



Universidad de las Regiones Autónomas
de la Costa Caribe Nicaragüense
URACCAN

**RESULTADOS DE LA INVESTIGACIÓN:
“EFECTOS PSICO-SOCIALES DE LA EVACUACIÓN DE LA
POBLACIÓN DEL RÍO COCO DURANTE EL CONFLICTO
ARMADO DE LOS AÑOS 80”**

Segunda Etapa



LAS MUJERES VALIENTES DEL WANKI AWALA:

*Reconstruyendo Nuestras
Almas y Esperanzas*

Autoras

MSc. Sandra Davis Rodríguez

MSc. Arelly Barbeyto Rodríguez

Bra. Teresa Moreno Blanco

Phd. Gerhild Trübswasser

HORIZONT
3000

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

**RESULTADOS DE LA INVESTIGACIÓN:
"EFECTOS PSICO-SOCIALES DE LA EVACUACIÓN DE LA
POBLACIÓN DEL RÍO COCO DURANTE EL CONFLICTO
ARMADO DE LOS AÑOS 80"**

Segunda Etapa

**LAS MUJERES VALIENTES DEL WANKI AWALA:
RECONSTRUYENDO NUESTRAS
ALMAS Y ESPERANZAS**

Autoras

**MSc. Sandra Davis Rodríguez
MSc. Arelly Barbeyto Rodríguez
Bra. Teresa Moreno Blanco
Phd. Gerhild Trübswasser**

MARZO 2007

CONTENIDO

PRESENTACION

AGRADECIMIENTOS

I. INTRODUCCION.....	8
II. METODOLOGIA.....	11
III. ARGUMENTACIÓN TEÓRICA.....	13
IV. ETNOGRAFIA	15
V. LOS PRINCIPALES SUCESOS QUE GENERARON EL CONFLICTO.....	20
VI. EL RÍO WANKI ANTES DE LA GUERRA.....	22
6.1 Vida comunitaria:	22
6.2 La importancia del Wanki en la vida de sus pobladores	24
VII. LA SALIDA FORZOSA DE LAS COMUNIDADES DEL WANKI EN 1982.	25
7.1 Descripción de la Evacuación.	25
7.2 Traslado hacia Tasba Pri.	29
7.3 Traslado hacia Honduras.	31
7.4 Los momentos más difíciles	32
7.5 Organización de la vida familiar en el nuevo contexto.....	34
7.6 Relaciones interétnicas y el “tuman laka”	35
7.7 Cambios en la organización comunal y cambios culturales en las prácticas tradicionales	37
VIII. LAS VIVENCIAS DE LAS MUJERES EN LA GUERRA.....	39
IX. RECONSTRUYENDO NUESTRAS VIDAS.....	41
9.1 Retorno	41
9.2 Vínculos emocionales en la vida actual de la comunidad.....	46
9.3 Perspectiva de futuro desde la visión de las mujeres	46
X. COMENTARIOS FINALES.....	47
10.1 Aspectos psicosociales.....	48
XII. BIBLIOGRAFÍA.....	56
XIII. ANEXOS.....	59

GLOSARIO

Otro lado: Se refiere al territorio de Honduras y que es dividido por el río Coco.

Asentamientos: Los lugares donde llegaron una parte de la población como destino luego de la evacuación forzada del río Coco en 1981. Este territorio era llamado por el gobierno de entonces

Tasba Pri: Los principales asentamientos donde fueron ubicados los pobladores en mención son: Sumubila, Sahsa, Columbus y Wahminona.

Champas: casas construidas de techos de *papta* amarrado con la corteza de un árbol conocido como *sani* y madera rolliza.

Tunu: es la corteza de un árbol que antes se utilizaba para la elaboración de ropa y para cubrirse del frío durante las noches.

Militares de Fagoth o Fagotistas: Soldados de la facción armada que se levantó en armas en contra del gobierno sandinista en 1981 y que era liderado por Steadman Fagoth.

Quinto Batallón: Tropas hondureña, ubicada en La Moskitia.

Klania: Comunidad del territorio hondureño, donde fue ubicada la población de San Carlos que se cruzó al otro lado del río Coco durante el conflicto armado.

Bisbaya: Alimentación tradicional que se preparaba antes en los períodos de fuertes hambrunas.

Pana pana: Se refiere a la práctica de reciprocidad de ayuda mutua entre las comunidades.

Sumi: Tinajas fabricadas de barro que antes se utilizaba para almacenar agua.

Camarones: Trabajos cortos con remuneración rápida.

Ta sait: la parte norte o punta de la comunidad.

Nata sait: la parte de abajo de la comunidad

Tuman: envidia

klua Lapika: Sistema de parentesco que involucra a la persona que corta el ombligo del recién nacido. Tiene una connotación cultural.

Librahki: Sistema de parentesco, tiene que ver con el compadrazgo. Es más de connotación religiosa.

Papta: Es una especie de palma, que se utiliza tradicionalmente para construir el techo de las viviendas.

Sani: Es la corteza de un árbol que se utiliza principalmente para hacer amarres. Una especie de mecate.

Li Lamni: Aguas Mansas. Es el nombre asignado al territorio en donde se ubican las comunidades en estudio.

Bató: Pipante grande construido de madera que se utiliza para navegar en el río Coco.

Balsa: Medio de transporte construido de una especie maderable conocido como huano que se amarra con *sani*. Es utilizado principalmente para transportar banano, plátano que se lleva a la cabecera municipal o a las comunidades de Honduras para ser comercializado. Se usa solo para bajar de las comunidades de arriba hacia abajo aprovechando la corriente. Las balsas solo son útiles hasta el lugar donde van sus usuarios.

Prata: Es el espacio que utiliza la población para sembrar

Wihta: Juez comunal

Wanki: Nombre como se conoce de forma original en miskitu las comunidades del río Coco.

Wanki Awala: Nombre en Miskitu que se le da al Río Coco. Que traducido literalmente significa "El Río Wanki".

Pilipita: Especie de plátano, que es utilizado como parte de la alimentación de los y las comunitarios / as del río Coco.

Spirit Saura: Desde la cosmovisión indígena, estos espíritus son considerados como malignos y afectan la salud de la población.

Apalkara blikan: Desde la cosmovisión indígena, este término se refiere a la expulsión de los malos espíritus a un determinado lugar que se conoce como lugar de las Sirenas. Cuentan que existe dos *apalka* lugares ubicados uno en río arriba y otro en río abajo.

Luhpi: Hijo o hija.

Kahua: Personas con capacidades diferenciadas

Asang Laya: Agua de la comunidad de Asang

Kururia: Fuentes naturales de agua

Aluy: Expresión de sorpresa, alegría, tristeza, cansancio. Se usa para expresar estados emocionales.

Buay Nani: Significa "los muchachos", las comunidades así denominaban a los armados indígenas.

Kanban: Significa expulsar. La población utiliza este término para cuando se refieren a la salida forzosa de sus comunidades durante el conflicto armado.

Sausa Almurk: Nombre de la primera comunidad en territorio hondureño, donde residía parte de la población que actualmente viven en San Carlos. También un número importantes de exiliados que regresaron de los otros campamentos de refugiados por seguridad se alojaron aquí por un período de tiempo.

Kapaya: Forma tradicional de pesca que se hace con mosquiteros o con la mano en las lagunas que se forman al secarse el río.

Pisba o Tisba: ojoche en español, fruta silvestre con el que las madres que vivían en el exilio, alimentaban a sus hijos.

Ba kat wan winka puhban: Hasta entonces pudimos respirar o descansar en paz.

Pura Sunra: Actividad religiosa realizada generalmente temprano por las mañanas, en el que se hacen oraciones religiosas. Literalmente significa oración.

Sandi Skul: Actividad religiosa de estudio bíblico dedicado principalmente a niños y niñas. Literalmente significa escuela dominical.

Kalila Mina: Juego que se realiza en las festividades comunales.

Urali: Juego tradicional miskitu que se realiza durante las festividades navideñas.

Gitchi o Diksi: Juego tradicional miskitu en el que los hombres más jóvenes de la comunidad se disfrazan mientras bailan por toda la comunidad. Esto se hace durante las festividades navideñas.

Aporrear arroz: Proceso de desgranar el arroz.

Klua: Ombligo

Ispail: Un término que se traduce como "español". Se refiere a los hispanoparlantes y es aplicado a la población mestiza de Nicaragua.

Li Lamni: Nombre del territorio donde están ubicadas las comunidades en estudio. La palabra en miskitu significa *aguas mansas*.

Iipa: Se conoce con este nombre a los hombres que asisten a los pastores de la iglesia morava en algunos trabajos secundarios dentro de la iglesia.

Kiama: Nombre que se le da a las personas que colaboraron con los dos grupos en el conflicto armado. *Kiama* significa en español *oreja*.

Vigilancia revolucionaria: durante el gobierno sandinista se estableció la obligación de vigilar objetivos económicos y sociales, cuidado de los barrios para defender la revolución. Para ejercer dicha labor eran designadas personas de confianza a quienes se les instruía en términos militares y se les asignaba armas. Para esta actividad no importaba el género.

SIGLAS

ADEMSCUM: (Asociación de Desarrollo Miskitu Sumu de la Cuenca Media)

TECNOSOL: Tecnología Solar

AMC: Acción Médica Cristiana

BOSAWAS: Biosfera "Bocay, Saslaya y Waspuk"

CEPAD: Centro Ecuménico para el Desarrollo

C.N.A.: Comisión Nacional de Autonomía

CIAV-OEA:

AGRADECIMIENTOS

Para la Universidad de las Regiones Autónomas de la Costa Caribe Nicaragüense URACCAN, el acompañamiento a las comunidades étnicas y pueblos indígenas en los procesos de auto gestión, es parte fundamental de su misión y visión. Pero también para la URACCAN es de trascendental importancia el fortalecimiento de las capacidades investigativas. Es desde esta perspectiva, que nos propusimos la realización de este trabajo investigativo.

Las palabras, los dolores, los sentimientos de las mujeres son para nosotras lo más fundamental. Estas palabras, estos dolores y los sentimientos expresados fueron dichos con toda la sencillez que caracterizan a las mujeres de Asang y San Carlos. No percibimos odio, ni sentimientos de venganzas; solamente nos hablaron de sus dolores y la dura experiencia vivida desde su condición de mujeres. Para ellas todo nuestro profundo agradecimiento, por confiar esa parte de su historia que todavía guardan.

Agradecemos de corazón a Nubia White, directora de la escuela de San Carlos, su papel fue significativo en la organización previa y convocatoria a mujeres de San Carlos, desde aquí, reconocemos su apoyo decisivo. Gracias de corazón Nubia.

Suri y su esposa, jugaron un papel muy importante; gracias Suri, por abrirnos las puerta de tu casa y permitir que ese fuese el "espacio

seguro" en donde las mujeres de Asang pudieran compartir con nosotras sus vivencias.

A las autoridades comunales de Asang y San Carlos, nuestro profundo y sincero agradecimiento, por permitirnos trabajar y apoyarnos en sus comunidades. Agradecimientos especiales al pastor de la iglesia morava de Asang que también nos apoyó en la convocatoria de las mujeres.

A cada uno de ustedes les damos gracias y agradecemos profundamente su valioso e importante apoyo.

Finalmente, agradecemos de corazón a Gerhild, por estar desde antes con nosotras, preocupada y ocupada de asegurar una metodología adecuada que respondiera al contexto psicológico y cultural de la población en estudio.

Presentación (Autoridad URACCAN)

I. INTRODUCCION

URACCAN se plantea como una universidad intercultural y es parte de la historia actual o reciente de los pueblos de la Costa Caribe nicaragüense. En este sentido, asume como parte importante los saberes locales y las experiencias vividas en la formación de la historia de la Costa Caribe nicaragüense, en este caso como aspecto particular la experiencia de la guerra ocurrido en los años 1980.

Al comienzo del año 2005, la Universidad URACCAN desarrolló una investigación sobre el fenómeno conocido como Grisi Siknis, que afectó la región del Río Coco en un brote fuerte el año anterior. Ya se sabe que el Bla o Wakni – como lo llaman los Miskitu y los Sumu/Mayangna – está fuertemente arraigada en la cultura de estos pueblos, pero las condiciones de vida actual también pueden a veces causar una represión psíquica a la gente que permite que se enferme de manera más fácil.

Los hallazgos de esta investigación mostraron que son multicausales las razones, pero que uno de los aspectos importantes que influyen fuertemente en la convivencia de la gente en sus comunidades fueron los acontecimientos alrededor del conflicto bélico de los "años ochenta".

Tanto en las comunidades del río Wanki que visitamos durante nuestro trabajo de campo como en varias discusiones que tuvimos después de nuestro regreso surgió con mucha frecuencia la memoria todavía no hablada de la guerra.

De alguna manera toda la gente de la Costa Caribe vivió esta experiencia de manera personal o a través de las narraciones de sus familiares. En las comunidades donde convive la gente cada persona lleva consigo una carga pesada de la historia con consecuencias psicológicas profundas y no se aborda sobre este aspecto interno. Cada persona lleva consigo dolores fuertes y si no se logra hablar sobre esta experiencia las consecuencias psíquicas pueden afectar el desarrollo normal en la vida cotidiana de la población.

Por otro lado, en reunión del consejo universitario de URACCCAN Bilwi, el Consejo Municipal de Waspam (2005-2009), solicitó a la Universidad trabajar con las comunidades el aspecto de la reconstrucción psicológica de las comunidades.

En este sentido, creemos que como institución tenemos el compromiso de colaborar en la construcción de la memoria colectiva, hablar de los daños y su reparación, promover la expresión de lo no-dicho, de lo que aún no ha sido inscripto social e históricamente, para prevenir y evitar su repetición.

La idea de este estudio no es encontrar culpables, pero las evidencias son claras hay secuelas traumáticas generadas por la guerra, en este sentido es importante entender que la población carga de manera muy evidente y clara los sufrimientos.

Para pasar a una nueva etapa de reconstrucción de sus vidas es necesario limpiar estos procesos dolorosos. No se ofrece una vida feliz totalmente, pero si es necesario escribir los sucesos como uno de los primeros pasos para comenzar a dejar ese pedazo de historia dolorosa

La Costa Atlántica de Nicaragua es una región vulnerable a los fenómenos naturales, también expuesta a movimientos bélicos, en particular durante los años ochenta cuando se dieron los sucesos de *navidad roja* en el territorio del río Coco o Wanki que provocó una guerra de resistencia durante casi diez años entre el gobierno sandinista y grupos indígenas, fundamentalmente miskitus.

Un efecto después de la guerra es precisamente la no atención en la salud mental de la población que ha sido afectada, esta situación es vivida actualmente por la gente que vivió el traslado forzoso y de carácter masivo de las comunidades del Wanki hacia el territorio conocido como "Tasba Pri", ubicado en el territorio nicaragüense, también hubieron poblaciones enteras que fueron movilizadas hacia los asentamientos humanos espontáneos en Honduras por parte de los rebeldes armados en contra del gobierno sandinista.

Ante esta exposición se ha considerado que aun está pendiente en la población hablar sobre la tragedia vivida de distintas formas por todos y todas. Aunque es un fenómeno colectivo los dolores aun se guardan como secretos de manera individual tanto para los que se consideran, a sí mismo, "victimas" como por los "victimarios". La gente del río Coco aun sienten tristeza por las pérdidas humanas, materiales, además de los efectos psico sociales que este tipo de conflictos representa para toda la población.

El equipo investigador está integrado por un equipo interdisciplinario: Gerhild Trübswasser – asesora metodológica, Psicóloga; Sandra Davis – Coordinadora del equipo investigador, socióloga y antropóloga; Arelly Barbeyto, investigadora, socióloga y antropóloga y Teresa Moreno, investigadora y estudiante finalista de la carrera de sociología. La conformación multiétnica del equipo de estudio fue muy importante debido a las visiones y experiencias diferenciadas relacionadas al tema; habíamos dos mujeres miskitu, una mestiza y como asesora una europea originaria de Austria.

El documento se organiza en cinco capítulos; el **primero** contiene una descripción de las comunidades antes de la guerra de los años 80, el **segundo** contiene una descripción de la salida forzosa de las comunidades en 1982, incluye los momentos de dolor por la experiencia vivida y las formas en que las comunidades se organizaron en sus nuevos contextos; el **tercer capítulo** es dedicado fundamentalmente a las vivencias de las mujeres en la guerra, en el **cuarto capítulo** se aborda como la población afectada trabaja en la reconstrucción de sus vidas y en el **quinto capítulo**, se hace una reflexión psico-social del trauma relacionándolo a la experiencia vivida en el Wanki durante los ochenta.

Propusimos como objetivo de este estudio, reconstruir desde la perspectiva femenina la historia no escrita ni contada de la situación vivida por las mujeres en el río Coco durante la guerra en los años 80.

Se identifica una situación polarizada que ha incidido en la división y creación de bandos en ambas comunidades que provoca la falta de una visión crítica a los sucesos provocados por la guerra, pero sobre todo se visualizan, actitudes con un fuerte contenido político ideológico que tiene sus raíces en la guerra a pesar de las condiciones de desarraigo. Cada uno ve como culpable al otro, constantemente una parte justifica lo acaecido, no habiendo un posesionamiento crítico.

II. METODOLOGIA

Para poder acercarnos al tema, se hicieron dos viajes exploratorios durante el año 2006 hacia Río Coco arriba visitamos las comunidades de La Esperanza y Asang, posteriormente a los antes asentamientos de Tasba Pri: Sumubila y Sahsa, después de cada viaje se socializaron las reflexiones del equipo de investigación. En este período priorizamos las historias de vidas de cada una de las participantes para hacer efectivo el conocimiento y experiencias sobre el tema a tratar en el 2007, además, se implementó la teoría de la psicología del trauma con el equipo investigador. Se discutió bastante la metodología a emplear y las técnicas más adecuadas que nos permitieran profundizar en la investigación. Se realizó revisión bibliográfica e identificación del material básico relacionado con la temática.

El propósito en esta primera fase era acercarnos a la realidad para definir con precisión los sujetos, el lugar, motivaciones de la gente para retornar a sus comunidades de origen o para no regresar.

La segunda etapa de la investigación inició con la elaboración del diseño, en esta se definió que el estudio se debía focalizar en la forma en que las mujeres del Río Coco vivieron de manera particular la guerra. En este momento se elaboraron los instrumentos de investigación, tratando de incluir en el instrumento aspectos socio-culturales y psicológicos.

Siendo las mujeres las que más sufrieron el proceso de desarraigo y efectos psico-sociales de la guerra de manera muy profunda desde su condición de mujeres, madres, esposas, hermanas. La razón principal fue darles espacio quizás no tan heroico como los hombres, pero doloroso para ellas y sus familias.

El estudio contempló el aspecto generacional de las mujeres partícipes de la investigación. Siendo lo elemental mujeres que durante el proceso de la guerra estuvieran jóvenes o ya casadas y con hijos.

Otro aspecto fue la selección final de las comunidades: San Carlos y Asang en el Río Coco y los asentamientos de Tasba Pri. San Carlos fue seleccionado debido a que antes del traslado forzado por el gobierno de entonces, había 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.

El período del trabajo de campo se efectuó en dos partes, la primera en el Wanki por espacio de dos semanas en la recopilación del material de campo tanto en San Carlos y Asang. En la segunda parte se hizo lo mismo en los antiguos asentamientos en este caso en Sumubila. El procesamiento de la información obtenida fue trabajado en San Carlos, como también en Bilwi. Las principales técnicas utilizadas fueron las entrevistas individuales, grupos focales y pláticas informales. También hicimos observaciones participantes para la elaboración de la etnografía y para la recreación de situaciones históricas relevantes relacionadas al tema. Utilizamos además libretas de campo, cámaras. Por el tipo de investigación se decidió no utilizar grabadoras, para que las informantes pudiesen sentirse con más seguridad durante el proceso.

Durante la estadía en las comunidades partícipes de este estudio, tanto en las conversaciones sostenidas con los informantes como entrevistas y grupos focales, algunos aspectos fueron omitidos principalmente referidos a los sucesos previos a la evacuación, la llegada de los *buay nani*, reuniones constantes con ellos y los vínculos con estos ya estando en Honduras.

También otro aspecto importante durante el trabajo de campo fue las tergiversaciones alrededor de nuestros objetivos de investigación y estancia en la comunidad, esto se debe en parte a las promesas de la campaña electoral del año 2006.

Un aspecto novedoso, fue la inclusión de la experiencia particular vivida durante el conflicto armado por las integrantes del equipo investigador durante la etapa inicial de la investigación, para abordar sobre nuestros roles en ese periodo; en términos metodológicos y psicológicos este proceso fue importante para situarnos en el contexto de la época, discutir nuestras experiencias emocionales y personales a la luz de hoy. Por otro lado, se hicieron reflexiones sistemáticas de las percepciones, hallazgos y las informaciones que durante el proceso de recopilación de datos tuvo el equipo.

La decisión del equipo fue hacer una investigación que sirva a las personas del Wanki que vivieron el momento histórico de dolor y traumas profundos, también a la sociedad en general, para que situaciones como estas no vuelvan a ocurrir. El compromiso del equipo es documentar las informaciones recibidas por las informantes de esta investigación respetando su identidad y sus voces. Para esto se valoró importante que el equipo fuese conformado principalmente por mujeres para lograr mayor empatía con las informantes.

Una dimensión importante es la ética, el respeto a la experiencia personal, vivencias subjetivas y dolor que la gente tiene aun después de la guerra y respeto a su dolor. A partir de este trabajo que hemos iniciado con la población que aun carga en sus hombros situaciones de traumas, se tome conciencia de la importancia de hablar de sus dolores, sin necesidad de buscar caminos de venganza.

Durante el trabajo de campo, nuestra corta estadía no permitió que el equipo profundice en los dolores y traumas individuales. Es necesaria la continuidad de este trabajo con las personas afectadas que podría ser preparación de promotores comunales para el seguimiento de situaciones traumáticas con una preparación previa de especialistas en el ramo psicológico.

Es más fácil decir qué pasó, desde el punto de vista colectivo pero no desde una perspectiva individual. El aspecto individual de los eventos debe ser incluido, pues hasta ahora las narraciones de los eventos vividos han tenido una visión colectiva.

III. ARGUMENTACIÓN TEÓRICA

Según Kordon y Edelman expresan que las vivencias desestructurantes y depresivas del entorno familiar, la pérdida de la tierra y los afectos en el caso de los insidiados y exiliados, son algunas de las gravísimas situaciones que imprimieron huellas traumatizantes que trascienden las generaciones. (2002: 115).

Martha Cabrera, psicóloga nicaragüense, en documento manuscrito sobre sus ideas sobre la reconstrucción personal de comunidades de toda Nicaragua "Vivimos y sobrevivimos en un país multiduelos", plantea que cuando una persona no elabora sus traumas, a los seis meses, a los dos o tres años, a la larga, se relevan consecuencias

sociales, y enumera como las más frecuentes, la apatía, el aislamiento y la agresividad (Documento inédito).

En el caso particular de este estudio agregaríamos otra consecuencia, la falta de un proyecto de vida, en este sentido Cabrera señala que estas sociedades multiduelos, corren el peligro de convertirse en sociedades con traumas intergeneracionales, es decir, cuando hay extensos grupos de población traumatizados, el trauma se traslada a la siguiente generación y desde esta perspectiva plantea que los duelos también son colectivos. (Documento inédito)

Este carácter colectivo identificado también por Kordon y Edelman, reconoce al igual que las situaciones traumáticas inciden tanto en las personas que la sufren directamente como sobre el cuerpo social en su conjunto y que va a impactar sobre varias generaciones (2002: 109).

La salud mental de las sociedades donde se ha dado, permitido y amparado la violencia pasa por la recuperación de la memoria histórica (Gaborit, M., 2005:163). Desde esta perspectiva Tojeira sostiene que construir la paz sobre el olvido de la dignidad de las víctimas es la mejor manera de seguir creando víctimas en el país. Por el contrario, compartir socialmente el esclarecimiento de hechos traumáticos repara el tejido social. (2000:165).

Botero señala que en las situaciones de conflictos sociales intensos:

“..se siembra desconfianza, miedo, hay violencias, hay experiencia persecutoria, descreimiento, traición, aislamiento, intolerancia, resignación “anestesia” afectiva, banalidad como negación de lo doloroso, vivencia de inseguridad y desamparo, énfasis puesto en el presente por no poder historizar ni futurizar, pérdida de la solidaridad, búsqueda de salida individuales. Tramitación de la rabia a través del rumor o desplazada a imperativos de silencio mediante la fórmula de: ver, oír y callar” (citado en Robaina, María Celia, en Tortura e Impunidad, 2002:101)

Gaborit, incluye la importancia de la memoria histórica y el tema de la identidad y para esto expresa que:

“Cuando desde el presente se evoca el pasado para dilucidar quienes fuimos, cómo hemos llegado a ser lo que somos, y qué queremos convertirnos, memoria, historia e identidad se funden indisolublemente en un mismo acto” (2005:164).

Este planteamiento es reforzado al igual, por Martin Baro que dice que:

“La recuperación de la memoria histórica facilita poder vivir en verdad y desde la verdad y, en consecuencia, posibilita la salud mental de los individuos en especial de aquellos que se encuentran en etapas críticas en la formación de sus identidades” (Baró, en Memoria histórica: Relatos desde las víctimas, 1988: 152).

La reparación social ha sido definido como un proceso de responsabilidad ética, jurídica, política, económica y cultural que implica el enfrentamiento social con la verdad de los hechos cometidos, en un contexto de violencia extrema y violación a los derechos humanos más elementales, que posibilita dirimir públicamente responsabilidades y establecer medidas compensatorias (morales y materiales) para las víctimas y sus familiares, abriendo la posibilidad de una reconciliación nacional genuina (Orellana, 2005: 193).

Este mismo autor concluye el tema de la reparación social expresando que:

“No se trata de abrir las heridas de nuevo, tal como el discurso oficial sostiene. Es que estas nunca se cerraron. Las heridas dejadas por una guerra no se cierran sin un dolor parecido al que las provocó y eso, forzosamente, supone tratarlas en términos sociales, sin perder de vista el período histórico en el cual fueron inflingidas, haciendo memoria de sus escenarios, sus actores, sus razones y responsabilidades, al tiempo que se asumen sus consecuencias y se atesoran sus lecciones” (2005: 219).

Para abordar el papel de las mujeres en este proceso de desarraigo, retomamos lo descrito por García que señala que su concepto de género se opone al de aquellos autores que ponen en el centro al hombre como actor social y relegan a la mujer a un plano periférico o pasivo (1996: 13).

Para el caso de las mujeres miskitu del Wanki, su argumento se basa en que tradicionalmente, el hombre miskitu permanece ausente del hogar por períodos prolongados, asignándole a la mujer la responsabilidad del cuidado de los hijos y las actividades de subsistencia. Se basa además, en que las actividades en la vida cotidiana de las comunidades miskitu son complementarias -masculino/femenino- (1996: 19).

IV. ETNOGRAFIA

Las comunidades seleccionadas para el estudio San Carlos y Asang, se ubican en el sector de Río Arriba, son parte del territorio de “*Li Lamni*”.

Hay una asociación territorial conocida como ADEMSCUM (Asociación de Desarrollo Miskitu Sumu de la Cuenca Media) que tienen personería jurídica, 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 en estudio se debe hacer un recorrido de 8 horas, partiendo de Waspam que es la cabecera municipal. El recorrido pasa por 33 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.

Según narra la 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).

La vida comunitaria de San Carlos se desarrolla de manera muy simple, 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 Wanki 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 generalmente cuando regresan traen consigo el bastimento que consumen en las casas: cabezas de banano, pilipita o plátano.

El día domingo es considerado como muy especial, es dedicado fundamentalmente a las actividades religiosas que inicia muy temprano con el *pura sunra* a las cinco de la mañana; luego sigue el *sandi skul* dedicada 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. Este día es dedicado además a la liga intercomunal de beis ball, en esta actividad participan básicamente solamente los varones jóvenes.

En la comunidad, hay escuela primaria y secundaria hasta el III año. Según la directora del centro primario, Prof. Nubia White, hay

aproximadamente 400 niños / as en el nivel primario y 72 niños / as en la escuela pre-escolar. Se ve pasar a los niños desde muy temprano, vestidos muy sencillamente, algunos de 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 familias.

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

Las denominaciones con la 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, la Sra. Elena Saballos, esposa del Sr. Juan Saballos.

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. La comunidad está dividida en 5 barrios, además de la comunidad de Sausa, que también viven actualmente en la comunidad.

Una parte importante de las casas cuentan con energía producido por paneles solares. Este servicio es brindado a través de un proyecto nacional de España con Nicaragua llamado TECNOSOL, que ofrece al crédito la instalación de los paneles que deben ser pagados de manera mensual. También por iniciativa de la comunidad se cuenta con servicio de agua potable, que brinda este servicio a toda la comunidad. Para el control de este servicio hay una estructura comunal que controla el pago por el servicio domiciliar; además el mantenimiento de las bombas de agua.

Se observa que hay alrededor de cuatro lugares en donde se expenden los productos básicos de alimentación, además de la venta de otros productos como vestuarios y otros artículos diversos. Estos lugares de comercio además de vender sus productos a la comunidad, también acuden a estos centros personas que provienen de las comunidades cercanas a San Carlos, tales como Asang, Krasa, Santo Tomás de Umra. San Juan Bodega, Amaki, Florida, entre otros. También en la comunidad hay dos trilladoras de arroz, que también brinda el servicio de trillado a

la población de San Carlos, como también a comunitarios que provienen de las comunidades cercanas.

A través del proyecto de BOSAWAS y por gestión de la comunidad, cuentan con una emisora llamada "**Li Lamni**", que trabaja por una hora diaria, brinda servicio de saludos, programas religiosos y avisos sociales a las comunidades cercanas. Es uno de los medios de comunicación que más utiliza las comunidades cercanas. Se pudo observar que desde horas antes del inicio de la programación ya los comunitarios encienden sus radios y esperan con ansia el inicio de la programación

Mantienen una estructura comunal tradicional, este está integrado por un *wihta* (juez comunal), coordinador, síndico y anciano. Cuentan además con una organización de mujeres que se denominan Mujeres Organizadas "Nidia White" de San Carlos. Las principales funciones es atender y resolver los conflictos menores dentro de la comunidad. Organizan la limpieza comunal. Para garantizar el orden interno de la comunidad, la Policía Nacional ha ubicado 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 las mujeres se bañen; hay otros sitios especiales destinados para el baño de los hombres, que usualmente no son los mismos.

El principal medio de transporte es a través del río Wanki, en pipantes, balsas, pangas y **bató** impulsados por motores fuera de borda. Los pipantes son utilizados para trasladarse a los lugares de siembra, las balsas para movilizarse a sitios lejos, en éstos trasladan principalmente sus productos que comercian con otras comunidades. Este medio es utilizado principalmente por la gente que no tienen recursos para pagar el transporte en los medios comerciales privados. Las pangas son utilizadas principalmente por instituciones y organismos que realizan visitas a los proyectos en éstos territorios. El **bató** es el medio de transporte colectivo y que realizan viajes a sitios más lejanos, como por ejemplo a Waspam, también se utiliza para el traslado de mercaderías a sus comunidades. Durante el verano la población también utilizan los caminos de tierra que hay a la orilla del río Coco, algunos se trasladan a pie y otros a caballo.

Asang, al igual que la comunidad de San Carlos, está localizada en el territorio de río Coco Arriba. Según escritos de Claudia García, señala que la mayoría de los hogares de esta comunidad se encuentran en

parentesco, ya sea por parte de la madre, padre, o a veces por ambos. García encontró también que los apellidos más comunes son Bobb, Sanders, Peters, Mercado, Maxwell, Herrera, Escobar, Pedro, Kitler, Hunter y Wilson (1997:7).

Una característica importante que destaca esta comunidad son sus fuentes de agua naturales conocidas por la población como *kururia*. Desde la entrada a la comunidad se identifican al menos tres fuentes e inmediatamente puedes darte cuenta que son los principales espacios de socialización de la comunidad, las mujeres se juntan para lavar ropa, trastes, recogen agua para uso domestico, 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; un ejemplo es que para tener la aceptación de las informantes en la investigación, fue trascendental que a través del líder de la iglesia se convoque a las mujeres, instándolas a participar.

El otro espacio donde trabajamos fue en la comunidad de Sumubila, antiguo asentamiento donde fueron reasentados los comunitarios de San Carlos y Asang cuando fueron trasladados de manera forzosa en 1982.

Tasba Pri, lo conformaron cuatro asentamientos de población miskita y uno de población indígena sumu. Pero hubo un asentamiento temporal en el poblado conocido como Truhlaya y los de mayor población fueron Wahminona, Sahsa, Sumubila, Columbus y Española. En el traslado, según datos del gobierno fueron asentadas 1,700 familias que suman 7,700 personas entre adultos y niños (INNICA, 1982: 8), aunque según documentos citados por Miguel González (1997:216), entre 1981 y 1982, unos 8,500 indígenas fueron ubicados en Tasba Pri y unos 10,000 indígenas miskitu y sumu huyeron hacia territorio hondureño y 4,000 personas aproximadamente -entre sumus y miskitu- fueron reubicadas en unidades de producción productiva en el departamento de Matagalpa.

En 1984, según documentos del gobierno sandinista, en Sumubila había 502 familias con unos 2,714 habitantes. Las comunidades asentadas en este asentamiento sumaban 18 comunidades: San Carlos, Asang, Krasa, Kururia, San Juan Bodega, Florida, El Naranjal, Uran, Loma Linda, Kiwastara, Siksikuas, Saklin, Pitkira, Bilwaskarma, Ulvas, Livin Krik, Utlá Mahta, Sih. Este asentamiento se ubica sobre la carretera que une el municipio de Puerto Cabezas y Las Minas (INNICA, 1982: 25).

Pudimos encontrar solamente tres familias provenientes de Asang y San Carlos. Llevan una vida muy simple, dedicándose a las labores agrícolas.

Sin embargo, llama la atención como por contactos con población mestiza, se notan leves cambios en algunas actividades que realizan de manera cotidiana, ejemplo, el uso de tortillas de maíz, como parte de la dieta alimenticia.

V. LOS PRINCIPALES SUCESOS QUE GENERARON EL CONFLICTO

Antes del triunfo de la Revolución, los habitantes del Caribe Nicaragüense mantenían escasos vínculos con el Estado Nacional de la época, las poblaciones vivían en una situación de abandono y desinformación, carencia de acceso a los servicios básicos y medios de comunicación nacional. En este sentido, según expresa González (1997), la posición ideológica de la población costeña ante el somocismo, no era de rechazo debido a que la acción represiva y militar de la guardia somocista se centro en otras áreas del país.

Las contradicciones que generaron el conflicto armado entre la población Miskitu y el Estado Nicaragüense del gobierno sandinista, se basa en razones socio-históricas. Estudios realizados por investigadores sobre la cuestión étnica en esa época (Gurdián & Hale (1985), González (1997)), destacan que el acercamiento de la revolución durante los primeros años, estuvo sesgado por la continuidad de elementos etnocéntricos, tanto a nivel de individuos como de instituciones y programas. Un caso ejemplar es que al profundizarse esta confrontación, se percibía que la identidad étnica miskita era igual a ser "contrarrevolucionario".

Toda esta situación permitió el fortalecimiento de la autoadscripción étnica que fue aprovechada de forma positiva a través de movilización de simpatía y apoyo al movimiento indígena que representaba MISURASATA.

La concepción política revolucionaria en ese entonces era de fuerte contenido clasista, no incluía, ni comprendía otro tipo de demandas sociales, como era el caso de las reivindicaciones históricas de pueblos indígenas y poblaciones afro-descendientes asentadas en la Costa Caribe del país.

Estos elementos llevaron a una situación en el que fue imposible establecer alianzas con la tendencia mas moderada de MISURASATA y al final, la situación se podía visualizar desde dos perspectivas: una opción de tendencia integracionista que planteaba como requisito de ser revolucionario la negación o subestimación de la identidad étnica, o un planteamiento contrarrevolucionario que, sobrevalorando la identidad étnica, negaba los principios de la revolución y la contradicción

fundamental entre la nación nicaragüense y el imperialismo (Gurdián y Hale, 1985:145).

En Diciembre de 1980 se reunió el consejo ejecutivo de MISURASATA en la comunidad miskita de Bilwaskarma, ubicado en las riberas del río Coco Abajo, en el que elaboraron un documento titulado "**plan de acción 1981**", este contenía como aspecto fundamental las demandas de tierra y territorios indígenas como base para la autonomía regional.

Este plan fue presentado al gobierno en fechas sucesivas pero luego, el gobierno envió apresar a los principales dirigentes de MISURASATA, dicha acción motivo la exacerbación de los ánimos de los seguidores de este movimiento social, cambiando la tranquilidad de la población indígena del río Coco. Por su parte, el gobierno sandinista de entonces, incrementaba actitudes de desconfianza hacia las reivindicaciones históricas de los pueblos culturalmente diferenciados en Nicaragua.

Las tensiones comienzan a ser cada vez más visible, da inicio la represión política y militar en las principales ciudades y comunidades. A la vez se dan actividades armadas en las riberas del río Coco por parte de los indígenas armados; este plan fue conocido como "**navidad roja**" por el gobierno. El resultado final fue la confrontación directa armada y la salida forzosa y dolorosa de las comunidades del río Coco o Wanki.

"No queremos la cultura del odio.
Queremos aclarar el pasado,
para vivir un presente de forma sana"
Mauro Ventura
(2002:15).

VI. EL RÍO WANKI ANTES DE LA GUERRA.

6.1 Vida comunitaria:

Para conocer como se desarrollaba la vida en la comunidad previo a la evacuación en 1982, distintas voces de Asang y San Carlos expresaron sus puntos de vista que a continuación detallamos. Las mujeres que formaron parte de grupos focales y entrevistas, dijeron que antes la vida en sus comunidades era más llevadera porque

“compartíamos comida, bastimento entre vecinos, incluso el levantado de cosecha. Hoy esto ya no se da ni con los vecinos. Antes cosechábamos hasta 150 quintales de arroz por tarea hasta eso ha disminuido, hoy con costo sacamos 4 sacos” (Entrevista y grupo focal mujeres de Asang y San Carlos, febrero 2007).

En las distintas intervenciones las mujeres comparan el pasado con el presente de forma continua. Así lo expresan cuando se refieren a la situación socioeconómica de sus familias o el rendimiento en las cosechas y el mismo precio de los productos.

La diferencia abismal, de los productos cosechados en el *antes y ahora*, percibido por las informantes, refleja claramente carencia en sus vidas personales, es como un pesimismo existente en la gente, -este es efectivamente un reflejo de los efectos psico-sociales de la guerra en la gente-. Por otro lado, en casi todos los encuentros y pláticas con las informantes, aparece de manera permanente la frase de “*yang lika umpira*” [yo soy muy pobre] que denota el pesimismo en el estado emocional de la gente como por ejemplo la falta de perspectiva de seguir adelante.

Remarcan, además la ausencia de valores positivos como el respeto a las personas mayores de parte de las nuevas generaciones incluso en sus mismos hogares, igual el robo dentro de la comunidad, identifican que el consumo de drogas en los jóvenes comunitarios ha sido la causa principal de estos cambios.

Las actividades económicas de mayor importancia han sido los cultivos de arroz, frijoles, bastimentos, y crianza de ganado, que al venderlos obtienen ingresos para comprar otros bienes que requieren para el uso

familiar. En el caso particular de San Carlos, se dedicaba más al comercio y la guirisería. Las comunidades cercanas de Honduras y Nicaragua habitualmente llegaban a realizar sus compras las que pagaban mediante el trueque ya sea con oro o granos a cambio de productos como aceite, jabón, vestimentas, utensilios de cocina.

En temporadas de abundancia durante el levantado de cosecha de arroz y frijoles, dentro de la comunidad se efectuaban trueques de granos entre comunitarios y comerciantes que son residentes de la comunidad. No obstante, también la gente ubica momentos de dificultades como en los periodos de huracanes. Cuentan que siempre ha habido etapas de crisis con la alimentación (arroz y frijoles), durante los meses de Junio y Julio, etapa lluviosa en que ni siquiera se puede pescar, normalmente los granos ya se han acabado y deben volver a comprar en las pulperías a un precio mayor o a cambio de brindar su mano de obra en las plantaciones de arroz.

Asang y San Carlos permanece en la memoria de la población como lugares bonitos y agradables para vivir.

“Antes nuestra comunidad tenía muchos árboles frutales, teníamos muchos animales. Vivíamos de la agricultura. Lavábamos oro. Existía mucha solidaridad y reciprocidad, vivíamos en armonía. Nos respetábamos mucho, principalmente a los adultos y ancianos” (Mujeres de Asang y San Carlos. Febrero 2007).

“Recuerdo que antes en mi comunidad corrían unos botes grandes que les decíamos **Tak Tak** que eran de don Juan Saballos y don Froylán Naar. Nuestra comunidad era limpia, teníamos una escuela que era hasta sexto grado. Los niños andábamos jugando y bañándonos en el río Coco. Este río antes no se secaba mucho” (Mujeres de Asang y San Carlos. Febrero 2007).

“Manteníamos prácticas tradicionales como rituales, en el que los *sukia* sacaban los **spirit saura** para que no afecte a los niños con enfermedades. Estos espíritus los expulsaban a otro sitio, este proceso se le denominaba **apalkara blikan**” (Mujeres de Asang y San Carlos. Febrero 2007).

Las narraciones de las mujeres de ambas comunidades tienen una perspectiva casi idílica del pasado, Helms (1971), en su estudio etnográfico de Asang señala que muchos valores y prácticas ancestrales han variado, producto de diferentes contactos con otros grupos culturalmente diferenciados, es el caso de las redes de reciprocidad que ya en la fecha de estudio se encontraban reducidas al ámbito familiar cada vez más cercano producto de la crisis económica producida por el

cierre de las empresas bananeras en la zona del Río Coco; este período es recordado por los miskitu como una época de oro y contrapuesto a la fase de recesión económica iniciada a finales de los “años sesenta” (García 1998:523).

Pero también es entendible la perspectiva casi subliminal en la visión de las mujeres adultas que vivieron ese momento histórico, pues, en las culturas, cada generación visualiza su época como la mejor.

6.2 La importancia del Wanki en la vida de sus pobladores

Para todos los miskitus que habitan en las márgenes del río Coco, este constituye el eje de su vida social y económica. A partir de los proceso de penetración del Estado Nacional desde los años sesenta y ochenta, las imposiciones de políticas del Estado ha generado en esta población, procesos de redefinición de la identidad étnica; debido al proceso de castellanización y el reciente conflicto con el Estado (García 1998:524).

El sentimiento de lo que significa el *Wanki Awala* o río Coco, lo inicia expresando una mujer de San Carlos a través de una pregunta que denota claramente la existencia del miskitu con un fuerte vínculo al río:

“¿Cómo estuviéramos, si no existiera el río Coco?... Para nosotros significa vida, de ahí nos alimentamos, significa paz y tranquilidad. Es el lugar donde nacimos, aquí está enterrado nuestro *klua*, aquí están enterrados nuestros abuelos y bisabuelos” (Entrevista y grupo focal mujeres San Carlos, febrero 2007).

Para la población, el río se recrea desde una visión integral, es importante desde su nacimiento hasta la muerte. Es un vínculo con fuerte contenido espiritual y cultural.

Otra relación importante de lazos de unión del río con la población, se refiere a su importancia en la vida social y económica de la población. Es el espacio de comunicación de socialización, de transporte y de sustento económico de la familia:

“sirve de comunicación con otras comunidades, ahí lavamos, le damos brillo a nuestras porras, ahí también nos bañamos. También nuestros animales necesitan el agua del río. Fertiliza las tierras que ayuda a tener después buenas cosechas” (Entrevista y grupo focal mujeres Asang y San Carlos. Febrero 2007).

Al hacer la reflexión de la importancia del Wanki en sus vidas, de manera inconsciente hacen la relación de su vida con el pasado reciente en los asentamientos y en el exilio:

“En los asentamientos nos hacía falta el río, en la montaña nos sentíamos como presos, aquí las tierra son mas fértiles, la cosecha del frijol allá era muy poca, no nos animábamos a trabajar, nuestro sueño era regresar para trabajar en la agricultura, no sentíamos que las tierras eran nuestras. Por ejemplo, no hay mucho dinero en nuestras comunidades, pero con tal de estar cerca del río me siento feliz” (Entrevista mujeres. Febrero 2007).

Coincidimos con lo expresado por García (1998), plantea que la pertinencia del río Coco a este ámbito geográfico y sociocultural se encuentra determinada por parámetros culturales que constituyen un pasado común, así como por las redes económicas y sociales.

VII. LA SALIDA FORZOSA DE LAS COMUNIDADES DEL WANKI EN 1982.

7.1 Descripción de la Evacuación.

Según datos oficiales del Gobierno Sandinista en 1981, la justificación fundamental para la salida forzosa de la población del río Coco, respondía a motivos de protección de la población civil de los ataques (Jenkins, 1986: 355), ante la amenaza armada de los “*contrarrevolucionarios*”.

El gobierno sandinista de entonces, nombró a la operación dirigida por indígenas miskitu armados como “*navidad roja*”, que según las fuentes oficiales del gobierno era liberar el triangulo del noreste con ocupación militar del río Coco y realizar un cerco militar sobre Puerto Cabezas desde la zona de Sandy Bay (Jenkins, 1986: 352-353).

Ante estos sucesos, el gobierno en lugar de buscar una salida política al conflicto impone una decisión militar y para asegurar la evacuación de las comunidades, se militariza el río Coco y se encarga a una Brigada política-ideológica denominada “Omar Torrijos” compuesta por cuadros militantes del FSLN, para acompañar a la población evacuada en términos político-organizativo. En la memoria de la gente las fechas en que fueron sacados a la fuerza de sus comunidades son aproximadas a la fecha en que fueron sacados por el ejército, sin embargo, de acuerdo a escrito de Jenkins, este proceso inició el 14 de enero de 1982 (1986: 356).

San Carlos representó un caso particular de los sucesos que originaron el conflicto dado que era como la sede de las tropas guarda frontera en río arriba, en esta comunidad la mayor parte de los hombres fueron encarcelados por la represión ante los enfrentamientos militares y la muerte de soldados sandinistas.

El trayecto recorrido por las poblaciones asentadas en los márgenes del río Coco hacia los asentamientos humanos en Tasba Pri y los campos de Refugio en Honduras, son en cierta medida las más relevantes y dolorosas que en la historia familiar y personal han podido recordar a través de este estudio. Sin embargo, aun más difícil ha sido para ellas, el ser “expulsadas” (en miskitu **kanban**) de sus comunidades de origen, perder el vínculo con **su río Coco**, ver quemar lo que habían construido en toda una vida y la quema de **sus iglesias**, aspectos traumáticos que también recoge en su escrito García (1998: 529).

Los momentos vividos en esta primera etapa fue una situación de mucho caos, desorden, incertidumbre y mucho miedo, influenciado principalmente por la fuerte presencia militar y todo lo que significaba la situación de guerra en las comunidades.

Además de estas situaciones dolorosas, las palabras de las mujeres que fueron trasladadas hacia los asentamientos, se identifica mucha inseguridad e incertidumbre ante lo desconocido. Nunca fueron informadas del sitio de destino, ni ningún tipo de información: *...nosotros sabíamos que nos teníamos que ir, pero no sabíamos adonde íbamos...solo caminábamos y caminábamos*” (Entrevista mujer San Carlos, febrero 2007).

Este *camino* tuvo diferentes direcciones: unos se cruzaron al *otro lado* [territorio hondureño] –que era la mayoría- y los otros fueron trasladados hacia los asentamientos llamados Tasba Pri, ubicada en la zona montañosa, cerca del municipio de Rosita.

El trayecto hacia el interior del territorio hondureño, tuvo también diferentes rutas, principalmente porque la gente se cruzó por su propia iniciativa, sin nadie que los guiara, a diferencia del traslado interno que tuvo un carácter de control militar para evitar que se fugaran; en este sentido, cuentan algunas mujeres que iban ordenados por grupos de comunidad para asegurar el control y el trato de imposición de ordenes militares sobre los civiles. Para ilustrar una anécdota que contiene aspectos de la situación de incertidumbre e incomunicación contada por un comunitario de Santa Fe residente actualmente en Sahsa:

“Antes de ser evacuados, los militares sandinistas nos dijeron que debíamos hacer un inventario de nuestros bienes, por lo que esto nos hizo sentir que pronto nos íbamos a regresar. Ya en La Tronquera, llegó un camión militar y 8 hombres fuimos señalados “vos, vos y vos” arriba, ordenándonos subirnos al camión, entre ellos yo, sin explicarnos absolutamente nada. Íbamos hablándonos entre sí y decíamos: si el camión sigue recto, no nos van a matar, pues nos llevan a Bilwi, pero si dobla hacia la izquierda que es parte del territorio de los “ispail” de seguro nos llevan a matar. Llegamos a un sitio desconocido e inmediatamente nos ordenaron bajarnos y proceder a limpiar el sitio porque era precisamente el lugar donde iban a traer a nuestros familiares” (Entrevista Territorio Tasba Pri, enero 2006).

Al hacer memoria histórica sobre los acontecimientos en 1982, se percibe como los cuadros intermedios encargados de la evacuación tampoco tenían la información precisa ni de la lógica de sacar a la población de sus comunidades de origen

“...Yo no se porque vamos a sacar a la gente... porque si vamos a mandar 8 batallones que son mas de 6,000 soldados porque no dejamos los soldados para protegerlos aquí en su mismo lugar. (Entrevista a Pedro, marzo 2006).

La gente creía que regresaría pronto, que la movilización era nada más momentánea, por eso es que en el trabajo de campo muchas de las narraciones que escuchábamos, la gente contaba como dejaron enterradas sus pertenencias personales, quizás las más valiosas, esto mismo fue confirmado en entrevista con Pedro que también participó en la brigada “Omar Torrijos”:

“En la comunidad de Waspuk, me acuerdo encontramos un entierro bajo un árbol de coco, de pronto alguien pisó algo y dijo, aquí hay algo, cuando escarbamos encontramos laminas de zinc y una gran cantidad de cosas de las casas” (Entrevista a Pedro, marzo 2006).

A 25 años de esta lamentable decisión, hoy podemos percibir que en la situación de inestabilidad social, se evidencia que el gobierno nunca tuvo el manejo social de la población indígena del Wanki. Ante esto, la respuesta más fácil y adecuada desde la perspectiva del gobierno era la salida militar que a la luz de hoy, desterrar a comunidades enteras de las riberas del Wanki, fue una decisión errónea.

En las campañas electorales presidenciales del 2001 y 2006, el FSLN a través del candidato presidencial, Daniel Ortega, pidió perdón públicamente a la población del río Coco por los errores cometidos durante el conflicto armado durante los años 1980. Este gesto puede ser

un indicativo importante para una reconciliación verdadera, al ser reconocido por el partido que estuvo en el poder en 1981, cuando se dieron los sucesos de la evacuación y reasentamiento de la población del río Coco o Wanki. No obstante, este “perdón” ha sido interpretado por algunos como compromisos coyunturales, y en muchos casos no se percibe como obligaciones de Estado.

Los compromisos asumidos por el nuevo gobierno (2007-2012), según lo establece su programa de gobierno para las elecciones nacionales 2006, no deberían verse como un **“acuerdo de gobierno”** sino un compromiso del Estado de Nicaragua, porque han pasado cuatro gobiernos de tendencias políticas-ideológico distintas luego de evacuación forzada del Wanki, los habitantes continúan en espera de la compensación material de sus pérdidas; pero además, los resultados de esta investigación indican que es necesario atender de forma urgente las experiencias traumáticas vividas.

Este nuevo contexto de asunción al poder del FSLN, como parte integrante del conflicto en el río Coco, se abre las posibilidades de un nuevo cambio en el marco de los acuerdos YATAMA – FSLN, firmados en el 2006 entre parte de la dirigencia de YATAMA y el FSLN. Parte de este documento dice textualmente que *“para la reconstrucción del río Coco, ejecutar la implementación de un programa integral de reconstrucción y rehabilitación socio-económica y cultural de las comunidades indígenas de Wanki y otras zonas afectadas durante la guerra de los años de los años 1980. El estado de Nicaragua previa evaluación y cuantificación aprobará y ejecutará la ley de indemnización y reparación justa de los daños y pérdidas sufridas de parte de las comunidades indígenas y étnicas por el conflicto armado en la Costa Atlántica en la guerra de los 80”* (Acuerdos YATAMA – FSLN. Plan de Gobierno Unida Nicaragua triunfa para la Costa Caribe 2006: 7)

A pesar de las vicisitudes vividas, las mujeres ubicadas en Sumubila cuentan que aprendieron una diversidad de habilidades: tejer, elaboración de artesanías en *tunu*, *aporrear arroz*, trabajar en organizaciones de cooperativas, viveros de cacao y granjas de gallina.

Para comprender los sucesos acaecidos en la época, haremos uso de citas textuales en las voces de las mujeres de San Carlos, Asang y Sumubila, que durante el trabajo de campo expresaron, recordando los hechos como que hubiese sido ayer, sin embargo, es interesante reconocer que a pesar que los acontecimientos marcaron sus vidas, no se visualiza en sus palabras el rencor y la venganza por lo sucedido hace 25 años.

7.2 Traslado hacia Tasba Pri.

Este es el relato de una mujer que se fue al asentamiento de Sumubila, y nos habla sobre su experiencia:

"...después de los combates entre los *"buay nani"* y los militares sandinistas en San Carlos, nosotros los civiles nos escondimos unos en el monte, otros se habían corrido al *"otro lado"*. Mi familia se habían escondido en un lugarcito que se llama Amaki, después de todo nos regresamos a la comunidad para dormir y cuando nos levantamos [al día siguiente] por la mañana vimos la comunidad llena de puros militares, ellos tocaron las campanas de la iglesia Morava y Católica por un buen rato, y luego todos los pobladores regresaron a la comunidad, los militares sandinistas preguntaron sobre sus muertos e investigaron quienes los habían enterrados, después los sandinistas mandaron a los mismos hombres para desenterrarlos y entregárselos a sus familiares, llegaron muchos militares y muchos helicópteros" (Grupo focal Li Lamni, febrero 2007).

"Luego nos reunieron en la iglesia Morava y nos dijeron que nos iban a sacar porque el río Coco era una zona de guerra. El 26 de Enero de 1982 nos sacaron de San Carlos, los niños de 8 años para arriba debían caminar y los menores, también a las mujeres panzonas, ancianos y mujeres que tenían tiernos, los enviaron por helicóptero nos dijeron que agarráramos algunas cositas solamente de niño y algunas sabana porque teníamos que caminar" (Grupo focal Li Lamni, febrero 2007).

"Caminábamos 15 kilómetros por día, caminamos de San Carlos hasta Kitaski ahí dormimos, luego caminamos hasta Krin Krin ahí dormimos la segunda noche y luego en La Esperanza ahí descansamos dos días, lo mas difícil fue pasar por el río Waspuk, los primeros quizás no sufrieron mucho por que llegaron temprano a La Esperanza pero nosotros y los que venían mas atrás de nosotros sufrimos mucho por que teníamos que caminar en medio del lodazal, oscurana y militares, nosotros entramos a la Esperanza a las 10 de la noche" (Grupo focal Li Lamni, febrero 2007).

"Yo caminé hasta la Esperanza porque me enfermé y me trasladaron en helicóptero a Leymus, ese mismo día nos trasladaron a Waspam porque yo pensé que mis hijos estaban ahí. A Waspam llegamos a las 7 de la noche, ahí busque a mis hijos y me dijeron que estaban en Tronquera, al salir de Waspam llegando al desvió de Leymus ahí se juntaron las caravanas de Leymus y de Waspam y nos llevaron a Tronquera, ahí estuvimos dos días, después nos dijeron que teníamos que volver a salir pero no sabíamos donde nos llevaban, eran muchos militares y muchos

camiones en fila, salimos de Tronquera a las 7 de la mañana y llegamos a Sumubila a las 7 de la noche” (Grupo focal Li Lamni, febrero 2007).

Cada comunidad vivió de manera particular esta experiencia, las mujeres recuerdan:

“Lo que más me dolió fue que quemaron nuestras casas, nuestros animales, quemaron nuestra iglesia teníamos mucho miedo nos sacaron a la fuerza con los niños, llorando con nuestros enfermos y ancianos” (Grupo focal Li Lamni, febrero 2007).

“De repente la comunidad se llenó de militares por la madrugada, comenzaron a recoger a toda la gente diciéndoles que llegáramos rápido a una reunión en la iglesia. Al estar reunidos en la iglesia, nos dejaron 3 días encerrados en la iglesia. Después sin decirnos nada nos levantaron a las 2:00 de la mañana nos sacaron y nos dijeron que camináramos hacia la escuela, llegando ahí, nos dijeron que siguiéramos caminando hacia San Carlos, pero estaba oscuro todavía, teníamos que caminar con los niños, los ancianos y ciegos, esto fue muy triste y doloroso, éstos se caían en el lodo al cruzar los ríos que quedan entre las comunidades” (Grupo focal Li Lamni, febrero 2007).

Según cuenta una señora que al sacarlos de la iglesia en Asang a todos; los sandinistas le pegaron fuego a la iglesia y al estar en llamas se escuchó una voz que gemía **luhpi, luhpi** [hijo, hijo], entonces los sandinistas entraron al lugar para ver si se había quedado algún niño o alguna persona adentro, pero no encontraron a nadie.

“La caminata hasta San Carlos fue muy lenta, porque en el grupo veníamos mujeres embarazadas, niños en brazos, ciegos, ancianos, llegamos como a las 6:00 de la tarde. Ya de San Carlos las mujeres embarazadas, ancianos, niños pequeños fueron trasladados de San Carlos a Waspam y otros a la Tronquera” (Grupo focal Li Lamni, febrero 2007).

“Al llegar a San Carlos fuimos alojados en las casas ubicadas en el sector conocido como **ta sait** (antes del puente en San Carlos. En la punta de la comunidad) ya que la gente de San Carlos ya los habían sacado y ubicados en la otra punta hacia abajo de la comunidad (**nata sait**), llegamos con mucha hambre y frío principalmente los niños por lo que los sandinistas decidieron romper las principales ventas de San Carlos que los dueños habían dejado clavadas (venta de don Juan Saballos y don Jailan Naar) para conseguirles ropa, sábanas y alimentos a los niños” (Grupo focal Li Lamni, febrero 2007).

La gente que fue trasladada al interior del país, expresan de manera sencilla los dolores vividos con la salida forzosa de sus comunidades,

estos sufrimientos se entremezclan con la impotencia del ser desalojados de manera violenta de su espacio físico y cultural que los vincula con sus antepasados, con su historia, con la vida de los indígenas desde una visión holística.

7.3 Traslado hacia Honduras.

El trayecto transitado por las mujeres y sus familias que cruzaron el Wanki fue distinto, así se observa cuando atendemos una de las voces:

“Yo me pude cruzar al otro lado, creyendo que íbamos a estar unos días y regresaríamos a nuestras casas mientras pasaba la guerra, pero no fue así. El 15 de Enero de 1982, quemaron nuestras casas en Asang, otros tuvieron que irse a San Carlos porque sus maridos se fueron al otro lado. Hubo un caso de un hombre que al llegar a San Carlos se dio cuenta que su esposa se había cruzado al otro lado, él engañó a los militares diciéndole que iba a bañarse al río en eso se cruzo al otro lado nadando y de gateada subió para encontrarse con la mujer que iba a punto de parir” (Grupo focal Li Lamni, febrero 2007).

“Los primeros que cruzaron andaban como animales ariscos, no les importaban las culebras, las espinas, los espíritus malos, yo no pude dar con los primeros, pero sí con un grupo de 9 personas, mi papá andaba en Honduras abriendo camino y una mujer embarazada se unió a este grupo, como partera yo no podía dejarla, cuando llegaron al árbol de *Kuah dusa* (árbol de chilamate), la mujer panzona dijo que ya no podía mas, mi papá cortó la hoja que se usa para envolver nacatamales y tendió en el suelo, yo saqué una sabana y ahí atendí el parto, después sola dejamos descansar dos horas, y salimos para *Awasbila* a las 7:00 de la mañana y llegamos a las 5:00 de la tarde, ahí nos quedamos por dos meses y medio” (Grupo focal Li Lamni, febrero 2007).

“Se bajó una orden que teníamos que irnos a *Mokoron*, salimos de *Awasbila* a las 4:00 A.M llegamos a *Lasatingni* a las 5:00p.m se nos peló el pie, los niños iban llorando pero debían caminar, llegamos muertos de cansancio con dolor de estómago y vomitando, con remedio de hierbas nos curamos, descansamos dos días en *Lastingni*. Fagoth mandó un camión con comida y luego llegó un volquete para llevarnos a *Mokoron*” (Grupo focal Li Lamni, febrero 2007).

“En *Mokoron* nos dieron lona para hacer champas y nos dijeron “*bueno a construir sus champas*” nos tuvimos que ir a las dos semanas a otro lugar que habían preparado, cerca de *Mokoron*, nos dijeron que las lonas teníamos que regresarlas y como fuera teníamos que construir nuestras champas, dormimos debajo de los árboles durante cuatro días. No era ni nuestro país para cortar árboles, como estábamos en el llano solo había

papta, para construir las champas tuvimos que cortar palos de nancite, *papta*, el contorno fue cercado con palo de *papta*, los *parales* con palo de nancite y palo de *plis*, el techo de hoja de *papta*. ACNUR nos daba harina, pero no nos daba soda ni levadura, las tortillas eran duras y feas, no lo podíamos comer parecían como hule, ni los niños lo podían comer. Además nos daban azúcar, maíz, arroz y manteca, como no teníamos nada que hacer, ni donde trabajar, ni dinero. Diario hacíamos misa, *el pura sunra*" (Grupo focal Li Lamni, febrero 2007).

"Cuando llegamos a Coco saqué muchas lagrimas, yo aguantaba pero mis viejitos no y pedía que ahí los dejáramos, que se iban a morir pero sobre todo que se estaban muriendo de hambre, cocine un pozol y les dí a los viejitos para que agarran fuerza" (Grupo focal Li Lamni, febrero 2007).

Entre la población de Asang y San Carlos que se expatriaron de manera forzada en búsqueda de un sitio más seguro debido al contexto del conflicto bélico en el Wanki, vivieron en permanente cambios de sitios de residencia en territorio hondureño, situación que produjo mayor inestabilidad y sentimientos de no pertenencia, que se expresa en esta frase "*este no es mi país*".

Pues a diferencia de los desterrados de Tasba Pri, el control hacia la población -al inicio-, respondía a la desconfianza hacia esta población indígena, en cambio, el control hacia la población en la Moskitia hondureña era por encontrarse en territorio extranjero.

7.4 Los momentos más difíciles

Aunque en términos generales, todo el proceso de desarraigo, significó momentos de intensos dolores, situaciones dramáticas y traumáticas para la población, el equipo investigador, quiso ahondar en aspectos que produjeron mayor sufrimiento, esto con el fin de poder ir dando al menos los primeros pasos en un proceso de reconstrucción afectiva y espiritual a fin de que la gente pueda procesar y por supuesto más adelante superar los duelos.

A pesar que en la primera parte de este documento señalamos que durante el período de trabajo de campo, no percibimos en las caras y en las palabras de la gente, sentimientos de odio y venganza por la situación dolorosa que vivieron, la gente con toda confianza nos narró los momentos más dolorosos vividos de manera personal y de forma colectiva de esta manera:

“Yo todavía tengo en mi mente y corazón las cosas vividas, yo se que por esa situación perdimos todo” (Entrevista Li Lamni, febrero 2007).

El primer dolor colectivo expresado por la población desterrada fue el hecho de haberlos sacado o expulsado (*kanban*) de sus pueblos bajo engaño e intimidaciones; la destrucción de sus bienes y la quema de sus comunidades, sus iglesias y casas. Este desarraigo en términos generales fue vivido con mayor dolor por las personas de mayor edad, valoramos que esto tiene mucho que ver con el vínculo cultural al territorio y el legado de las tradiciones a las siguientes generaciones.

Las situaciones precarias de vida que hubo al inicio en los dos lugares de destierro, son parte de los recuerdos dolorosos, éstas se expresan con las citas siguientes:

“Al llevarnos a Sumubila, al comienzo era muy difícil, vivíamos en unas champas, había mucho lodo, y para poder acostarnos y dormir solo se tendía un gran plástico negro en la tierra, había mucha humedad, recuerdo que los niños se enfermaban mucho” (Entrevista Li Lamni, febrero 2007).

“...Caminamos un día y medio para llegar a Coco [comunidad en La Moskitia hondureña], dormíamos en el suelo, a veces llovía, amarrábamos los mosquiteros debajo de los palos de *papta* y al mojarse con la lluvia las maletas se hacían mas pesadas” (Entrevista Li Lamni, febrero 2007)

De manera personal los dolores expresados fueron la división de la familia, el encarcelamiento, torturas y muerte de maridos y familiares cercanos. En Asang y San Carlos producto del operativo militar “*navidad roja*”, hubieron personas que fueron “*acusadas*” de colaborar con los combatientes armados indígenas algunos encarcelados y otros torturados, las citas que a continuación presentamos hablan por si solas de esta situación que se dio:

“a mi hermano lo echaron preso, entonces yo fui a hablar para que lo sacaran y mas bien a mi me echaron presa por dos días y dos noches donde me interrogaban pero yo no decía nada. Al final mataron a mi hermano junto con otro hombre y los hicieron cavar un hoyo poco profundo y los echaron a los dos en el hoyo, les echaron tierra, pero aún así la tierra no los cubría bien, los animales se los comieron. Después los enterramos bien. Cuando a mi me interrogaban recuerdo que estaba sentada con mis hijos pequeños, incluso uno que estaba chineando y me ponían la punta de las armas en la boca exigiendo que les dijera que quienes habían matado a los sandinistas preguntando si eran miskitus o sumos” (Entrevista Li Lamni, febrero del 2007).

Las mujeres que fueron parte de este estudio, expresan en sus palabras momentos difíciles en el ejercicio de su rol de mujeres-madres:

“Otra cosa que me dolió mucho era que nuestros hijos varones al cumplir los catorce años era exigido que participaran como combatientes. Esto nos producía mucho dolor, las mujeres sufrimos mucho, vivíamos en permanente miedo y zozobra, derramamos mucho llanto. Nuestra única esperanza era Dios para poder regresar ya que no podíamos ni sembrar” (Grupo focal Li Lamni, febrero 2007).

Las mujeres también comentaron que fue muy fuerte vivir situaciones como:

“parir a mi hijo en medio de la guerra durante iba corriéndome en el monte, al otro lado y después seguir caminando. (Grupo focal Li Lamni, febrero 2007).

La gente nos habló de sus dolores, sin embargo, el equipo no tuvo el tiempo suficiente para poder ahondar en situaciones personales más intensas que pudieran ser compartidas con las investigadoras; en este sentido, percibimos que aún quedan aspectos muy íntimos que no fueran compartidas con nosotras.

Sin embargo, presentamos el testimonio de una de las pocas mujeres que estuvo en la cárcel modelo y que fue liberada por un decreto de amnistía en 1984.

“Fui la única mujer que fue encarcelada de mi comunidad, estuve detenida en el Instituto Colón en Bilw fue donde más sufrí de tortura, al pastor Higinio Morazán y yo nos montaban en un avión pequeño y cuando sobrevolaban sobre el mar, hacían como que nos iban a echar al mar si no hablábamos... Una de las cosas que más me impacto fue como otra mujer presa que estaba embarazada tenía que estar con las manos amarradas ponerse en una posición en el que debíamos bajar la cabeza hasta bajo entre las piernas abiertas, en una de tantas veces que hicimos esto, a la mujer embarazada se le salió el bebé (feto) y cayó al suelo, inmediatamente uno de los “compas” lo recogió y lo echó en una bolsa plástica y lo tiró a la basura. Ante esto yo le reclamé diciéndole: “*compa, porqué haces esto si el niño es inocente*”, entonces el compa me agarró a patadas por hacer este reclamo” (Entrevista Li Lamni, febrero del 2007).

7.5 Organización de la vida familiar en el nuevo contexto

La organización de la vida familiar en los nuevos contextos respondió a la lógica de cada lugar. Para el caso de los reasentados en Tasba Pri, por ejemplo, por aproximadamente dos años el gobierno aseguró la alimentación, muchas familias se acomodaron a las circunstancias, no se niega que al inicio, la vida también ahí fue dura pero el gobierno les ofreció todo, como una manera de asumir "sus responsabilidades de los daños causados". Pero además, se percibe como una manera de imposición el cooperativizarse, al pretender imponer una forma nueva de organización productiva, completamente diferente a la practicada por esta población.

Para la población refugiada en Honduras, la experiencia organizativa tuvo otras características, estaban fuera de su país, no tenían permiso para trabajar, ni obtenían recursos económicos adicionales para apoyar el sustento familiar.

Desde el estudio de Pérez Chiriboga, las organizaciones - de ayuda humanitaria -, facilitaron entrenamiento vocacional en diversos oficios y agricultura. El interés de estas agencias era mantenerlos ocupados en actividades agrícolas y educativas para reducir más adelante la readaptación de la población a la vida normal (2002:67).

En el grupo focal de San Carlos, las mujeres expresaron que de su propia iniciativa después de dos años en el exilio, iniciaron las labores educativas aun con medios limitados las que fueron apoyadas posteriormente por ACNUR al facilitarles algunas condiciones y un salario excesivamente reducido para las docentes.

Hay diferencias notables en la forma en que cada grupo logró organizar sus vidas en los nuevos contextos, sin embargo, las estrategias para solucionar las situaciones vividas, permitió que la gente, sobre todo las mujeres se ayudaran más entre vecinos para sobrellevar las situaciones de dolor que cada grupo vivió, es decir *pana pana laka* o solidaridad y reciprocidad.

7.6 Relaciones interétnicas y el "tuman laka"

Para entender el tema de las relaciones interétnicas el Informe de Desarrollo Humano de la Costa Caribe Nicaragüense, explica que las regiones autónomas son resultado de complejos sucesos económicos, sociales y políticos dentro de los cuales tienen un papel fundamental las movilizaciones y demandas de los diferentes pueblos indígenas, afro descendientes y grupos étnicos (PNUD, 2005:28).

En el tema estudiado, además de todos los dolores que representó el proceso de desarraigo, esta población igualmente se enfrentó a este tipo de tensiones. En el caso de los refugiados de Honduras los conflictos se hicieron evidentes con los miskitu que viven en ese territorio, teniendo las características de ser intraétnicas.

“En Mokoron, tuvimos bastantes problemas, por ir a cortar banano la gente nos daba *veneno* [un tipo de hechicería], si íbamos a pescar, nos decían que no teníamos permiso, tampoco podíamos sembrar” (Grupo focal Li Lamni, febrero del 2007).

Al respecto, Pérez Chiriboga destaca estas situaciones de tensión entre ambos grupos:

“La población hondureña fue considerablemente tolerante a que las familias refugiadas cultivaran en terrenos en barbecho, pero rechazaban tajantemente que éstos intentaran apropiarse de frutas y otros cultivos de sus huertos y predio... el espacio físico y la interacción social estuvieron estrictamente limitado durante los años 80 en Auka, los refugiados se abstendían en lo posible de cruzar o visitar los vecindarios hondureños y éstos limitaban sus visitas a los vecindarios de refugiados. Los civiles hondureños y nicaragüenses tenían el menor contacto entre sí” (2002:92).

La población ubicada en Sumubila manifiesta que durante el tiempo que vivieron en los asentamientos no hubo conflictos con los *ispail* que ya estaban asentados desde antes en dicho poblado, no obstante, actualmente si enfrentan problemas con los nuevos migrantes *ispail* producto del avance de la frontera ganadera, por el uso del territorio.

Para concluir, este aspecto valoramos importante, presentar esta cita obtenida, que expresa la forma en que la población visualiza sus relaciones con los “otros”:

“Con los mestizos ellos siempre nos han visto mal, también nosotros les tenemos desconfianza. Con los sumu/mayangna no se casaban con mujeres miskitas, solo entre ellos, aunque ahora ya se casan con mujeres mestizas, pero no con miskitas. En Honduras los mayangnas no permitían que hubiera casamientos entre miskitus para no verse involucrado en la guerra. Los miskitus vemos a los sumos como muy reservados y además no les gusta compartir los conocimientos” (Grupo focal Li Lamni, febrero 2007).

El concepto del *tuman laka* es antiguo entre la población miskita, actualmente los valores sociales cultivados entre la sociedad comunitaria están débiles, lo que ocasiona situaciones de conflicto constante entre

vecinos e incluso familiares. Para entender el concepto cultural del *tuman laka*, Isabel Pérez Ch., explica que la envidia deriva de la desigualdad en las relaciones sociales, siendo una fuerza discursiva inmanente que permite retomar eventos conflictivos en busca del sentido de su sociabilidad o falta del mismo (2002:295).

Un ejemplo que recoge el sentido que desde la perspectiva miskitu comprende el *tuman laka*, se refiere a lo expuesto por el Informe de Desarrollo Humano de la Costa Caribe Nicaragüense que habla sobre el capital socio cultural de las Regiones Autónomas:

“basta que uno tenga mas que el otro... para que la gente comience a hablar mal de uno” (PNUD, 2005:140).

Valoramos que la cita anterior se contrapone con el paradigma comunitario sustentado en la trilogía de “*juntos tienen, juntos hacen, juntos comparten*”, que se relaciona al concepto del *bien común* y que se deriva de principios y valores de regulación al orden social comunitario de totalidad, autoridad, solidaridad, respeto mutuo, armonía, consenso y reciprocidad” (PNUD, 2005:113).

En este sentido, retomamos lo dicho por las mujeres de San Carlos sobre el tema:

“Cuando estábamos al otro lado, no había *tuman*, porque todos estábamos mal, estábamos fuera de nuestro pueblo entonces todos nos ayudábamos, pero ahora que ya volvimos y que ya terminó la guerra, hay muchos casos de *tuman*, por ejemplo, hay casos de gente que machetean las vacas de los otros solo porque ellos no tienen, esto es porque existe la idea de que nadie puede avanzar, todos tenemos que seguir siendo iguales” (Grupo focal Li Lamni, Febrero 2007).

Es interesante reflexionar que en situaciones de crisis, como la vivida por la población desarraigada en medio del conflicto armado, se identifica claramente que esta práctica cultural -*tuman laka*- entre los miskitus, pierde fuerza cuando se viven momentos de crisis y tensiones a nivel individual y colectivo pero que al volver a una vida de normalidad en sus comunidades de origen, nuevamente afloran estas actitudes entre la población.

7.7 Cambios en la organización comunal y cambios culturales en las prácticas tradicionales

Tanto en Asang como en San Carlos, desde antes han tenido estructuras organizativas tradicionales que son nombradas por la asamblea comunitaria. Sus funciones se relacionan a garantizar el orden social en la comunidad. Desde la perspectiva de las comunidades, estas estructuras son importantes en la conducción de la vida comunitaria.

No obstante, estas estructuras han tenido algunas transformaciones que también respondió a la lógica de los lugares adonde fueron asentados en el período de guerra, por ejemplo, la gente que estuvo en el territorio hondureño incluyeron en sus estructuras la figura de la representación de los ex combatientes indígenas, también para los dos grupos (Tasba Pri y Honduras) se incluye la figura de coordinador y síndico. Ahora, el wihta (juez comunal), trabaja con policías voluntarios que son los mismos comunitarios que apoyan la labor de impartición de justicia en las comunidades. Más recientemente la gente expresó que integran a la organización tradicional al consejo consultivo que vela por los asuntos de la escuela.

“Antes en la comunidad existía un wihta que su función principal era juez de mesta, realizaba el registro de nacimiento, control de los fierros del ganado entre otros, pero durante el conflicto lo mataron, antes había un guardia (cabo) ahora la nueva figura son los policías voluntarios que trabajan con los wihta. También en la comunidad hay un puesto de policía que garantiza la seguridad interna” (Grupo focal en Li Lamni, febrero 2007).

La fuerte polarización que se vive en estas comunidades, ha trascendido y se manifiesta en la organización comunal que repercute en los beneficios de proyectos colectivos comunales y afecta sus gestiones externas de la comunidad.

Al igual que los cambios ocurridos en la organización tradicional, con el paso de los años y la movilización forzada de la población de sus comunidades de origen, ocurrieron transformaciones en las prácticas culturales.

Las comparaciones que hacen las mujeres, expresan que estas transformaciones se deben principalmente a la salida de sus ambientes durante la guerra (Tasba Pri y Honduras), además de vivir situaciones de inestabilidad social. Cuentan que las personas mayores regresaron sin fuerzas y muy anciana; actualmente se continúa practicando las tradiciones ancestrales, pero observan que las jóvenes de hoy no tienen las mismas destrezas, no obstante, las mujeres cuentan que hay un proceso de transmisión intergeneracional de la cultura.

“Ahora las cosas han cambiado, ahora somos modernas. Pero nuestras abuelas y bisabuelas si practicaban esas prácticas aunque eso sí ellas siempre nos cuentan sobre cómo eran las costumbres antes” (Grupo focal Li Lamni, febrero 2007).

“En la comunidad todavía mantenemos nuestras prácticas culturales; durante la navidad todavía celebramos la gigantona, *kalila mina, urale, gitchi*. Todas estas actividades se hacen de forma muy alegre, caminamos por todo el pueblo acompañados de música con guitarras, cantando canciones tradicionales miskitas y se visita de casa en casa, en cada casa visitada se baila. Mantenemos y le damos importancia a la persona que corta el ombligo *klua Lapika* de los niños recién nacidos, la *lihbrahkika* es la madrina cuando los bautizan” (Grupo focal Li Lamni, febrero 2007).

En la cultura miskita la figura de la *klua lapika* es muy importante, tiene que ver con uno de los rituales del nacimiento y se refiere a la persona encargada de cortar el ombligo a los recién nacidos. En el resto de la vida del niño queda establecido un fuerte vínculo entre la persona que corta el ombligo y la familia del niño; es incluida en esa red de parentesco. La figura de la *lihbrahka* (compadrazgo) tiene una connotación más religiosa, aunque también es una figura similar en términos de respeto.

En el caso particular de las comunidades en estudio, estuvieron expuestas a otros contextos que pudieron incidir en las transformaciones culturales profundas, pero más fuerte ha sido el hecho mismo de ser sacados de sus propios espacios para vivir un largo periodo fuera de él.

Valoramos, que en términos generales, los cambios culturales no son negativos, pues las culturas son dinámicas, no están eclipsadas, pero cuando estos son inducidos por elementos externos muy violentos, pueden afectar negativamente la vida social comunitaria en general.

VIII. LAS VIVENCIAS DE LAS MUJERES EN LA GUERRA

Las mujeres jugaron un rol importante en el período en que estuvieron fuera de sus propios contextos. Debido a la situación de guerra, ellas quedaron solas, teniendo que asumir la crianza de sus hijos, el trabajo en las plantaciones y búsqueda de estrategias de sobrevivencia para ellas y sus familias. Lo más difícil fue, asumir todas las responsabilidades que implica la vida de una mujer adulta estando fuera de su comunidad de origen y en algunos casos lejos de su familia.

“Aprendí a luchar sola, yo siembro sola, yo luché seis años sola durante la guerra” (Entrevista Li Lamni, febrero 2007).

Las mujeres tuvieron un rol trascendental que significó mantener viva la idea del retorno a sus lugares de origen y la continuidad cultural en su descendencia. Debido a los múltiples papeles que jugaban las mujeres como hijas, esposas, madres, tuvieron que cargar todos los dolores que producía la guerra, en este sentido, la división de la familia, maridos presos, hijos movilizados en los frentes militares. Las mujeres solas en *Sumubila* debían ser partícipes de la llamada “*vigilancia revolucionaria*”, esta era una actividad poco común y escasamente conocida por las mujeres indígenas.

Las mujeres que estuvieron en territorio hondureño enfrentaron reclutamiento forzoso, sin embargo, la iglesia Morava y cierto sector de los indígenas armados se opusieron fuertemente porque consideraban que era moralmente impropio ya que muchas de ellas eran obligadas a mantener relaciones sexuales con algunos oficiales de alto rango (Pérez Chiriboga, 2002: 290).

Del tema de los abusos sexuales al que fueron expuestas las mujeres tanto en Honduras como en Tasba Pri, poco se habló durante nuestro período del trabajo de campo, creemos que se debe, quizás al poco tiempo, además, por ser un tema escasamente abordado por las mujeres en las comunidades aun en la actualidad. No obstante, algunas situaciones si fueron señaladas como las que expresaron las que estuvieron *al otro lado*:

“Los militares del Quinto Batallón irrespetaban a las mujeres casadas y solteras, incluso intento de violación. Por ejemplo se dió un caso de militares que intentaron violar a mujeres enfermas en el hospital de Rus Rus, éstas eran defendidas por los médicos, lograron pararlos hasta que llegaron los funcionarios de ACNUR” (Grupo Focal Mujeres Li Lamni Febrero 2007).

Ser mujer en un mundo de hombre es extremadamente difícil, durante la guerra muchas mujeres estuvieron solas expuesta al constante irrespeto por parte de los hombres. Esto podía ejemplificarse con una cita de una mujer que era parte de la organización indígena armada:

“Como era militar, los hombres me insinuaban cosas, yo respondí en una ocasión: yo voy a andar con el hombre que yo quiera y le voy a tener hijo al que yo quiera, no el que ustedes me exijan, ni siquiera estoy en

el censo del ACNUR, vos sos militar y yo también, aquí nos vamos a agarrar" (entrevista Li Lamni Febrero 2007).

Las mujeres debían mostrar valentía máxime si se trataba de mujeres militares y con entrenamiento dentro de las bases. En el caso narrado, era una señora que se dedicaba a labores domésticas (cocina), roles asignados tradicionalmente a las mujeres, probablemente esa era una razón por la que ella resaltó el hecho de ser militar para que la trataran como "igual".

El conflicto armado motivó relaciones maritales inestables de las que nacieron hijos en las circunstancias duras de la guerra, a estos niños y niñas, entre la población refugiadas, se les conoce como "*war luhpia*". Sin embargo, el significado de mayor valor es entre la población que estuvo en Honduras.

"los hijos de la guerra son los niños que nacieron durante los combates, incluso los que nacieron en el monte mientras caminaban hacia los centros de refugio, son los niños que nacieron durante el desarrollo de la guerra" (Grupo Focal Li Lamni, Febrero 2007)

A pesar que las mujeres jugaron un rol muy importante y trascendental durante el periodo del conflicto armado, teniendo mayor autonomía, sin embargo, al terminar la guerra y regresaron a sus comunidades, nuevamente, éstas volvieron a asumir un rol muy pasivo y probablemente tradicional.

IX. RECONSTRUYENDO NUESTRAS VIDAS

9.1 Retorno

Producto de la presión internacional pero con mayor énfasis al interior de las comunidades reasentadas en Tasba Pri y poblaciones exiliadas en Honduras, el gobierno finalmente en Julio de 1985 aprobó el retorno a las comunidades del Río Coco o Wanki, Gonzáles considera que en menos de seis meses ya habían regresado a sus comunidades unos veinte mil indígenas pero asume que unos miles también lo hacían desde el lado hondureño (Ver Hogdson 1994 en González, 1997:274).

De acuerdo a Jenkins en Marzo de 1986, habían regresado unas cincuenta comunidades con un aproximado de 16,587 personas (1986:430), a las que el gobierno junto a agencias de ayuda humanitaria como el ACNUR asumieron el apoyo alimenticio, sanitario y

de transporte hasta Waspam por tierra, pero luego hacia sus comunidades de origen vía acuática.

Ambas informaciones en términos de datos demográficos e históricos son incongruentes, primero porque la salida forzosa de las comunidades del Wanki hacia Tasba Pri, se aproximan a unas cuarenta y por otro lado, los datos muestran que hubo un crecimiento acelerado de población durante la vida en los asentamientos lo que es improbable en un período de tres años.

Es importante considerar que la decisión se tomó debido a que en los primeras negociaciones en Colombia y luego en Yulu con los acuerdos de paz y autonomía, la unidad de la familia indígena era uno de los puntos esenciales en las mesas de discusión, era necesario entonces la puesta en vigencia del regreso de la población que de manera forzada fue llevada hacia Tasba Pri por el gobierno. Estas discusiones fueron retomadas en el “el proyecto de autonomía” que encabezaba la Comisión Nacional de Autonomía (**CNA**) liderada por algunos miembros indígenas y afro-descendientes además, de funcionarios del gobierno central.

“Pero fue importante lograr contactarnos con nuestros familiares en Nicaragua, sentíamos que las cosas estaban mejorando y nos abría una pequeña esperanza de volvernos a ver algún día” (Entrevista Li Lamni Febrero 2007).

Desde el inicio del proceso de paz en 1985, tanto los asentados en Tasba Pri como los del lado Hondureño, pudieron saber que era inminente el regreso a sus comunidades en el Wanki. Tanto los refugiados que estaban en Honduras como los que vivían en Nicaragua, pudieron establecer comunicación a través de cartas y encomiendas que se remitían con regularidad mediante la Cruz Roja, entidad humanitaria que jugó un papel importante en el proceso de negociación para el cese al fuego entre los indígenas armados y el ejército de Nicaragua.

A Sumubila llegaron funcionarios del gobierno para informarles la decisión pero dejaron entrever que el regreso “debía ser considerado de acuerdo a la voluntad de los pobladores”. Los comunitarios por unanimidad decidieron regresar a sus comunidades, era el más ferviente deseo atesorado por años en los asentamientos.

Cuando la decisión de partir ya estaba tomada por parte de la población de Tasba Pri, ahora correspondía al gobierno organizar el regreso. Para ello se conformaron distintas comisiones gubernamentales como una manera para garantizar el traslado ordenado de la población.

Se organizaron comisiones por comunidad presentes en Tasba Pri, porque era necesario ir al Wanki a realizar labores de limpieza en sus comunidades correspondientes para la llegada del resto de la familia, para realizar esta actividad de limpieza llegaron principalmente hombres.

“En 1985 un primer grupo como de diez hombres y cuatro mujeres venimos a limpiar la comunidad. Encontramos nuestra comunidad hecha una montaña hasta habían animales silvestres como kusuku, venados, guardiolas, eso sí, habían muchos zancudos, era inaguantable. Recuerdo además que los comunitarios que se habían ido al otro lado ya habían regresado y vivían al otro lado frente a la comunidad, este lugar fue nombrado *Asang Washington*, esta gente usaba parte de la comunidad para sembrar arroz, frijoles y bastimentos” (Grupo focal Li Lamni Febrero 2007).

La gente del Wanki Awala expresó sentimiento de inmensa alegría al saber que al fin regresarían a la tierra de sus ancestros, las emociones de los más ancianos fueron diversas, así lo dicen las de Asang:

En Asang, estuvimos por cinco días y nos regresamos a Sumubila, pero antes recuerdo que llené una pichinga con agua de Asang [*asang laya*] y también me llevé unas piedras y un pedazo de tierra. Cuando llegamos a Sumubila, la gente de Asang, principalmente los más viejos nos recibieron como grandes héroes, inmediatamente nos preguntaron si habíamos logrado traer agua de Asang, cuando les di el bidón lleno de agua de Asang, casi se vuelven locos, cada uno tomó un poco y se echaron en su cuerpo y dijeron ahora si estamos volviendo a la vida. También les mostré el pedazo de tierra de Asang envuelto en un trapo, y unas piedras y zacates, Luego olieron el pedazo de tierra que llevaba conmigo, lo olieron y se preguntaban “*aluy, todavía existe la tierra de Asang?*”. Otros me preguntaban incrédulos *todavía está nuestro río allí?* (Grupo focal Li Lamni Febrero 2007).

La cita denota de forma poética lo traumatizante de la salida forzada de la población de su comunidad de origen y el volver era una meta presente pero lejana. Para el caso de Asang el agua tiene mucho significado porque en su territorio tienen abundantes fuentes de aguas subterráneas llamadas en miskitu *Kururia*.

Era tanta la desesperanza que los ancianos pensaron que la destrucción militar de las comunidades había incluido la desaparición del río Wanki, que simboliza la vida en el pensamiento de la gente de este sector geográfico. Es importante resaltar que esos sentimientos se observaron principalmente en la gente mayor, al punto de considerar que si vuelve

otra guerra no se volverían a ir “es preferible la muerte”. Los jóvenes al contrario no estaban muy ansiosos del regreso pero fueron motivados por padres, madres y abuelos. El deseo de reunirse con miembros de la familia que estaban al otro lado era un estímulo para regresar al Wanki.

Al momento de partir cada familia, con la ayuda del gobierno trasladó sus enseres personales y el zinc de sus viviendas. Algunas de las comunidades llegaron a su lugares de origen y de ahí fueron llevados por los indígenas armados hacia los campamentos de refugiados en Honduras.

“Cuando llegamos a San Carlos nos esperaban los *kisanes* de pelo largo que daban miedo, estos era del sector de Yulu, a mi me acusaron de sandinista y me iban a empezar a torturar cuando llego alguien de San Carlos y me defendió diciendo que era de la comunidad de San Carlos. Al ser capturado no pudimos quedarnos en San Carlos, nos llevaron a Mokoron, ahí no podíamos hacer nada, no podía trabajar” (entrevista Li Lamni Febrero 2007).

En este proceso de “retorno”, la situación de inseguridad era palpable debido a los secuestros masivos de los primeros grupos poblacionales que habían retornado, es por esa razón que muchos se quedaron en Waspam hasta que los niveles de hostilidad fueron bajando.

La CIAV OEA, a la par iba realizando las labores de desarme con los indígenas, pero esto se inició desde 1985 en Yulu. Para 1987, muchos que habían sido llevados hacia Honduras, regresaron por medio del ACNUR algunos en avión de Puerto Lempira hacia Puerto Cabezas y otros, vía terrestre por Leymus. Muchos exiliados en Honduras vinieron por su propia voluntad, expresaron sentir miedo, razón por la que no poblaron desde un inicio sus comunidades originales y se asentaron en las riberas del Wanki del lado hondureño:

“Ya en 1987 decidimos regresar por nuestra cuenta, vinieron mucho pobladores de San Carlos aunque tenían que caminar largas horas, ya otros, como José, Alejandro y otros ya se encontraban en San Carlos, poco a poco la gente empezó con el retorno definitivo de Honduras” (entrevista Li Lamni Febrero 2007).

“mi familia decidió venirse a pie y ubicarnos en algún pueblito en el borde del río al lado hondureño porque todavía teníamos miedo y desconfianza, nos venimos caminando por cinco días y al final nos ubicamos en una comunidad que se conocía como Sausa Almuk; después mi marido se dio cuenta que enfrente de San Carlos en el sitio donde hay una finca al lado del borde hondureño, entonces mi marido y yo decidimos trasladarnos hacia allá, estuvimos viviendo allí hasta que la

gente de San Carlos se vino de los asentamientos y ya estábamos más o menos seguros" (Entrevista Li Lamni Febrero 2007).

La llegada definitiva de los pobladores a sus comunidades de origen fue en 1987 para el caso de los de Tasba Pri, pero los que estuvieron en Honduras fue un poco más tarde. No obstante, la comunidad había que reconstruirla y para ello debían de hacer esfuerzos colectivos entre todas las familias que habían regresado, en esta fase fue importante la ayuda de las agencias humanitaria que proveyeron de alimentación básica y herramientas para el trabajo en el campo, pero lo más doloroso es que la familia miskita estaba dividida en términos ideológico, así se observa en Asang:

"Al retornar todos los **Asang**, la comunidad estaba dividida en dos partes: Washington que era la gente que se había ido al otro lado y Moscú, la gente que antes había vivido en los asentamientos. Los de **Washington** tenían leyes muy duras, no se juntaron con los de **Moscu**" (Grupo focal Li Lamni Febrero 2007).

Esta división por motivos ideológicos está presente en todo el río Coco aún en la actualidad, profundizada por los partidos políticos que para cada proceso electoral utilizan el desarraigo que sufrió esta población como eje de campaña y manipulación política.

Así como hubo gente ansiosa de regresar al Wanki también hubo otros que no regresaron, aunque una minoría, es importante conocer las razones. En uno de los casos se debió a la decisión del marido y otros por la decisión de las mujeres solas, considerando en ambos casos la reconstrucción muy dura y albergando un sentimiento de pérdida en el pasado reciente. Pero hubo otras familias que no regresaron por temor ya que supuestamente eran colaboradores o eran acusados de *kiama* del gobierno sandinista.

Como las familias que quedaban era muy pocas, decidieron reunirse para consensuar no importando las comunidades de procedencia, quedaron únicamente un promedio de una familia por comunidad estas fueron: San Carlos, Asang, San Juan Bodega, Kururia, Florida. Al irse la mayor parte de la gente asentada en Sumubila el impacto en la población que se quedó fue muy fuerte, dado que se reducían las redes familiares, económicas y de apoyo mutuo, siendo aún más impresionante que el asentamiento quedara vacío.

"Al retornar a sus comunidades de origen, Sumubila quedó como que había pasado un huracán, todo quedó limpio sin nada, yo me sentía triste, de las escuelas y las iglesias solamente se llevaron el zinc, nos

quedamos sin maestros y sin alumnos, sin pastor y sin feligreses, el zinc de la iglesia morava fue repartido entre las comunidades que estaban en Sumubila para que al llegar a sus comunidades pudieran construir una iglesia pequeña. En Sumubila había quedado un *ilpa*, realizaba la misa debajo de un palo, CEPAD nos regalo el zinc, entonces desarmamos la iglesia morava que era bastante grande y la construimos mas pequeña porque ya no eran tantos feligreses” (Entrevista Sumubila Febrero 2007).

9.2 Vínculos emocionales en la vida actual de la comunidad

Han ocurrido tragedias de importancia en el río como el Huracán Mitch, en algunas ocasiones hay llenas y mal tiempo para las cosechas, así mismo, las pestes y sequías. Pero a pesar de las situaciones que provocan inestabilidad en la vida social de las comunidades del río, ninguna se asemeja a las circunstancias vividas cuando fueron sacados de sus comunidades y se vieron forzados a vivir fuera por mucho tiempo.

Al regresar a sus comunidades, la vida ha logrado retornar poco a poco a la normalidad desde el punto de vista de su rutina diaria. Hay dificultades, pero estas deben superarse en colectivo, porque las necesidades no solo son familiares, también son comunales.

Actualmente respiran un ambiente de tranquilidad:

“Aunque no haya dinero pero la gente pobre saca pescado y yuca” (Entrevista Li Lamni, Febrero 2007).

9.3 Perspectiva de futuro desde la visión de las mujeres

Las mujeres piensan en el futuro en función de su familia y la comunidad pero en términos personales se observa que los sueños para ellas son inexistentes.

“Por mi situación de pobreza, ni siquiera puedo soñar que mis hijos puedan seguir estudiando, esto me pone muy triste” (Entrevista Li Lamni, Febrero 2007)”.

En algunas intervenciones como la anterior, suele escucharse pesimismo en las posibilidades reales de las mujeres, como que las familias y en particular las mujeres estuvieran en condiciones críticas, siendo el futuro incierto. En términos generales se pudo observar que hay una especie

de resignación a cumplir sueños. Las mujeres no se atreven a tomar en serio sus sueños.

Los sueños de las mujeres dependen de lo que los maridos quieren, pero en el caso de las mujeres, parecieran cosas imposibles de adquirir, máximo cuando se trata de necesidades materiales o de creación de capacidades.

“Mi marido sueña con tener y criar sus ganados, él ya está preparando un lugar para esto... A mi me gustaría aprender a coser pero no tengo máquina” (Entrevista Li Lamni Febrero 2007).

Cuando las entrevistadas hablaron de sus comunidades y sus esperanzas de futuro, fueron claras en señalar las carencias infraestructurales y de servicios sociales básicos entre la población del Wanki. Así mismo, escasez de empleos remunerados que generen ingreso para mejorar las condiciones de la familia. Ponen como condición indispensable que lo primordial es que haya paz.

“Para que exista un futuro mejor creo que primero no debe haber guerra, que haya un proyecto que nos de trabajos, que exista un buen hospital, más escuelas para los niños y que las mujeres puedan tener su propio negocio (Entrevista Li Lamni, Febrero 2007)”.

X. COMENTARIOS FINALES

Se observa que para las mujeres del Wanki, el proceso de desarraigo marcó profundamente sus vidas 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 doble 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. Además, fueron sacadas del espacio que las une culturalmente con el río Wanki, esta situación se vivió como carencia principalmente en las personas mayores.

Importante fue focalizar el trabajo con mujeres, dado que generalmente en situaciones de conflicto y guerra los hombres son figuras centrales, siendo las mujeres por su condición de género relegadas a un segundo plano. Las mujeres entre la población miskita juegan un rol trascendental en la transmisión cultural hacia las siguientes generaciones.

A través de sus roles como mujeres-madres han contado sus vivencias de la guerra a sus hijos que a manera de aprendizaje de forma conciente han podido hablar de estas situaciones. En este sentido, se requiere asistir a las mujeres para que discutan abiertamente lo que vivieron durante los años de guerra, porque de forma contraria sería no hablar de lo que pasó.

Las técnicas seleccionadas para llevar a cabo la investigación, fueron adecuadas facilitando la empatía con las mujeres debido a que no se grabó en ningún momento las intervenciones, esto ayudó a entablar confianza. Pero también fue importante el reconocimiento de la gente hacia el trabajo de URACCAN en esas comunidades, esto permitió también que las mujeres hablaran con facilidad sobre este tema que para ellas es sumamente doloroso. No obstante, aplicamos algunas técnicas grupales que consideramos deben ser contextualizadas a la realidad socio-cultural de las mujeres del Wanki en el siguiente proceso de trabajo sobre el tema.

10.1 Aspectos psicosociales

El trabajo investigativo con gente traumatizada requiere de una formación especial respecto a ese tema. Hay que tomar en cuenta que el efecto psíquico de una vivencia traumatizante se mantiene en las personas a través de muchos años sin curarse por sí mismo. Una característica del trauma es que si no hay curación, el organismo siempre busca maneras de superar estas vivencias horribles, que se grabaron en su cuerpo, su alma y en su mente. Muchas veces se expresan en síntomas psíquicos y/o físicos; sin embargo, éstos debilitan a la persona aún más.

Para la realización de investigaciones de ciencia social, que enfocan en la situación psico-social de la gente, hay que desarrollar algunas reglas básicas del comportamiento de las investigadora / los investigadores para evitar daños en la gente investigada. El peligro principal en el trabajo alrededor de esa temática es que la gente reviva por imaginación la situación horrible y eso puede significar una retraumatización.

Para la investigación actual, las reglas básicas son:

- Ofrecer a las personas un “lugar seguro” donde realizar el trabajo de grupos y las entrevistas. Un lugar seguro tiene dos sentidos: por un lado, significa un lugar físicamente seguro sin molestia, sin testigos inesperados, etc. Por otro lado es importantísimo ofrecer a la gente un lugar seguro psíquicamente, lo cual significa confianza y protección. Hay que garantizarles anonimidad de tal manera, que nadie pueda reconstruir la autoría de las palabras. Además les garantizamos no publicar ninguna foto de nuestras informantes.
- Explicar a las personas que sí sabemos, que las vivencias bélicas siempre causan mucho dolor y sufrimiento, que pueden pesar mucho en las almas. Hablar sobre eso, puede dar alivio y más que todo queremos escribir todo para que otras personas en el país sepan, lo que han sufrido ellas.
- Aceptar la información dada. No insistir en más informaciones cuando a las entrevistadas les cuesta hablar al respecto. No insistir en aclarar contradicciones en caso que ocurran.
- Asistir a las personas en reconocer y valorar sus propios recursos – sus fuerzas, sus logros – y la manera como lograron juntos con sus hijos sobrevivir todo este horror.
- En caso que una persona entrevistada 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.
- Terminar cada entrevista o trabajo grupal tocando temas no cargados de dolor, de los logros ya alcanzados y/o perspectivas deseables para el futuro.
- En todos los trabajos grupales ofrecer a las participantes una plática individual adicional en caso que hay algo mas que quieren contar.

Además se dio una amplia explicación del proyecto de la investigación, lo que junto a estas reglas debe significar la máxima protección posible para las personas entrevistadas en contra de una re-vivencia fuerte o cualquier forma de descompensación.

La historia de las guerras es la historia de victorias y derrotas, de muertos y heridos, y finalmente de algunos acuerdos, que por fin terminaron con todo este horror. Conocemos las fotos de hombres en uniformes, de casas destruidas y de hombres heridos y mujeres heridas y sabemos que las mismas personas vuelven a reconstruir todo otra vez y después de algunos años casi no se percibe nada de los daños que habían.

Pero existen algunos daños invisibles, consecuencias de cualquier guerra en las personas: dolores, llagas y martirios en las almas y en el pensamiento de la gente que no cicatrizan tan fácilmente como las heridas físicas. Aunque existen guerras desde hace miles de años, solamente hasta hace más o menos treinta años, se comenzó con la investigación sistemática psicológica y tratamiento psico-terapéutico para la gente, que vivió una guerra. Más joven todavía es el desarrollo de conceptos terapéuticos especializados en temas de la traumatización, incluyendo nuevos conceptos para la definición de trauma. Ya al comienzo del siglo 21 se publicó una documentación muy detallada sobre todo el horror, que causó la guerra en un país latinoamericano y en este libro sale la siguiente frase: "La razón porque casi el 90% de las víctimas de tortura son hombres, es que no se valora la violación como tortura".

Una clara evidencia que es bastante urgente de reconocer mejor la violencia psíquica y física vivida por las mujeres y los hombres en una guerra. En esta investigación nos enfocamos más en la perspectiva de las mujeres víctimas de manera múltiple en estas circunstancias. En este primer paso solamente fue posible documentar sus recuerdos y de hacer una pequeña interpretación respecto a la influencia de los distintos modos de vida a la recuperación de su propia perspectiva de vida. Un segundo paso debe ofrecer a la gente oportunidades de trabajar y sanar su historia tan pesada. Eso requiere de un equipo psicológicamente bien formado y especializado en la sanación del trauma.

Para una transformación social más profunda será necesario trabajar también con los hombres sus experiencias traumatizantes para ofrecerles sanación, sean ellos víctimas o victimarios. Porque, aunque difícilmente imaginable, también los victimarios llevan consigo los síntomas del trauma, muchas veces lo expresan en la misma violencia con que maltratan a los demás. Cualquier victimario anteriormente fue víctima de alguna violencia traumática sufrida, como niño o como adulto.

Sin embargo, el primer paso tiene que ser la protección y la rehabilitación de las víctimas.

Definición Trauma (DSM-IV, Washington): "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, p279)

Ahora ya se sabe que las consecuencias psíquicas de las experiencias extremadamente dolorosas, se perciben de una manera subjetiva y que no pueden ser generalizadas. Así se explica que no todas las experiencias horribles automáticamente crean un trauma en las personas. La teoría de la terapia somática del trauma da una explicación en torno de eso: no solamente en el mismo suceso horrible se ve el elemento más dañino al nivel psíquico, sino en la falta de posibilidades de superarlo en condiciones protegidas y seguras. Según esta teoría se entiende el trauma como respuesta incompleta del organismo humano frente a una vivencia aplastante. Si existen condiciones personales y sociales para una superación adecuada del acontecimiento, no se perciben las consecuencias tan patógenas como en los casos en las que faltan estas condiciones.

Este concepto del trauma supone, que experiencias potencialmente traumatizantes ocurren con tanta frecuencia, que casi forman parte de nuestra vida cotidiana como: accidentes, incendios, violencia, etc. y solo cuando no hay condiciones adecuadas para su superación se desarrollan síntomas al respecto. En situaciones de guerra hay que suponer que por un lado, la persona se ve confrontada con acontecimientos fuera de la cotidianidad y además que generalmente no existen condiciones suficientemente protectoras para minimizar los daños psíquicos.

El espectro de los posibles síntomas traumáticos es muy amplio y muchas expresiones o condiciones psíquicas cotidianas pueden ser causadas por vivencias traumáticas. Así por ejemplo, los golpes y amenazas graves que frecuentemente aplican los adultos a sus hijos pueden tener consecuencias traumáticas para los niños y niñas que no se resuelven durante toda su vida.

En esta parte me quiero referir solamente a algunos tipos de síntomas traumáticos, que se pudo observar en las personas entrevistadas y observadas. Estos incluyen:

- > resignación
- > falta de perspectivas

- > falta de iniciativa
- > tristeza fuerte (aspectos de depresión)
- > poco reconocimiento y aprecio de sí misma

Como referencia teórica respecto a la teoría del trauma y su curación quiero citar los trabajos de Satir, Reddemann, Rothschild, Levine y Mathes Cane (los dos últimos salieron también en español). Un factor central de este concepto teórico es la manera muy especial del acceso al mundo psíquico de la persona traumatizada. Lo más importante es la asistencia en el fortalecimiento de la persona, incluyendo la búsqueda de los recursos psíquicos e intelectuales. Existen varias formas de ejercicios grupales o individuales que pueden ofrecer a la gente nuevas formas de darse cuenta de sus propias posibilidades y de desarrollar nuevos pasos para recuperar la autodeterminación de la propia vida.

En esta primera etapa de la investigación que fue acompañada por una psicóloga especializada en psicoanálisis y tratamiento del trauma, se pudo observar algunos campos de necesidades grandes para la gente de esta zona respecto a su historia vivida. Se puede además interpretar, cuáles eran las condiciones de vida que más le ayudó a la gente y cuáles eran más dañinas para ella. Para el futuro debe ser posible enfocar más el aspecto curativo en el proceso de la investigación.

Eso podría significar integrar actividades grupales acompañadas psicológicamente al proceso de trabajo con la gente. Además se propone desarrollar – junto a expertas locales - ofertas para las mujeres con el fin de lograr mayor autodeterminación sobre su propia vida. Parece tener especial importancia el campo del desarrollo de la auto-percepción y de la autoestima como base para el desarrollo personal, ya que en este aspecto las mujeres de esta zona parecen altamente afectadas.

Según las historias contadas por las mujeres, hay que suponer que había acontecimientos masivamente traumatógenos. Las mujeres vivían demostraciones de violencia fuertes, la presencia de cantidades de militares con armas muy intimidantes, homicidios y mutilaciones de familiares y violaciones. La intensidad de la violencia aplicada parece diferir en los distintos lugares y las medidas extremadamente represivas parecen haberse concentrada en dos lugares. Pero todas tienen en común la experiencia de la amenaza del traslado forzoso de sus comunidades natales. A partir de este momento se presentan diferencias considerables en las vivencias de las mujeres y con eso los modos de superar parcialmente el trauma o no.

Lo que tenían en común antes de la evacuación (como la llama la gente) era un gran miedo al ejercito nacional presente en esa zona. Ya habían ocurrido ataques y tomas de puestos militares de parte de las tropas de la „resistencia indígena“ del lado hondureño y se esperaba contraataques.

El ambiente en la población miskita hacia el gobierno sandinista en Managua ya era tan fuertemente influida por otros intereses, que se esperaba lo peor. Así una parte de la gente se cruzó al otro lado del Río poco antes del comienzo del desalojo para salvarse sin poder llevar nada consigo. Allá la gente fue alojada por ACNUR en campamentos de refugiados donde se les regaló la comida y se les cubrieron las necesidades básicas para sobrevivir. La gente vivía en un ambiente fuertemente hostil por los vecinos Miskitu de Honduras como culpables de todo lo malo que pasó en la zona. Eran sobre todo las mujeres que no tenían nada que hacer, solamente esperar el día de su retorno – que se dio hasta más que 5 años mas tarde.

Lo que se manifestó en las historias de las mujeres es que esa pasividad forzada se les reprimió gravemente. No tenían ninguna oportunidad de ocuparse por sus propias cosas, no les dieron ningún terreno para sembrar no tenían ninguna oportunidad de construirse su casita propia - se sentían receptoras de limosnas dependiendo de ACNUR. En su mayoría eran mujeres solas con sus hijas e hijos pequeños mientras sus esposos y hijos grandes eran reclutados por las tropas de la resistencia indígena.

La otra parte de la gente que no se cruzó a Honduras fue obligada por el ejercito sandinista abandonar sus comunidades y trasladarse a una zona preparada para ellos más al interior del país y que debía ser „mas segura“. Este desarraigo se realizó de una manera muy grosera y sin ninguna información de la gente de lo que iba a pasar. A veces a medianoche la gente fue obligada a salir de sus casas y marchar a un lugar desconocido, que finalmente se presentó como un campo de recepción después de una marcha de varios días. A las madres con niños pequeños, a los/las enfermos/as y a las personas viejas se les transportaron en aviones, el resto tenía que caminar. A muchos de los hombres les echaron presos.

En sus historias las mujeres hablan de gran inseguridad, dolores por las caminatas largas, cansancio, pies inflamados y la gran miseria que

sentían por ser expulsadas de sus comunidades. Han tenido que ver con sus propios ojos que los militares incendiaron sus casas y mataron a sus animales. En total se presenta una impresión de pena física y psíquica fuerte. Del campo de recepción se les trasladó en camiones a su destino en Sumubila. Estas mujeres nos informaron de problemas parecidos al comienzo de su estadía como los vivieron sus familiares en Honduras. Vivían en condiciones malas en toldos, pero según ellas eran mejor alimentadas. Dentro de poco se cambió la situación cuando el gobierno les dio un terreno para sembrar y les ayudó a construir sus propias casas. Cerca de Sumubila existía una cooperativa de cacao y las mujeres y los hombres podían trabajar allá y ganaron un sueldo aceptable. Parece que este ingreso les ofreció una independencia económica nueva que sobre todo las mujeres estimaron bastante. Además existían escuelas y preescolares, centros de salud y capacitación para las adultas y los adultos. A las y los jóvenes se les ofrecieron estudiar en el pacífico o en Cuba y eso fue valorado muy positivamente por la gente.

Respecto al aspecto de la superación de vivencias traumáticas, estas condiciones de vida muy diferentes de estos dos grupos desalojados del Río Coco parecen tener influencias perceptibles en las situaciones psíquicas de las mujeres hasta hoy. La dependencia completa del abastecimiento externo, la imposibilidad de crear sus propias condiciones de vida y el miedo permanente por sus esposos e hijos, obligó a las mujeres de mantenerse en un estado de extrema pasividad. No esperaban nada más que regresar a su comunidad llenas de miedo y lo hicieron lo más temprano posible. Hoy se nota bastante resignación en estas mujeres: la confianza en futuras posibilidades parecen no existir. No hay sueños, ni para ellas mismas ni para sus hijas e hijos.

En comparación a esto se nota ligeras diferencias en muchas mujeres que pasaron los años de la guerra en Sumubila: desde el punto de vista del tema de la superación del trauma se puede enfatizar que todas las actividades que fomentan las posibilidades de la gente de crear su propia vida, les ofrecen a las personas un espacio donde pueden percibir sus propias fuerzas y sus recursos tanto físicos como psíquicos. Esto puede tener un efecto estabilizador necesario para retomar la responsabilidad para su vida – por lo menos parcialmente.

Las entrevistas muestran que de las y los jóvenes casi nadie quería regresar al Río Coco. Ellas y ellos tenían que regresar porque sus padres y abuelos lo deseaban. Para las y los mas viejos el enlace emocional con “su tierra” fue muy fuerte y los y las jóvenes tenían que seguirles para allá. Parece que estas mujeres han tenido la oportunidad de salir por lo

menos por un cierto tiempo del orden social extremadamente patriarcal que existía en sus comunidades y conocer otras oportunidades. Para algunas de ellas eso significaba un paso hacia su autoresponsabilidad. En una mayor parte de estas mujeres se percibe algo que se puede interpretar como una expresión de que “han cumplido algo” y eso tiene una connotación psíquica muy distinta a la resignación que encontramos en muchas mujeres que pasaron la guerra en Honduras.

El patriarcado reinstalado en las comunidades en que viven ahora después de su regreso al Río Coco otra vez, les restringe en su desarrollo personal y no les deja mucho espacio para sus sueños personales pero respecto a sus hijos/hijas, su familia y su comunidad si hay metas y sueños de un futuro mejor.

La gran mayoría de la gente en Sumubila también regresó tan pronto posible al Río Coco y muchos de ellos inmediatamente fueron secuestrados por las tropas irregulares hacia Honduras, donde tenían que esperar unos meses más antes de poder regresar para reconstruir sus comunidades.

La gente traumatizada en condiciones de una guerra casi nunca puede contar con asistencia psicoterapéutica. En esta situación las circunstancias de la vida de la gente juegan un papel muy importante en el sentido que o aportan de alguna manera a la superación del trauma o la obstaculizan. Podemos concluir de las investigaciones realizadas con las mujeres indígenas del Río Coco, que siempre son recomendables condiciones de vida, que ofrecen a las personas espacios de actividades autoresponsables, que significan oportunidades de crear sus propias perspectivas de su vida. Eso podría movilizar los recursos tanto psíquicos como mentales, los que son sumamente importantes para la superación de vivencias traumáticas.

Bajo este aspecto se debe considerar todos los programas que facilitan las organizaciones internacionales a las víctimas de guerras o catástrofes naturales. Ellas han vivido unas experiencias traumatizantes y para su convalecencia psíquica hay que tomar en cuenta que ha de tener prioridad posibilitarles asumir a partir del primer momento la responsabilidad por su propia vida. Todos los medios que extienden la dependencia del abastecimiento externo, pueden reforzar los efectos de la pérdida de la propia capacidad de manejar su vida, que sufrieron las personas traumatizadas. Eso puede obstaculizar la superación de las consecuencias psíquicas del trauma.

XII. BIBLIOGRAFÍA

Albrecht, Bernardo: La contradicción en el sujeto. Breve resumen de libro de Paul Parin, capítulo I – III

Araujo Paullada, Gabriel/ Desatnik Miechimsky, Ofelia/ Fernandez Rivas, Lidia (ed): Frente al silencio. Testimonios de la violencia en Latinoamérica. Universidad Autónoma Metropolitana – Xochimilco, México 1999

Cabrera, Martha: Vivimos y sobrevivimos en un país multitudinos. Transcripción de una entrevista, Managua 2004

Cane, Patricia Mathes: Trauma. Sanación y Transformación. Centro Ecomónico Antonio Valdivieso, Managua (5^{ta} edición) 2004

Centro de Salud Mental y Derechos Humanos (CINTRAS). (2005). Violencia estatal en Chile. Informe alternativo al informe del Estado Chileno presentado al comité contra la tortura en Mayo 2004. Ginebra.

García Claudia. (1996). Que implica ser mujer y ser madre en Asang río Coco. Revista Wani. Revista del Caribe nicaragüense. Junio a Septiembre. No. 19. CIDCA-UCA. Pagina de la 13 a la 23.

García Claudia. (1997). Diferentes niveles de identificación de la población miskita de Asang río Coco. Revista Wani. Revista del Caribe nicaragüense. Junio a Septiembre. No. 21. CIDCA-UCA. Pagina de la 6 a la 14.

García Claudia. (1998). "Estar en Casa": Identidad regional e identidad comunitaria de los Miskitus de Asang río Coco. Pag. 517 – 537. En Revista Mesoamérica. Año 19, No. 36. Diciembre. Centro de Investigaciones regionales de Centroamérica y Plumsock Mesoamerican Studies.

González, M. (1997). Gobiernos Pluriétnicos: la Constitución de Regiones Autónomas en Nicaragua. Un estudio sobre el Estado nacional y el proceso de autonomía regional en la Costa Atlántica-Caribe. URACCAN. Plaza y Valdés Editores. México.

Gurdián, G. y Hale, Ch. (1985) ¿Integración o participación? El proyecto de Autonomía Costeña en la RPS. Pag 140-145. En Revista Encuentro,

Revista de la Universidad Centroamericana en Nicaragua, No. 24-25. Abril-Sept.

Gurdián, G. y Hale, Ch. (1985) ¿Integración o participación? El proyecto de Autonomía Costeña en la RPS. Pag 140-145. En Revista Encuentro, Revista de la Universidad Centroamericana en Nicaragua, No. 24-25. Abril-Septiembre.

Haberkorn, Lisa: Introducción en la terapia somática del trauma. Viena 2006 (traducido por Gerhild Trübswasser)

Helms, M. (1971). Asang: Adaptation to culture contact in a Miskito community. University of Florida Press. Gainesville.

Jenkins, J. (1986). El Desafío Indígena en Nicaragua: El caso de los Miskitus. Managua. Vanguardia.

Kerstner, Daniel/Madariaga, Carlos (ed): Paisajes del Dolor, Senderos de Esperanza. Salud Mental y Derechos Humanos en el Cono Sur. (EATIP, Argentina/GTNM/RJ, Brasil/CINTRAS, Chile/SERSOC, Uruguay). Ed. Polemos, Buenos Aires 2002.

Levine, Peter, A./Klein, Maggie: Verwundete Kinderseelen heilen. München 2005

Levine, Peter, A.: Curar el trauma. Ediciones Urano barcelona 1999.

Martín-Baró, Ignacio (selección): Psicología social de la guerra. UCA Editores San Salvador (tercera edición) 2000

Mathes Cane, Patricia: Trauma: Sanación y Transformación. 5ta edición, Managua 2004

Pérez, Chiriboga, I. (2002). Espíritus de Vida y Muerte: Los Miskitus hondureños en tiempo de guerra. Tegucigalpa. Guaymuras Editorial.

Pineda, Gustavo/Fernández Carlos Manuel: Recuperación emocional de personas en crisis. Ed. Save the children Noruega, Managua 2004

PNUD. (2005). Informe de Desarrollo Humano de las Regiones Autónomas de la Costa Caribe: ¿Nicaragua asume su diversidad?. Managua.

Portillo, Nelson, Gaborit, Mauricio y Cruz José, Miguel. (2005). PSICOLOGÍA SOCIAL EN LA POSGUERRA: Teoría y aplicaciones desde El Salvador. UCA Editores. San Salvador, El Salvador.

Reddemann, Luise: Imagination als heilsame Kraft. Pfeiffer bei Klett-Cotta, Stuttgart 2001

Rojas Breedy, Ana Lorena. (2002). Después de romper el silencio. Psicoterapia con sobrevivientes de abuso infantil. Ed. Universidad de Costa Rica.

Rothschild, Babette: Der Körper erinnert sich. Essen 2002

Satir, Virginia: Vivir para crecer. El maravilloso mundo de tus posibilidades. Editorial Pax, Mexico (año desconocido)

Tasba Pri a doce meses de trabajo. Gobierno Regional, Zona Especial I Zelaya Norte.

Tasba Pri a seis meses de trabajo. INNICA. 1982.

TRACE (Travaux et Recherches dans les Amériques du Centre): Relatos de Vida. Centre français d'études mexicaines et centraméricaines, México 2002

Zelaya Yahbra Uplika Nani Ba Naha Sip Ai Auya Tikbia Apia. 1984. Documento Inédito.

XIII. ANEXOS

Instrumentos de trabajo

1. ¿Cómo miraba antes su comunidad?
2. ¿Cómo era antes su vida familiar?
3. ¿Qué momentos fueron los mas difíciles durante la guerra?
4. ¿Cómo la guerra influyo en la unión de su familia?
5. Se dividió la familia y la comunidad?
6. Cómo organizaron sus vidas durante la guerra al encontrarse en nuevos lugares?
7. Durante la guerra, cómo se ayudaba la gente entre si?
8. ¿Durante el período de la guerra, al momento de trasladarse a otro lado a vivir como eran las relaciones entre las diferentes comunidades que vivían en los distintos poblados: hubo mucha envidia entre familias, antiguos y nuevos vecinos?
9. Al ser sacados de sus comunidades en 1982; como se sintieron de forma personal; que es lo que mas les dolió?
10. Después de la guerra han cambiado tus planes de vida con tu familia y de la comunidad por ejemplo; crianza de ganado y su venta para enviar a sus hijos a estudiar a Waspam; eso se hace todavía?
11. Ustedes tienen su propia organización comunal; creen que la guerra ha influido en los cambios de la estructura tradicional de la comunidad y en su pensamiento político; esto ha ayudado en la convivencia familiar y comunal?
12. Qué significa para ustedes el termino: los hijos de guerra?
13. Cómo la guerra influyo en los valores culturales de los jóvenes de ahora?

14. Cómo se organizaron las mujeres para enfrentar la guerra?
15. Cómo las mujeres lograron mantener a sus hijos en medio de la situación de guerra?
16. Para las mujeres solas cómo vivieron su condición de mujeres (fueron respetadas; tuvieron que juntarse con otro)?
17. Si tuvieron que casarse con un militar como fueron vista por otras mujeres y la comunidad?
18. De qué forma la guerra profundizó los conflictos inter étnicos (entre miskitos – mestizos)?
19. Durante su vida en los asentamientos o exilio qué cosas aprendieron que hoy todavía ponen en practica en su comunidad de origen?
20. Cómo vivieron sus momentos de soledad al estar lejos de sus hijos; maridos o padres y madres?
21. Qué sintieron cuando lograron retornar a sus comunidades de origen después de tantos anos: con que ideas hacia el futuro venían, cuales sus sentimientos?
22. Qué importancia tiene el río Coco o Wanki en sus vidas?
23. Porqué regresó nuevamente al río Coco?
24. Cómo se siente actualmente en su comunidad?
25. Qué actividades realizan actualmente para que generen ingreso en su familia?
26. Para usted cuáles son los aspectos importantes que se necesitan para construir un futuro positivo para usted y su familia?
27. De aquí a 5 años cuáles son tus sueños personales?
28. De aquí a 5 años qué es lo que más sueñas para tu vida familiar y comunal?