interrogarme. Querían saber quiénes fueron los muchachos que mataron a los soldados. Pero yo era un simple campesino, yo no sabía nada, algunos eran del pueblo y otros ni sabía de dónde venían! Me guindaron de un palo, amarrando la boca y con una tela fina muy firme sobre los ojos. Toda la noche me golpearon. Así me tuvieron 4 días sin comer ni beber agua. Junto conmigo estaban dos hombres, también de San Carlos, y nos amarraron todos los tres con un mecate atado cada uno en un poste. El que torturaba era Jimmy Delgado Miranda, un “español” chinandegano. A media noche echó gasolina en los presos, acercó una veladora y preguntaba; cómo se llamaron? Y luego prendió fuego al primero que se llamaba Atin Carlos. El fuego pega, el pobre grita y se está quemando vivo, luego lo tira para fuera y todavía vivo le da dos balazos y se murió. Luego lo hace igual con el segundo, el juez de San Carlos, Leyman Federick, lo sacó vivo y lo baleó afuera. Yo era el tercero y decidí morir. El quiso meterme fuego pero no agarraba! Sacó un cuchillo y me cortó aquí (muestra la testa) y luego en el pecho, muchos cortes que sangraban. Me chupaba la sangre que corría por la sed que tuve. Pensé: es un milagro de Dios, a mí ya no van a matar!

Al día siguiente me llevaron a hospital en el Puerto y me trajeron las heridas. Luego me llevan al Colegio Colón donde había un montón de gente (miskita) como presos de la Seguridad. Nos dejaron tirado al suelo boca abajo, con los ojos vendados y amarrados. A los cuatro días había un relevo y un soldado me dio a media noche un poco de tortilla, queso y café de una cantimplora. Ya llevaba nueve días sin comida ni bebida y no pude tragársele. Me dijo que esta noche iba a venir el matadero para llevar a algunos de los presos. Y entró esta noche un cubano negro recio, gordo y barbudo y me toca con el zapato y me dice: ¡levántese!

Me amarra la mano, me saca fuera y me hecha en una camioneta. Me lleva en el camino a Lamlaya, luego al monte (una trocha a mano derecha yendo de Puerto hacia Lamlaya, atrás de las palmeras donde hoy día se encuentra la oficina de Pana-Pana). Me suelta, quita la tela de los ojos y me da una piocha y una pala. Eran tres. Hacé un hoyo, 3 pies de hondo, 6 de largo y 2 y medio de ancho, me dice. Entonces me emocioné (me encachimbé) y le di con la piocha a uno de ellos: luego me dan 3 magazines de AKA, pero no me agarraron. Sentí el calor, me no me hicieron nada! No me agarró bala, fue un milagro! Me echaron al carro, suelto, por eso sé dónde era. Regresamos.

El día siguiente en el Colón de noche vienen 6 de la seguridad y me dicen que me van a enseñar algo que nunca había sentido: “el pensamiento del diablo”: parado en las puntas de los pies y los dos codos de los brazos, los hombres sosteniendo mi cabeza con los dos dedos grandes por debajo de la quijada, los hombres subiéndose encima del cuerpo tendido. Pegué gritos y lloré, nunca había sentido una tortura como esa.

El día siguiente llegó el aviso del traslado a Managua a la Zona Franca. Un avión de doble ala y bancos y sillas adentro nos llevó, nosotros en la silla encadenada en diferentes lugares. De San Carlos había 36 presos, otros de otro lado. Botaron a dos sobre el mar, yo lo vi, pero no sé cómo se llamaron.

En Managua nos llevaron primero a la Zona Franca y a 15 días llegó la Cruz Roja, entró y registró nuestros datos para informar a nuestras familias. Después de tres

meses entró Tomás Borge y nos dijo: "Ay mis hijos de San Carlos! Yo les voy a venir el miércoles para ubicarles en un lugar más amplio y descansado!" Nunca llegó pero 4 meses después nos trasladaron a Tipitapa (Prisión Modelo), otros a Chinandega y a Coyotepe. Estaba en el galerón No. 2 planta alta, siete presos en una celda de siete por siete pies cuadrado. Había 4000 presos, de los cuales 375 eran miskitos. Dos años cumplidos quedé preso. Mi señora se trasladó a Managua y buscó trabajo. Ella vino a visitarme cada 15 días para traerme comida y de esa comida comieron también otros de mis conocidos.

El 23 de diciembre 1983 me dieron el salvoconducto y me dejaron libre junto con 34 de San Carlos. Vinieron nuestras familias y nos entregaron a ellos. Tomás Borge dijo: aquí están tus familias. Les entrego a sus familias y si vuelven a entrar en la contra, aquí van a encontrar las cenizas de ellos. Se van libres ustedes, unos, algunos serán perseguidos, otros si vuelven a meterse con esos contras, ustedes serán podridos en la cárcel".

Tres días libres pasé de fiesta, pero estuve grave de salud, me llevaron en taxi al hospital, el cuerpo estaba todo inflamado, porque la comida en la cárcel era muy agria, con mucho bicarbonato. Me quedé con mi familia trabajando en Managua. Regresé a San Carlos el 20 de marzo de 1986. Me fui al Puerto y luego a Waspam. De Waspam subí junto con un muchacho en bató a San Carlos, 8 días. Ya había 15 familias llegadas desde Sumubila (Tasba Pri). En 87/88 llegó la gente desde Honduras.

Cuando regresé a donde estuvo mi casa solo encontré un palo de coco de los 15 que tenía. Había dejado un caldero grande, mi señora lo tiró al suampo. La mujer lo encontró cuando limpiamos el patio.

Los muchachos (de la guerrilla) solo quedaron jodiendo a nuestra gente. Me fui una sola vez a Mokorón donde encontré a mi padre y a mi mamá y volvimos a San Carlos.

Yo sentí un espíritu de venganza antes de haber comulgado. Nuestro pueblo está dividido en 3 partidos: liberales, sandinistas y Yátama, 3 grupos de líderes por partidos! Pero al Consejo de los Ancianos no nos gusta la fragmentación. Yo como ciudadano nica tengo mi partido. Pero para el desarrollo no debemos dividirnos. Somos los ancianos de la buena conciencia!

Tengo una casa por caerse, pero no me tienen en cuenta en el Plan Techo (BM), solo a los Sandinistas y Yátama.

¿Entierros y exhumaciones?...

Después de tanto tiempo el cuerpo ya se hizo polvo. Mejor dejar los muertos dónde están.

¿Reeducación en la cárcel?...

Unos nos dijeron que debemos decir a los jóvenes de no seguir nuestro camino. Nos dijeron también otras cosas cómo comportarse bien. Y nos dijeron que no debemos hablar de lo que nos pasó (tortura) sino hablar de otras cosas. La tortura de distintos grados fue para todos.

¿Sandinistas miskitos?...

Los miskitos llevados a Tasba Pri tuvieron muchos cursos y talleres y aprendieron todo de los sandinistas. Ellos se enfermaron en su mente y recibieron muchos regalitos y van a seguir siendo sandinistas siempre. Como yo me quedé enfermo cuando me educaron como liberal cuando era joven. Voy a seguir siendo liberal hasta morirme. Pero una cosa es ser ciudadano nica, en eso soy partidario de un partido político. Pero en asuntos comunitarios yo me dedico a la comunidad y soy nada de partido.

¿Autonomía?...

Significa libertad, ser libre, eso es muy bueno. Pero como gobierno no ha sido bueno, solamente sirvió a los líderes. La Alcaldía (en Waspam) no fue por buen camino. No funcionó, no saben gobernar bien.

La demarcación debe ser un gran bloque, no por pueblos. Eso va causar muchos conflictos, va a morir mucha gente, ¡se van a matar los muchachos!

Me parece que esta historia va a servir a los jóvenes. Mi persona, como ex-prisionero, yo suplico a mis jóvenes de diferentes comunidades de cualquier zona de Nicaragua, que no se cometan errores grandes hasta caer en este punto de mi situación que pasé. Por eso les pido que tomen esta historia en la conciencia como una historia con mucha importancia para los seres vivientes. Sería mi consejo sano. Me despido de mis queridos hermanos Nicaragüenses, jóvenes y adultos.

E X O D O

(MAKA IMPAKAN STORKA)

2 REYES C A P. 25-

J E R E M I A S 33:6-12

A U L B R A B A :

B E N I T O K I T T L E C O L E M A N

T A B I L A

Naha storka pis sirpi kum na ulbissa, won kupya kraukai
nahki diera tara kum taken wangki awalara yawon bui lukkras
poli singwa kan ba. Bamna won kupya krauki kabia won rayaka
aiskara, aisi kabia sin won luhpia nanira, won mula nanira,
won snawika nanira, won usbaika nanira. Yang bui yu kum naha
tasba wina apu takamna, sakuna naha storka na ban aisin kabia
won ninira aula nani ba tilara.

AULBRA BA.

=====

1981, Krismis kati tnatara Gabamint guardika nani Asangra
bal diman bara taun ba kutbi brin, upla kumi sin anira taka-
ia adar apu munan, upla nani plun trobilka manas brikan ban
Enero kati ~~1982~~, 1982 diman bara upla nanira wikan Asang wina
saki ples kumra briwaiia, Pleska lika wiras kan anira, baman
naku wi kan: War karna aiklabaisa bamna ples pain kumra upla
nani be saki muni aiklabi lubia ba ninkara kli ai pleskara
brisibiswibis, baha mita dukyam nani ba asla dauki swis tisku
kli bal brime wikan. Upla nani ba kasak sari kan baha bila
walanra ban sin yawon baha ba kasak lukras kan, nampa, nampa
won muni kan, yaure won helpta plikaia ba sin apu poli singwa.
Hondurasra luaiia lukan taim bara sin dor apu kan.

Enero /4 timia saiwanra upla nani sut kangbi preas watlara
dihban upla kumi sin latara taukaia adar apu ya takbia lika
prubia, bara upla nani ba tila ai watlara kat dor praki bara
kan. Bara mahka 3 o klock ingwaiia lamara guardika nani kata
taun aiska bilara roks, Bomba nani lulkan bin saura poli dau-
ki wisa: Waihla nani bal diman bara upla nani sut ba blaistu
takaia sa. Baha aisi bara pot utla nani ailal ba angki ban-
gwikan witin nani bui, kuna wisa baha ba waihla nani angkisa.

Mahka upla nani ba kangban sem daiwan dakni kum upla bui kang
bi ba baku. Baha pyuara upla kupya ba aihka taken tila nani
luhpia tiwan, maias tiwan, upla inra bin man ba kat won lamara
won preaska watla painkira angkan ami ba kaikram taim diera
aihka poli kan. Upla manas dori wol mahka ai mayara impakan
kuna aihkika ba sauhkak wapaia kan: Almuk, tuktan, wahma, tyra
Kwihra, blain, skahwa & Alakai ! sari tara. Tila mairin nani
bisi poli bebe sekan, blaistu kan ban yabal wapaia, li tilara
drapapa won lula kat, Asang wina San Carlos kat ba 1:45 minu-
tos wapisia kuna yang nani diez horas wapi bangri baha pyuara.
Won yapnika kwalka lupia bri, won tayara diman ba kat, yang
nani sari kapri, ini kapri.

Ban San Carlos alki bangri taim sari laka tara wala taken

Baha sika: Dori wal impakan nani kata ba silal Honduras-lui wan, tila maja balen mai mairin lui wan, tila luhipia balen sisika yaptika balras diera aihka poli.

San Carlosra wik kum baku prais ai kutbi ai bri muni la nani wisi dauki si Almuk nani, Siknis nani, blain nani Skahwa nani, Kwihra nani kata ba sut plen wol Waspamra wlakan, kuna ya wapaia sip ba lika blaistu yabal wapaia want o want apia kra.

Yabalra trobil silal wol prawi bangri, Tingni tara nani yauj lui, srikra saura nani, upla kyaya diman tilara, yapan sauhkan tilara, siknis sat tilara, plun wuan tilara, li diran wuan tilara, won wina tara swapan tilara, taun nani won kanra angkan nani ba dimram taim bip, azas, kwerka nani iki yakaban nani bisbaika kyawalan tilara.

Yua nani 7 naha trobilka nani bri bangwi kapri yabal wapi. Wirapahni lui bangri ninkara wapi sulna kan bara Carretera talia daukan kum kan bahara aidrubi balri bara Truck nani bara kan bahara won mangki bri Kururia bak Troncora won bribalan, bahara won famaly nani avionku Waspamra wlakata ba kli aikuki prawi bangri.

Bahara yu an baku luan bara kli truckra won mangkan kuna won wiras anira won bri aula, won kupya ba aihka poli won dera wali kan naha daukanka dauki na dukyara, ban won bri impaki kan Sisin luan bara won dera walan yawon anira ba, ba wina sal swits kum diman bara pot won dera walan Wawa lumiba, baha luan bara twi sut won ninra lakan taim unta tarara diman yang nani tainka briras anira suna, ban ai bri balan naha taunka Sumubila kat, Unta tara, upla kulki man iwi pleska kumi.

Sal won yakaban bara utla apu, namika plastik ni kamp maki plapi yakawi kan, Drapapa baman tractor baikan mita baha kampka maki muni bara kamp yari tara nani maki baha bilara Kamp kumira Famaly 10-11-8 ban auhbi won dingkan. Krikri apu, tebil apu, iwaika apu, diera apu. Timia yapaisa bara plastik ni won munta palki baha purara yapaisa li aui bara won munta ba lagun takuya bara man blaistu bui iwaia yapaya apia.

Upla sut Kampra diman bara mahka work won dingkan, Unta tara irbaia, krikri paskaia, klasit daukaia, ban ban.

Sal won swin bara, taun na aiska guardia nani ba bui kutbi kan upla kumi sin anira takaia adar apu, aihtabai permise wol li pangkai permiso wol, timia sip latara takras, untara work kum daukaia auma kaka militar wol ban, preas kum dimaia kaka dus mutta plikaia drapapa tilara. Preas kum daukaia kaka dia smalkaiba textka ba witin nani pos kaikras kaka sip smal-kras.

Kuna baha tilara yang nani sibrin tilara preas lika ban bri bri bangwi kapri, so, Helper nani silal lika yukuwi kan, Napakan nani sin, kuna Tengki Dawan ban wan bara sut ai si-sibrinka tiki param takan.

Mani lamara kata won trobilka tara ba, baha wina mahka utla makai ta krikan, ya wangkira utla brikan nani bani watla yan.

Naha sut tilara won kupya nani ba sip lilia laka ba sakras won tasbaiara luki ba mihta, bamna Dawanra uya makabi bangwi kapri kli won tasbaiara won briwabia, bara pyua kum balan Mayo 1984 God pana yawonra aisin bara mahka bin ba takan kli won bri auya, God bui dor kum sakan sa baha yang nani kasak kaiki sna.

Bahamna yawon witinra won saurka nani dahra saki padin makabai bar a mina mununtara baui kaia sa, ban kra won saurka tawan kli won laubiara sia, naha mani wolwol klala wonkan na wol won kupya wlakras kaka, daira walisna yawon la tarara kaui dimbia, kau naha tasbara iwi na pyuara kra sapa o la tara yuara ~~kem~~ sapa.

NAHA KAT PRAKISNA

LAS BILA

Yawon sari tara luki sa, ini sa sin naha trobilka tara tilawa won latwankira nani kum, kum nara swi auya dukyara. Ban sakuna yawon won dara walisa witin nani ba pot Q Dawan mihtara sa bara witin bui yu kum wini kli bukbia yawon nani aikuki asla won prakai kasbrikara. Baha nani tilara yang yaptiki almuk sin Sumubilara yapi sa trompit bila kaiki sa.

BENITO KITTLE COLEMAN

EXODO: TRADUCCIÓN DEL MISKITU AL ESPAÑOL DEL RELATO DE DON BENITO KITTLE - Asang

2 Reyes, Cap.25: --
Jeremías, 33: 6-12

Introducción

Presento este pequeño relato sobre un acontecimiento trágico, que inesperadamente por nosotros, sucedió en Río Wangki. Lo sucedido debe ser recordado por toda la vida; transmitido también a toda nuestra descendencia: hijos, nietos, bisnietos y tataranietos. Alguna vez, cuando ya no esté yo en este mundo, que la transmisión de este relato se mantenga entre nuestras generaciones venideras.

El autor

A finales de Diciembre de 1981, los militares del gobierno entraron a Asang, controlando militarmente toda la comunidad. Por las órdenes inapelables, nadie podía salir a ninguna parte a buscar la subsistencia diaria. La población entraba en caos y crisis de hambre, arribando así hasta el 10 de enero de 1982. Entonces, los militares comenzaron a decir a la gente que la población sería evacuada de Asang y reubicada en alguna otra parte, sin mencionar el nuevo lugar. Entre las razones explicaron que la comunidad sería muy pronto escenario de una gran guerra; evacuar a la población en un lugar seguro para la protección y luego, una vez concluida la guerra, se retornaría de nuevo. Orientaron que las pertenencias del hogar fueran bien ordenadas y guardadas en condiciones seguras para recuperarlas en buenas condiciones una vez retornados.

Las órdenes causaron gran angustia y desconcierto en la población. La situación era de temor y escepticismo. La gente se descontroló. No había dónde buscar un espacio de protección. Ni pensar en cruzar a Honduras era posible porque no había puertas de salida.

Al anochecer del día 14 de enero, la población fue obligada y forzada a reconcentrarse en la iglesia, con órdenes severas de no salir afuera para nada. La persona que se atreviera salir, sería muerta. En medio del caos muchas familias lograron esconderse encerrándose en sus casas. A eso de las 3:00 de la madrugada de la misma noche se oyeron por toda la comunidad explosiones de bombas y disparos de armas. Eran acciones de los mismos militares. Los estruendos de las explosiones eran ensordecedores, las viviendas en llamas, causando pánico inmenso en la población. Recorriendo la comunidad los militares andaban

gritando: los enemigos ya entraron; todos deben salir para abandonar la comunidad; los enemigos están quemando las casas.

Comenzaron a formar la gente en grupos dando inicio a la evacuación como arriando ganados por parte de jinetes. El escenario era tan trágico como angustioso: corazones abatidos, hijos, hijas, conyugues, madres y padres perdidos. En medio de llantos incontrolables, observar el sacrilegio y terrible espectáculo de nuestra sagrada iglesia siendo consumida en llamas, provocada por los mismos militares. Muchas personas lograron alcanzar los pipantes y navegar hacia río abajo. Pero la mayoría de la gente fueron atrapadas y tuvieron que caminar por la vega del río con rumbo desconocido: adultos, niños, jóvenes, varones, niñas, embarazadas, ciegos, discapacitados. ¡¡Dios mío!! ¡¡Qué horror!! En muchos casos, mujeres en estado de recién post parto, eran forzadas a caminar en medio de lluvia, fangos y lodos hasta la altura de las rodillas. El recorrido normal de Asang a San Carlos a pie lo hacemos en 1:45 minutos. Pero ese día lo hicimos en diez horas. Apenas teníamos ropas de cama que logramos alcanzar, ropas de vestir sólo lo que llevábamos puestas. Llorábamos de tristeza y desesperación.

Al llegar finalmente a San Carlos, estaba otra situación lamentable: muchos de los que habían logrado bajar en pipantes, se habían cruzado al lado hondureño. Eso significaba profunda desintegración de familias. En muchos casos los maridos se quedaban en Nicaragua, las esposas en Honduras; otros, los padres y una parte de hijos en Honduras, otros hijos en Nicaragua; en otros casos, los padres en un lado de la frontera y los hijos en otro lado. Era una situación trágica.

En San Carlos fuimos retenidos durante una semana, rodeados por un cordón militar. Al final, decidieron trasladar por helicópteros hacia Waspan a los ancianos, enfermos, ciegos, discapacitados y embarazadas. Los restantes, quiera o no, a caminar. En el camino pasamos penas y sufrimientos múltiples e indescriptibles, tales como cruzar grandes caños nadando, fangales inmensos, atravesar caminos espinosos, desvelos,

gentes enfermas, hambre y sed insoportables, cansancio físico, espectáculos dantescos de ver al pasar comunidades enteras consumidas en llamas con ganados, cerdos, caballos y otros animales muertos en descomposición y el hedor que eso provocaba.

Pasamos durante siete días en este tipo de condiciones, caminando siempre. Llegando hasta Wira Pahni, encontramos como carriles trazados. Legaron camiones hasta ese punto y nos trasladaron hacia la Tronquera pasando por Kururia. Nos reencontramos en la Tronquera con nuestra gente que había sido trasladada por helicópteros.

Tras varios días de estadía en la Tronquera, nos trasladaron nuevamente en camiones hacia destinos ignorados por nosotros, pues no nos habían informado, sólo ellos sabían. Sufrir toda esta situación y observar el comportamiento tan inhumano de los que nos ultrajaban nos parecía estar viviendo fuera de las normas mínimas de comportamiento humano. Nuestros corazones latían destrozados. Continuando el viaje, llegamos a Sisin. Allí nos dimos cuenta de nuestro punto de referencia. Siguiendo el camino llegamos a un empalme. Nos dimos cuenta que era el empalme hacia Wawa. A partir de este punto todo el paisaje de llanuras y pinares habíamos dejado atrás, comenzando a andar nuevamente por selvas y sin saber nuestro destino final. Nos trasladaron así hasta este sitio llamado Sumubila. Un sitio en medio de la selva, habitado por muy pocas personas.

Aquí nos dejaron botados como basura, sin techos. Apenas andaban pegando carreras tratando de levantar chamas de plásticos. El terreno era lodoso por levantamiento de tierras con tractores. Las chamas de plásticos eran largas en forma rectangular. En una champa nos dejaban hacinados hasta 10, 11, 8 familias, sin camas, mesas, asientos, absolutamente sin nada. Para pasar la noche teníamos que envolvernos con plásticos. Con las lluvias frecuentes, las chamas se inundaban de aguas convirtiéndose en lagunas. En esta situación la gente no podía dormir, tenía que permanecer de pie noches enteras. Nosotros mismos tuvimos que trabajar durante varios días en la construcción de chamas.

Finalizados los trabajos de construcción de chamas, nos organizaron para los trabajos de desmontes, construcción de camas, letrinas y otras actividades, mientras todo el nuevo asentamiento estaba rodeado completamente por un cordón militar. El control militar

era tan fuerte que prácticamente nadie podía hacer nada sin permiso militar. Salir al patio con permiso, ir al monte en compañía militar, jalar agua con permiso, celebrar un culto a la intemperie bajo vigilancia militar. El servicio religioso era tan controlado, hasta el texto del sermón tenía que ser revisado antes (censurado) por control militar.

En medio de todo el terror, habíamos decidido no renunciar a nuestras prácticas religiosas. Como diera lugar en público o clandestino siempre teníamos nuestros encuentros religiosos. Algunos líderes religiosos, por temor, habían disminuido su participación y se escondían, mientras otros intensificaban compromisos. Pero gracias a Dios, al final los indecisos se reincorporaron asumiendo sus responsabilidades nuevamente. En esta situación permanecimos casi un año. Al cumplir un año se inició la construcción de casas pre-fabricadas, que asignaban priorizando una vivienda para los jefes de familias que tenían casas propias en Río Coco.

En medio de toda la situación, los deseos de regresar a nuestras tierras eran insoportables en cada persona. Esto nos hacía mantener oraciones constantes al Altísimo suplicando su apoyo para nuestro retorno a nuestras tierras. Andando el tiempo, un día de mayo de 1984 circularon rumores que habían planes de retorno a Río Coco. Estaba claro que Dios había escuchado nuestros clamores y llantos, y nos estaba dando una respuesta. Por eso, confesando nuestras faltas ante Él, suplicamos de rodillas perdón por todas nuestras debilidades y que no nos vuelva a someter a nuevas pruebas por nuestras faltas. Si no nos arrepentimos con las pruebas de estos cuatro años, creo seguramente que tendremos sufrimientos mayores, sea mientras estemos aún en esta vida o en el día del juicio final. Pongo fin aquí.



Don Benito Kittle Coleman, Asang, Feb 2011.

Palabras finales

Quiero dejar constancia de nuestro pesar por los restos mortales de nuestros seres queridos en estas tierras. En medio de esta tragedia, nos vemos obligados a abandonar el lugar sin ellos. No obstante, encomendamos sus espíritus a Nuestro Dios. Él sabrá algún día volver a reunirnos en las nubes. Entre ellos, también mi anciana madre, cuyos restos descansan en Sumubila, esperando el día de trompetas del Señor.

Benito Kittle Coleman

2. Cronología de un conflicto: Hitos de la historia reciente de la Mosquitia

- 1894 Anexión militar de la Mosquitia (“reincorporación”) durante el gobierno de José Santos Zelaya.
- Dic. 1907 Rebelión de Sam Pitts, reprimida hasta febrero 1908.
- 1926 Pronunciamiento de la “Liga Patriótica” (Miskito Indian Patriotic League) a favor de una Autonomía según el ejemplo de la Comarca Kuna en Panamá.
- 1928-33 Incursiones de la guerrilla de Augusto César Sandino por el río Coco (los “bandidos”).
- 1931 Asesinato del misionero moravo Karl Bregenzer por guerrilleros sandinistas en Musawás.
- 1962-66 Intentos del FSLN de establecer focos de guerrilla en Wiwilí, río Bocay y alto río Coco.
- 19.07.1979 Triunfo de la revolución sandinista en Managua.
- 2.10. 1979 El Comandante Carlos Núñez declara en “Barricada” la “reincorporación de la Costa Atlántica”.
- 11.11.1979 V Asamblea de ALPROMISU en Puerto Cabezas con 400 delegados. Transformada en MISURASATA, se declara el movimiento indígena como aliado de la revolución sandinista.
- 1980 Fundación del Instituto Nacional Nicaragüense de la Costa Atlántica – INNICA-, con su director, William Ramírez con rango de Ministro. Comienza la Cruzada Nacional de Alfabetización que se realiza hasta agosto, solamente en español, pero a partir de octubre “en lenguas” (Miskitu, Sumu y Creole).
- 1.5.80 En un estudio del CIERA - INRA se propone “autonomía y autogestión regional” para la Costa Atlántica.
- 28.-30.09.80 Movimiento de protesta creole en Bluefields, controlado por la POI del MINT.
- 7.2.81 Manifestación Miskitu en Puerto Cabezas por la liberación del sindicalista Marcos Bellocapturado el 3.2.81 en Bonanza por la DGSE; huelga en el triángulo minero.
- 19.2.81 Captura de la directiva de MISURASATA por la DGSE en Managua, protesta Miskitu masiva en Puerto Cabezas, Waspam y el triángulo minero.
- 22.2.81 Muerte de 5 brigadistas Miskitu de la Cruzada de Alfabetización en Lenguas y de 4 soldados mestizos del EPS en un intento de captura en el interior de la Iglesia Morava de Prinzapolka.
- 1-5.3.81 Concentración masiva de delegados de las comunidades Miskitu en Puerto Cabezas y en Waspam; piden la libertad de los prisioneros de MISURASATA. La confrontación entre manifestantes y EPS dejan unos 20 muertos.
- 7.3.81 7 dirigentes de MISURASATA son puestos en libertad por la DGSE en El Chipote, Managua.
- 4.5.81 Libertad condicional para Steadman Fagoth.
- 13.05.81 Fagoth viaja al río Coco y cruza hacia Honduras, juntando el primer grupo de la guerrilla Miskitu con el apoyo de la FDN y de la CIA.
- 11.7.81 Segundo Congreso General de MISURASATA en Tuapí.
- 23.7.81 Ley de Reforma Agraria; no reconoce y legaliza las tierras comunales como propiedad comunitaria.
- 18.12.81 Guerrilleros Miskitu llamados “cruces” y “astros”, quienes en días anteriores habían atacado puestos de guarda-fronteras del EPS en Raití y algunas comunidades del alto río Coco, asaltan el puesto militar de San Carlos y matan 6 soldados del EPS que habían llegado en un helicóptero de la FAS.

- 23.12.81 Comienza la operación “Navidad roja” con la destrucción de las comunidades de la ribera sur del río Coco, incluyendo la quema de casas, iglesias y el hospital en Bilwaskarma, además de la expulsión de la población y su traslado forzado a la zona de “Tasba Pri”. De la población total de 40.000 habitantes, se estima que menos de la mitad se quedó en Nicaragua, la mayor parte en las comunidades vigiladas por el EPS en “Tasba Pri”, y más de la mitad, entre ellos la población completa de 40 comunidades, se refugió en Honduras, quedándose la mayor parte en los campamentos de ACNUR.
- 23.-24.12.81 Matanza de Leimus; entre 10 y 40 Miskitu son ejecutados en represalia al ataque de San Carlos.
- 25.1.82 La Costa Atlántica es declarada Zona de Guerra con acceso controlado por el MINT.
- Agosto 82 Fundación del CIDCA, edición de la revista “Wani”
- 13.9.83 Se decreta el Servicio Militar Patriótico – SMP- obligatorio para varones de 16 a 25 años; comienza el reclutamiento forzoso.
- Dic. 1984 El gobierno nombra una “Comisión Nacional de Autonomía” con Ray Hooker, Hazel Law, Orlando Núñez, Galio Gurdián y Manuel Ortega como miembros con la tarea de orientar las negociaciones con la guerrilla miskitu y para diseñar una futura autonomía en la costa. Primera ronda de negociaciones entre MISURASATA y el Gobierno de Nicaragua en Bogotá, Colombia.
- Mayo 1985 Tomás Borge reemplaza a Luis Carrión como jefe de negociación para un cese al fuego y como presidente de la Comisión de Autonomía.
- 16.5.85 Diálogo y acuerdos para un cese al fuego en Yulu, entre los comandantes Eduardo Pantin (MISURA) y José González (MINT).
- 1985 Comienza el retorno a las comunidades del Wangki.
- Enero 1987 Aprobación de la nueva Constitución Política de Nicaragua que reconoce los derechos de las comunidades de la Costa Atlántica y de la propiedad de sus tierras comunales.
- Junio 1987 Se forma en Rus-Rus (Moskitia hondureña) una nueva organización miskitu unificada bajo el nombre de YATAMA.
- 7.9.87 Aprobación del “Estatuto de Autonomía de las Regiones de la Costa Atlántica de Nicaragua” (Ley 28).
- 4.5.90 Instalación de los primeros Consejos Regionales.
- 1995 Fundación de las universidades regionales URACCAN y BICU.
- 14.12.2002 Aprobación de la Ley No. 445 “Ley del 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”
- 23.1.2003 Aprobación del Reglamento del Estatuto de Autonomía.